La perception ancestrale des requins par les kanaks, scientifiquement caractérisée !

C'est en 2014 que le biologiste marin Eric CLUA rencontrait Jean Guiart, professeur émérite de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), dans sa résidence de Punauia, propice à une retraite aussi paisible que studieuse. De cette rencontre naissaient des discussions passionnantes, confrontant écologie et anthropologie, concrétisées par la rédaction d'un ouvrage publié aux éditions Te Pito Te Fenua : « Requins d'Océanie, éco-anthropologie d'un prédateur marin » (2015). Le recrutement d'E. Clua comme Directeur d'Etudes de l'EPHE la même année n'a fait que renforcer cette collaboration qui s'est interrompue avec le décès regrettable du Pr Guiart en Août 2019, à l'âge de 94 ans. Les deux scientifiques aux expertises complémentaires avaient un article en cours qui avait pâti de la santé vacillante du Pr Guiart ces derniers mois. Soucieux d'honorer l'amitié qui le liait au Pr Guiart, Eric CLUA vient d'obtenir la publication en 2020 de cet article[1] dans la revue OCEANIA qui rendra en juillet prochain un hommage posthume au Pr Guiart, pour sa contribution majeure à la connaissance anthropologique de l'Océanie. E. Clua a sciemment choisi cette revue qui avait publié le premier article en anglais de la longue carrière de l'anthropologue français, publié en… décembre 1951, soit 69 ans auparavant !

[1] Clua E. and Guiart J. (2020). Why the Kanak Don't Fear Sharks: Myths as a Coherent but Dangerous Mirror of Nature. *Oceania*. DOI: 10.1002/OCEA.5249. Voir la traduction ci-après.



De gauche à droite : Dr Eric CLUA (DE EPHE) et Jean GUIART (Pr émérite EPHE) lors d'une session de travail dans sa résidence de Punauia à Tahiti en 2018.

Traduction anglais

TRADUCTION

Pourquoi les Kanaks ne craignent-ils pas les requins: les mythes en tant que miroirs d'une nature cohérente mais dangereuse

Prof. Eric CLUA
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Prof. Jean GUIART (†)
Ecole Pratique des Hautes Etudes

Traduit de l'anglais

Résumé

Cette étude se concentre sur le rôle important des requins dans la mythologie mélanésienne. En nous appuyant sur des récits inédits provenant pour l'essentiel de Nouvelle-Calédonie, nous montrons à quel point les liens sont étroits entre les mythes et l'environnement physique dans lequel vivent les Kanaks. En tant qu'animaux mythiques omniprésents, les requins peuvent indifféremment jouer le rôle de vengeurs et de justiciers, ou servir de véhicules aux esprits des vivants ou des morts. Ils peuvent être tantôt alliés, tantôt ennemis dans les guerres, et leur rôle de tueurs potentiels d'Hommes n'est jamais négligé. Cependant, lorsque des humains sont attaqués et tués par un requin, c'est toujours pour une raison concrète : la victime a enfreint une règle ou un tabou, le requin était un ennemi, les requins ont retiré leur protection, l'événement a permis à une femme enceinte d'atteindre un nouveau territoire, etc. Au-delà de justifications métaphysiques arbitraires, ces perceptions reflètent le respect de l'ordre social et naturel. Pour les Kanaks et d'autres peuples insulaires du Pacifique, les requins font partie d'une Nature cohérente qui englobe les aléas naturels et sociaux. Dans la quête d'un développement durable de la planète, plus en harmonie avec la Nature, les sociétés dites « développées » pourraient et devraient s'inspirer de ces perceptions. Les conceptions autochtones pourraient également contribuer à changer la perception globalement négative des requins et soutenir les efforts de conservation des requins en Océanie et dans le monde entier.

Mots-clés : Ethno-écologie, Éco-anthropologie, Attaque mortelle, Mangeur d'hommes, Nouvelle-Calédonie, Vanuatu, Mélanésie.

INTRODUCTION

La lignée évolutive des requins remonte à environ 400 millions d'années. Les requins peuplaient déjà les eaux du Pacifique bien avant l'arrivée et la dispersion des sociétés humaines à travers l'Océanie, qui ont commencé il y a au moins 40 000 ans dans les îles du sud-ouest du Pacifique (Keyser 2010) et, au cours des derniers millénaires, dans les îles du centre et de l'est du Pacifique (Kirch 2017). La cohabitation entre ces prédateurs marins et les êtres humains s'est développée *de facto*, comme le montre la découverte de dents de requin sur des sites archéologiques datant de l'Holocène (Allen et White 1989).

En Mélanésie, les Kanaks utilisent les requins de multiples façons dans leur vie quotidienne, en particulier leur peau et leurs dents. Au Vanuatu, les jeunes requins sont couramment cuits dans des fours en pierre (Guiart J., obs. pers.). Les peaux de requins tendues sur une structure en bois sont utilisées par les femmes *ni-Vanuatu* pour racler de l'igname sur des feuilles de bananier, une sorte de gâteau (*laplap*) à base de poissons, de crustacés et de viande de volaille ou de porc, cuit dans des fours en pierre (anciennes collections du Musée de l'Homme, photographies d'Edgar Aubert de la Rüe, 1934). Les hommes des Îles Salomon et les Polynésiens utilisaient la peau de requin pour polir des sculptures en bois dur précieux, et les dents de requin pour affûter leurs armes (Drew et al. 2013). En Polynésie française, la peau de requin servait également de protection aux guerriers, notamment pour la fabrication de boucliers. Les dents de requin fixées à un manche en bois étaient utilisées comme armes de combat ainsi qu'à des fins médicales ou domestiques (Torrente et al. 2018).

À l'heure du bain du soir à Ambrym-Nord (Vanuatu), les hommes se rassemblent du côté droit, les femmes et les enfants du côté gauche, et les adultes joignent leurs mains en coupe vers le bas et frappent l'eau pour produire un bruit retentissant destiné à effrayer les requins, une technique qu'ils enseignent très tôt à leurs enfants (travaux de terrain de Guiart, 1949). À Hawaï également, on a toujours su que les requins pouvaient être dangereux pour les humains (Hobson et Chave 1990). Partout en Océanie, les populations étaient pleinement conscientes du risque d'être attaquées par un requin. Des attaques et des morsures mortelles ou non mortelles sur des humains se produisaient effectivement dans l'Antiquité, dans une mesure qu'il est difficile d'évaluer aujourd'hui. Néanmoins, rien dans la littérature ne suggère que les requins, plus que tout autre danger lié à l'environnement naturel, constituaient un risque particulier ou suscitaient une peur supérieure à la normale, comme c'est le cas aujourd'hui, même dans la région du Pacifique (Neff et Hueter, 2013).

Les requins sont probablement l'une des espèces les plus diabolisées de l'histoire de l'humanité. Pour beaucoup, ils incarnent la « machine à tuer ultime ». Le livre de Peter Benchley, *Les Dents de la mer* (1974), et le film de Steven Spielberg qui en a été tiré en 1975 ont malheureusement ancré dans l'esprit du public l'image du requin comme « monstre » et « mangeur d'hommes » (Dobson 2006). Cela suscite une vive émotion au sein du public dans les sociétés modernes chaque fois qu'une attaque mortelle se produit (Denness 2019). Cette émotion est indéniablement liée à la peur que cet animal inspire à un public largement déconnecté de la nature (Neff et Hueter 2013). Cette image négative des requins dans l'esprit du public conduit les décideurs à mettre en œuvre des campagnes d'abattage qui sont à la fois inefficaces pour réduire les attaques de requins (Wetherbee *et al.* 1994) et néfastes pour l'environnement dans lequel ces animaux jouent un rôle essentiel (Heithaus *et al.* 2008, Ferretti *et al.* 2015). En d'autres termes, les mesures de représailles prises à l'encontre des requins dans le contexte de décès humains sont en partie générées et justifiées par une perception anormalement négative de ces animaux par le grand public, voire par les décideurs politiques. Il semble pertinent d'analyser pourquoi la perception

Traduit de l'anglais

ancestrale des requins était sensiblement différente dans l'Antiquité, malgré un risque d'attaques de requins égal, voire supérieur. Cette compréhension traditionnelle pourrait potentiellement s'avérer efficace pour corriger les biais cognitifs actuels et, à terme, favoriser la conservation des requins (Panoch et Pearson 2017).

Dans cet article, nous abordons brièvement la notion de « mythe » et son rôle dans les sociétés de Mélanésie du Sud. En nous appuyant sur des textes inédits recueillis par l'un des auteurs (J. Guiart) en Nouvelle-Calédonie et au Vanuatu (Pacifique Sud-Ouest) au cours de la seconde moitié du XXe siècle, nous montrons ensuite la place occupée par les requins dans ces mythes. Outre le rôle significatif des requins dans les croyances des insulaires, nous suggérons que ces mythes reflétaient la réalité de l'environnement dans lequel vivaient les Kanaks et les Ni-Vanuatu, y compris leur perception plus objective du risque d'attaques de requins sur les humains. Nous concluons que les requins, comme toutes les autres composantes de l'environnement, s'inscrivaient dans une vision traditionnelle cohérente des risques naturels. La sagesse de cette perspective devrait être réhabilitée dans nos sociétés modernes.

A PROPOS DU MYTHE EN MELANESIE

Dans la pensée mélanésienne, deux mondes coexistent : celui du « mythe en tant que mode de connaissance indépendant et suffisant » et « un monde connexe de rationalité et de technologie » (Clifford, 1982). La structure des mythes du Pacifique Sud est similaire. Ils sont étroitement liés à l'environnement, mais construisent et modifient aussi sans cesse des institutions sociales complexes qui n'ont que très peu à voir avec ce que les Européens imaginent habituellement, et s'imbriquent de manière si imaginative qu'ils sont souvent difficilement traduisibles.

Les croyances mélanésiennes reposaient sur des relations biocosmiques, qui s'exprimaient dans leur mode de vie et constituaient une conception essentiellement religieuse des relations. Le terme « biocosmique » est tiré du grec bios (vie) et kosmos (monde), et décrit un tout ordonné ou un système ordonné d'idées que les gens partagent comme la somme de leur expérience de la vie au sein de leur environnement (Namuru 1996). Il y a déjà un siècle, Malinowski (1926, p. 177) affirmait que « le mythe, tel qu'il existe dans une communauté sauvage, c'est-à-dire sous sa forme primitive, n'est pas simplement une histoire racontée, mais une réalité vécue. Il n'a pas le caractère d'une fiction, telle que nous la lisons aujourd'hui dans un roman, mais c'est une réalité vivante. »

Cependant, les premiers observateurs européens ont traduit l'univers mythique autochtone d'Océanie en quelque chose qui, vu de loin, ressemblait aux *Contes* de Grimm, c'est-à-dire des fables sur la nature aux conclusions plus ou moins moralisatrices. Ainsi, les narrateurs européens ont transmis au reste du monde des récits dépouillés de toute leur richesse culturelle, déconnectés de l'univers symbolique qui les a engendrés et de leur valeur pour la vie quotidienne. Adolphus Elkin (1940), en abordant le mythe aborigène australien de l'origine de l'ocre rouge, et Douglas Oliver (1949) dans les îles Salomon du Nord, à Bougainville, chez les *Siuai*, ont tous deux montré l'importance des chemins créés par les dieux et les ancêtres traversant des lieux nommés. L'éditeur européen a généralement tendance à supprimer cet aspect du récit, car aux yeux des Européens, il semble ennuyeux et répétitif. Dans le contexte aborigène, cependant, cette dimension spatiale et les questions territoriales véhiculées par les mythes sont essentielles pour comprendre la réalité du fonctionnement des choses, comme l'a bien décrit Bateson (1934) dans son ouvrage *Naven*. Les mythes dits «totémiques» des *Siuai* de l'île de Bougainville décrivent la migration d'un animal symbolique, une migration dont l'itinéraire est ponctué de localités dont la liste correspond exactement au régime foncier revendiqué par le clan se réclamant d'un lien avec ce symbole (Guiart 1968).

Traduit de l'anglais

Outre cette dimension éminemment structurante de la vie sociale (par le contrôle et l'utilisation des terres), la nature contingente du mythe réside dans sa capacité à évoquer un risque, souvent d'origine naturelle, qui peut ou non toucher une partie de la population (Guiart 1968). Ainsi, le « maître » du volcan peut agir pour protéger l'ensemble de la région ou uniquement son propre peuple, voire, comme dans le cas de l'explosion de l'île de Kuwae (centre-sud du Vanuatu), dans les anciennes îles Shepherd situées entre Efate et Epi, où une île entière aurait été détruite en représailles à une méchante ruse sexuelle (Ballard 2020).

En Nouvelle-Calédonie proprement dite, tous ces différents acteurs s'inscrivent généralement dans un système global qui n'a ni début ni fin, et au sein duquel le dieu *Gomawe* est le chef du royaume souterrain et sous-marin des morts. Il possède un pénis imposant qui traque les femmes enceintes, qu'il faut protéger et garder à l'intérieur. Il est responsable des inondations et se manifeste dans tous les contre-courants (Leenhardt 1930 ; Waya Gorode, données non publiées). On peut le rencontrer sous forme humaine, masculine ou féminine, et il apporte la mort à quiconque entretient des relations sexuelles avec lui. Il est un requin en mer, un serpent de mer sur la plage, un lézard ou un homme portant un masque à l'intérieur des terres. Ce dieu porte de nombreux noms selon les formes qu'il revêt. Sous la forme d'un requin, on le trouve sous des noms qui peuvent varier d'une zone linguistique à l'autre (Guiart 1964, 2003, 2015).
Il s'agit là d'une vision théorique et généralisée des choses, destinée à préserver un mode de vie soigneusement équilibré, qui se manifeste socialement par des rituels imbriqués, où les personnes responsables restent en contact afin de pouvoir jouer leur rôle au bon moment et dans le bon ordre (Guiart 1956). Ces rites, séquencés de manière logique, sont liés au bon déroulement des cultures agricoles (igname, taro, fruit à pain et patate douce, si l'on se réfère à la période antérieure aux premières tentatives de christianisation menées par la London Missionary Society et non à celles de leurs enseignants polynésiens). Prendre soin des ignames implique de contrôler le soleil, la pluie, les inondations, les vents et les insectes. Le soleil, la pluie, les inondations et les vents sont indirectement contrôlés par la présence annuelle des baleines (Leenhardt 1930) ainsi que par la présence constante des lézards, dont les bienfaits sont nécessaires pour protéger les champs d'ignames grâce à leurs pouvoirs spécifiques (Leenhardt, idem). Le même dieu qui est un lézard sur terre peut être un requin dans la mer (Clua et Guiart 2015).

Dans sa volonté de mettre en évidence la dimension existentialiste du mythe mélanésien, Van Heekeren (2004) souligne que Leenhardt (1979) «… a utilisé le terme de « mythe vécu » pour plaider en faveur d'une compréhension du mythe fondée sur l'expérience plutôt que sur le récit…». Cet ancrage du mythe dans la réalité quotidienne est un concept que nous considérerons comme primordial pour comprendre à la fois la place qu'ont occupée les requins au sein des mythes mélanésiens et la manière dont ces mythes ont contribué à une perception particulière, voire à une gestion pratique, du risque naturel que ces animaux représentaient pour les humains autrefois.

LES REQUINS AU SEIN DU MONDE MYTHIQUE

Étant souvent considérés comme des dieux, les requins incarnaient toutes sortes de personnalités. Toutes les personnalités logiques leur étaient attribuées : tueurs cruels ou même protecteurs des Hommes appartenant à leur propre lignée. Ces derniers pouvaient parler aux requins et leur demander des faveurs. Un homme sauvé d'une bagarre d'ivrognes sur un site minier de la côte de Houaïlou raconta plus tard à Maurice Leenhardt comment un requin l'avait sauvé d'une mort certaine. La bête s'approcha du rivage, prit l'homme sur son dos et proposa de l'emmener à Ouvea, où une partie de sa lignée d'origine samoane se trouvait à Teuta, mais le déposa finalement plus au nord le long de la côte, à sa demande (Leenhardt 1947). Les membres de cette lignée, que l'on

Traduit de l'anglais

retrouve également à Ouvea sous le nom de *Thamuâ*, ainsi que sous celui de *Kêvo* le long des côtes est (*Parawiè*, au fond de la vallée de Houaïlou) et ouest de la Nouvelle-Calédonie (*Gorobwia rhisai Bwawi*, Bourail), priaient le requin, *coe*, avant de partir pour Ouvea. Ils voyaient alors le requin s'approcher, puis, au bout d'un certain temps, devant leurs pirogues de haute mer à double coque, celui-ci était remplacé par une lumière qui leur indiquait la direction d'Ouvea (Guiart 1964). Contrairement à d'autres, ces personnes ne prétendent pas que leurs requins ancestraux puissent également être une sorte de guerriers, attaquant les pirogues ennemies et les faisant couler.

Un autre réseau plus important de lignées, appelé *Xetriwaan* dans les îles Loyauté, l'île des Pins et le sud-est de la Nouvelle-Calédonie, *Naacuwè*, *Cidopwaan*, ou *Baleowaan* bien plus au nord, seraient venus « de la mer », chassés de Kiamu (Anatom, à la pointe sud du Vanuatu) par une éruption volcanique dévastatrice, et seraient globalement liés à des requins qu'ils ne pêchent ni ne mangent, mais qu'ils peuvent invoquer pour détruire leurs ennemis. Bon nombre des chefferies légitimes de ces îles et de la Nouvelle-Calédonie proprement dite étaient liées aux lignées *Xetriwaan*, reconnues comme provenant de la même origine (Guiart, données non publiées). On disait que, puisqu'ils venaient à l'origine de la mer, celle-ci détruirait tous ceux qui les attaqueraient. En Nouvelle-Calédonie proprement dite, où la question de la chefferie tenait davantage à l'accumulation de prestige et à l'acquisition de terres, le lien avec les requins s'est peu à peu estompé au fil du temps, sauf dans de très rares cas (le dieu-requin *Bwatat* dans les régions de Touho et de Hienghène, voir Guiart 2013, 2015).

LES REQUINS COMME MOYEN DE DÉPLACEMENT ET DE COLONISATION

La nature marine du requin lui confère une importance particulière dans les liaisons inter-îles, notamment dans un contexte hautement insulaire tel que celui du Pacifique. À ce titre, le requin, en tant que symbole d'un moyen de transport prestigieux, a rendu possible la colonisation initiale de nombreuses îles, comme le montrent les exemples suivants.

Les requins, vecteurs d'une nouvelle lignée vers des îles lointaines et inconnues

Ce mythe se déroule dans la région de *Napwe* (Nouvelle-Calédonie) et commence par le récit d'une attaque mortelle de requin contre l'épouse d'un chef :

> L'épouse dit au chef : « Va parler à cette femme et dis-lui que nous allons pêcher et manger des crabes. » Le chef répond : « C'est bien. » La marée descend (*la mangrove se trouve au sud de Napwe, en direction du cours inférieur de la rivière Tchamba*). Les deux femmes partent attraper des crabes jusqu'à ce que leurs paniers soient pleins. L'épouse du chef dit : « Femme ! Rentrons. La marée monte vraiment et nous allons devoir nager. » Elles partent, la femme en premier, l'épouse du chef derrière. Arrivées au milieu de l'eau (*étendue*), la femme dit : « Je vais nager devant et toi derrière. » La distance entre les deux s'agrandit et il y a un requin dans la mer. La femme atteint la terre ferme, le requin avale la femme du chef avec son panier de crabes. La femme revient seule, le requin a dévoré la femme du chef[1]…

Cet événement tragique bouleverse toute la communauté, qui se met à pleurer. Cependant, cet incident se transforme en une issue positive, car la femme du chef ne meurt pas après avoir été avalée par le requin et fondera une nouvelle lignée sur une autre île :

Traduit de l'anglais

> « La femme dévorée par le poisson réfléchit dans ses entrailles. Elle a conservé son couteau. Le poisson se dirige tout droit vers une île et se laisse porter par les vagues. Elle sort son couteau et le plante dans les entrailles du poisson. Le requin perd connaissance et s'échoue sur le rivage sablonneux de l'île. La femme sort, regarde l'îlot, s'allonge, épuisée, tourne la tête et voit une noix de coco flotter au gré de la marée. Elle la ramasse, la pelle avec son couteau, la casse et en mange la noix de coco, rampe sur la plage et s'y installe pour se réchauffer au soleil… Elle ferme les yeux, les rouvre et voilà une maison, avec le bruit de l'eau qui coule le long des conques à la tête sculptée,[ii] les noix de coco, les bananes, les ignames, les taros et encore une autre maison de l'autre côté de la route. Elle y vit encore aujourd'hui (*elle est la fille aînée et possède un droit de naissance sur tout cela*). (*Texte[iii] recueilli et traduit par Jean Guiart en 1952).*

Une histoire parallèle concernant l'épouse du chef, au bord de la mer à Kouaoua, au sud, la fait sortir d'un requin mort sur la plage de sable de Muli, au sud d'Ouvéa. Cette version ne précise pas l'île concernée, le mythe local la reliant à l'une des îles Loyauté ayant choisi Lifou (Guiart 2013).

Des requins transportant une nouvelle lignée depuis le continent néo-calédonien vers Ouvéa ou Lifou (îles Loyauté)

Le pasteur Eleisha Nabay a longtemps été en poste à Canala et y a découvert, ainsi qu'à Kouaoua, des lignées descendant de Nabay. Il a raconté à deux anthropologues français (J. Guiart et C. Rivierre) les aventures de ces lignées :

> « Un ancêtre des Dumay se trouve aujourd'hui à Ouvéa. Il est né d'un homme dont la mère a été engloutie par un requin alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère. Cette femme s'était mariée chez les Dumay de la côte, ceux qui s'étaient installés à l'embouchure de la rivière Kouaoua. Elle traversait la rivière pour aller récolter des *Bulbifera* de l'autre côté, et elle avait emporté avec elle un coquillage pour gratter les *Bulbifera* dans son panier. Le requin est arrivé et l'a avalée avec le coquillage. Une fois dans l'estomac du requin, elle lacéra celui-ci avec son coquillage. Le requin se mit alors à nager dans tous les sens, puis fila vers Ouvea où il s'échoua sur le sable. Les habitants de l'île commencèrent à le découper en morceaux et entendirent la femme dire : « Attention, vous allez me faire mal ! » Ils ouvrirent l'estomac du requin et lui demandèrent : « Comment se fait-il que tu sois dans l'estomac du requin ? Comment cela s'est-il produit ? » — « Je suis une femme mariée chez les Dumay de la côte ; ce poisson m'a avalée alors que je traversais (*la rivière*) pour aller récolter du *Bulbifera* sur l'autre rive, et c'est ainsi que je me retrouve ici. » (*Texte recueilli par Jean Guiart, traduit de la langue tonale paici par Jean-Claude Rivierre en 1979*).

De part et d'autre, l'histoire a été confirmée par les informateurs locaux, qui ont convenu que les deux lignées des Dumay à Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) et à Muli (Ouvea) étaient issues d'une même lignée. Ce n'est là qu'une des nombreuses histoires dans lesquelles un requin sert de moyen de transport malheureux. Dans d'autres versions plus paisibles, comme celles de Clua et

Traduit de l'anglais

Guiart (2015), les gens naviguaient sur le dos du requin, qui venait lorsqu'on l'appelait ou lorsqu'on en avait cruellement besoin.

Une version inversée de ce récit est un mythe néo-calédonien dans lequel une femme est dévorée par un requin incarnant sa sœur, et non par une bête anonyme des hautes mers. Le requin vient de Kiamu (Vanuatu) et tue la femme, mais celle-ci est ensuite ressuscitée par la fourmi rouge. Ce récit relate un fait historique, à savoir la migration de Kiamu (Vanuatu) vers Lifou (îles Loyauté), et se décline en de nombreuses variantes, dont l'une évoque une migration du continent néo-calédonien vers Ouvéa, dans les îles Loyauté :

> …[iv] Un jour, lui (un garçon) dit à *Waekiamu* (une vieille femme) qu'il souhaite rentrer chez lui (avec sa petite amie, une petite-fille de la vieille femme). Informée par sa petite-fille, la grand-mère donne des instructions au couple. « Mettez six calebasses dans la pirogue et mettez-la à l'eau. » Le garçon obéit et met également dans la pirogue un tronc de bananier, depuis lors appelé « banane de Kiamu » (les chefs *Hnaisilin* de Maré ont rapporté cette même banane de Kiamu, *Musa trogloditarum*)… La vieille femme dit au couple de monter dans la pirogue et de partir. Elle dit : « Voici une tige de *xedr* (plante poussant sur la plage). Frappez-en trois fois la coque et mettez le cap sur Lifou. Le *xedr* vous assurera un vent favorable. » Ils partent, mais la sœur se réveille et constate qu'ils sont partis. Elle a elle aussi ses règles, en raison de sa maladie. *Waekiamu* aperçoit un grand requin qui les suit et dit à *Katrei* : « Lance une calebasse. » Ce qu'il fait ; le requin la réduit en morceaux. *Katrei* lance les autres calebasses les unes après les autres. À la dernière calebasse, ils arrivent à Jozip. Ils tirent la pirogue vers le rivage. Le requin se transforme en femme, qui se précipite sur *Waekiamu* et la tue. *Katrei* avait un *sinelapa* (*serviteur de statut traditionnel*), la fourmi rouge, *xejè*. Celle-ci pénètre dans le corps de *Waekiamu*, en passant par tous les orifices (cf. *les fonctions des orifices corporels dans la médecine chinoise et l'érotisme*) jusqu'à ce qu'elle ramène *Waekiamu* à la vie[v] (*Texte recueilli et traduit par Jean Guiart en 1992*).

D'autres variantes de ce récit ne se déroulent pas à Ouvéa, mais à Heo (une autre petite île appartenant à l'archipel des Loyautés). Ces variantes jouent sur les personnages mythiques. Celles du nord de la Nouvelle-Calédonie commencent par la déesse de la pluie et des inondations, qui incite par ruse la femme enceinte d'un chef à aller se baigner dans la rivière et la noie. Cependant, le mari de la victime, *Bwatat*, est lui-même le dieu-requin. Son corps noyé est emporté par les courants marins jusqu'à une île qui peut se situer, selon les variantes, n'importe où sur Ouvéa, mais aussi plus précisément sur l'île d'Heo, où vit « la mère de tous les vents ». Elle revient à la vie sous l'effet du soleil, dont la demeure, où il vit avec sa grand-mère, se trouve à Ouvéa, sur l'île inhabitée de *Seünö Oüdetr*. Elle donne naissance à deux fils, qui souhaitent retourner chez leur père ; ils sont alors envoyés par la puissance de la cheffe locale (aucun chef masculin n'intervient dans cet événement), qui les fait grandir en l'espace de quelques mois et leur donne des pirogues à double coque pour rentrer chez eux. Les enfants, transformés en adultes, sont reconnus par leur père. Entre-temps, la déesse de la pluie avait pris l'apparence de l'épouse du chef et s'était rempli le ventre de casseroles et de poêles pour faire croire qu'elle était enceinte. En guise de châtiment, elle est enfermée dans une maison à laquelle on met le feu, et elle éclate sous l'effet de la chaleur. Néanmoins, la déesse est toujours en vie, et ses descendants continuent de la prier pour qu'elle protège leurs plantations d'ignames.

Traduit de l'anglais

[1] L'un des aspects archaïques de ce texte réside dans le fait que les noms des personnages ne sont jamais mentionnés. Le *tapu* est respecté.
[ii] Voir Leenhardt (1932), « Les deux sœurs de Moaxa », pour l'image de la cascade représentée par un arrangement de coquilles de conques de différentes tailles partant de la tête sculptée
[iii] *Texte en langue ajië rédigé en 1952 par Amelia Neghosari, épouse de Wapela Sawa. Traduit par Jean Guiart avec l'aide de feu Pierre Asawa, de son père Ketiwan Asawa, chef de Bwa, du pasteur Avenë Kwerhô, également de Bwa, et du diacre Gayô Mèsikweo de Nerhëghakwea, dans la vallée de Houaïlou*.
[iv] Le début de l'histoire est le suivant : « Une vieille femme, *Atre Onatr,* avait un petit-fils, *Katrei*, qui s'amusait à construire de petites maquettes de pirogues, qui tournaient dans la baie au lieu de s'aventurer directement en mer, et il les suivait sur les rochers coralliens plats qui émergeaient juste au-dessus de l'eau. La vieille dame eut pitié du garçon à cause des blessures qu'il avait aux pieds et sous les pieds, causées par le corail. Grâce à ses *hommes*, elle fit apparaître sur la plage une pirogue de dimensions normales. Elle l'offrit au garçon. « Voici une vraie pirogue, avec ses pagaies et ses voiles. Essaie-la en allant jusqu'au récif de *Hayjenöjozip*. » … Un autre jour, il se rendit au récif, traversa le passage et s'aventura au large. Le vent du sud se leva et l'emporta jusqu'à Kiamu. Une fois sur la plage, *Katrei* tira la pirogue jusqu'au rivage. Une vieille femme, *Wahnapu*, y vivait avec ses deux petites-filles. L'une, *Waekiamu*, était très belle. L'autre souffrait d'une mycose et vivait seule dans une maison envahie de mouches attirées par l'odeur de ses plaies. La vieille dame ressent un picotement prémonitoire sous la plante des pieds, *qanamaca*, et dit à *Waekiamu* : « Va à la plage et regarde, quelque chose est arrivé. » La jeune fille s'y rend et trouve la pirogue vide. Mais elle aperçoit les traces des pieds de *Katrei* et les suit, le trouvant là où il s'était caché. *Waekiamu* va voir sa grand-mère, qui lui dit d'amener le garçon. Lorsqu'il arrive, les deux jeunes filles éprouvent du désir pour lui. Il vit avec elles. »
[v] La fin de l'histoire est la suivante : *«Waekiamu* remonte alors avec *Xejè* vers *Katrei* et sa sœur malade. Deux garçons d'*Onatr*, tous deux gauchers (ce qui leur confère une *force* supérieure à celle de la sœur malade), tuent la sœur atteinte de mycose. Il y a encore là un rocher qui ressemble à un être humain endormi. *Katrei*, *Waekiamu* et les deux garçons d'*Onatr* vont voir la grand-mère, qui dit : « Détachez votre pirogue et laissez-la flotter. » Depuis lors, il y a deux rochers dans la baie qui se font face : l'un est le canoë, l'autre le flotteur. Ils se rendent ensuite à Thingetuma. « Vous allez vivre là-bas avec *Waekiamu* », dit la vieille dame. Un jour, *Waekiamu* fait part à son mari de son souhait d'aller voir sa grand-mère à Kiamu. *Katrei* va voir sa grand-mère. « C'est bien », dit-elle, « mais allons d'abord aux champs. » Là-bas, elle reprend la parole : «Nous allons fermer les yeux et personne n'a le droit de les ouvrir.» C'est ce qu'ils font, et lorsqu'ils rouvrent les yeux, sur les instructions de la grand-mère, ils se trouvent à Hnamek, sur la falaise surplombant la mer (entre Jozip et Hnaeu). La vieille dame s'adresse à son petit-fils : «Je t'avais dit de lâcher ton canoë, car tu ne devais plus jamais aller à Kiamu en canoë. Prends des paniers d'ignames et tous les *Angetre Onatr* viendront avec toi. Ils tiennent tous à la fois un panier d'ignames et une corde *alu* (magnagna). Ils ferment les yeux et, lorsqu'ils les rouvrent, sur l'ordre de la vieille femme, ils se retrouvent à Kiamu, chez l'autre grand-mère. Ils procèdent de la même manière pour le retour. Cette technique a été préservée pendant longtemps par les *Angetre Onatr*, jusqu'à ce qu'une femme n'appartenant pas à leur lignée désobéisse et ouvre les yeux, brisant ainsi le charme. »

LES REQUINS COMME MOYEN DE SE CACHER OU DE SE VENGER

Les requins comme enveloppe charnelle marine pour les humains à Lifou (Îles de la Loyauté)

Ce récit met en scène une ruse ourdie par des hommes dotés de pouvoirs surnaturels, qui rivalisent entre eux pour prendre différentes formes. Ce thème des magiciens s'affrontant les uns les autres est populaire au Vanuatu, d'Éfaté à Épi et jusqu'à Malekula. Le requin dans ce récit est une forme éphémère et non un animal. *Mexanangö*, le principal *atresi* (prêtre) de Gaica à Lifou, n'a pas de pratiques ni de rituels particuliers concernant les requins.

Traduit de l'anglais

> *« Waymô »* aurait été *tren adro* (la plus ancienne lignée d'un lieu, dont le lien avec les *haze*, les dieux, confère leur pouvoir aux *hommes*) à Luecila. Ils sont toujours là, sous le nom de *Luetre Epen*, considérés comme des *ace kejè*, maîtres du littoral et de la mer, à partir de Wasauhmie, c'est-à-dire l'actuel village de Luecila. Leur *haze*, appelé *treujiletr*, du nom d'un crabe non comestible, serait également la lumière que l'on aperçoit à l'intérieur des vagues. Leur *men*, qui est très redouté, est attribué au fait qu'ils mangent ce crabe. « *Waymô* à Luecila correspond à ce que *Mexanangö* est au fond de la baie de We. *Mexanangö* voyait chaque jour un homme pêcher sur l'îlot de Löhna. *Mexanangö* se transforme un jour en feuille de *cica* (*mangrove blanche*), se laisse tomber dans la mer et se change en requin. *Waymô*, le pêcheur, lui-même maître d'une *brume*, reconnut qui se cachait sous l'apparence du requin. Lorsque le requin s'apprête à le frapper de sa queue, *Waymô* l'attrape entre ses bras. *Mexanangö* apparaît alors sous la forme d'un homme et dit : « Me voici. » — « C'est toi, *Mexanangö* ? » — «Oui, viens avec moi sur la terre ferme. Je suis venu te chercher. » Ils se rendent ensemble sur la terre ferme et *Mexanangö* lui dit : «Tu vas rester avec moi…». (*Texte recueilli en français par Jean Guiart en 1992 sur l'île de Lifou*).

Le requin comme instrument de vengeance à Ouvea (îles Loyauté)

Les requins peuvent incarner des sentiments humains intenses, mais, dans l'exemple suivant, ils entretiennent également des liens collectifs très forts avec le peuple Kiamu (ni-Vanuatu), tout comme dans le récit précédent de *Katrei* raconté par Jozip à Lifou (îles Loyauté). Dans une autre lignée, l'image évoquée pourrait être celle d'un lézard.

> Un jour, certains habitants (vivant à Ouvea mais originaires de l'île) de Lifou et du village de Hulup (à Ouvea) vont pêcher à Ceu (*sur la côte de l'île d'Ouvea donnant sur le large*). Ils remontent sur la terre ferme, leur pêche terminée. Un homme appelé *Hembwe* est resté en mer pour pêcher des coquilles de tridacne. La mer se déchaîne. Les gens sur la terre ferme s'approchent et voient ce qui ressemble à une ligne de feu. Ils interpellent (vers l'ouest) l'homme dans la mer : « Hé ! Méfie-toi du requin qui vient vers toi. » Le requin arrive, mais c'est le *tapu* de *Hembwe*, qu'il ne peut pas toucher, et il se dirige vers la terre ferme. La mer se retire lentement. *Hembwe* interpelle les gens sur la plage : « Hé ! Sautez sur ce poisson qui veut me mordre. » Ils saisissent leurs lances et leurs hampes, lancent leurs lances sur le requin et frappent la mer avec les hampes. Le requin s'enfuit. Ils prennent *Hembwe* et le ramènent sur la terre ferme. Il a perdu la raison bien que le requin ne l'ait pas touché. Ils le transportent sur la terre ferme, mais il ne leur adresse pas la parole. Ils s'affairent autour de lui, il ne dit rien. Ils fabriquent une civière, l'y installent et l'emmènent à Qagei. Il ne dit toujours rien. Ils l'installent dans sa maison. Ils discutent pour trouver quelqu'un qui puisse s'occuper de lui.
>
> Certains disent qu'un homme de Lifou détient le remède. Il faudrait le faire venir. Ils vont le chercher ; il s'appelle *Pulio*. Il vient et explique que le requin qui a attaqué *Hembwe* est un *hmo*, qu'il a lui-même envoyé dans ce but (*il ne peut pas défaire ce qui a été fait*). Ils envoient alors un message à *Menahole*, le frère aîné de *Hembwe*, à Henëbwiny (Wagedhen). Il arrive et trouve *Hembwe* mort. *Menahole* demande à la femme de lui expliquer sa mort. L'épouse répond : «Avant (*l'événement*), *Pulio* est venu demander deux coquillages à *Hembwe* car il se rendait à Lifou et en avait besoin. Mais *Hembwe* ne voulait

Traduit de l'anglais

rien donner car c'étaient ses richesses et il les avait cachées[i] (*Texte en Qèn Iaay de Wadrawa Hnyigotr, traduit par Jean Guiart en 1989 avec l'aide de Joël Mau*).

Cette histoire montre comment le personnage de Lifou s'est vengé de l'affront infligé par son pair en mobilisant un requin pour lui nuire. Il existe en réalité à Ouvea deux lignées distinctes de Lifou : celles qui sont restées et ont été acceptées, et celles qui ont été chassées de force. Ce récit tend à montrer que la résistance opposée à certains Lifou signifie qu'ils appartenaient à la branche agressive du peuple *Xetriwaan*, liée aux requins de guerre, qui pouvaient être envoyés pour commettre des meurtres individuels ou couler des pirogues. Dans son essai intitulé « Aux Fidji, tout va par paires, sinon les requins mordent », Toren (1994) explique que le mot «requins» peut désigner des poissons, les dieux ancestraux se manifestant sous cette forme, ou encore des chefs considérés comme des personnes dangereuses et belliqueuses.

LES REQUINS, INFLEXIBLES VENGEURS DES INJUSTICES

Une règle constante veut que toutes les variantes appartiennent à une lignée et que tous les noms de personnes et de lieux cités relèvent de cette lignée. Lorsqu'un requin est le dieu d'une lignée particulière, il peut avoir un nom, mais dans ce cas, ce nom ne peut être prononcé et nous ne parvenons pas toujours à le connaître.

Les noms de lieux sont de toutes sortes. Certains se déclinent en une série de noms de champs de patates douces ou de taro voisins. D'autres ne sont que de simples haltes sur la route, où une pierre ou une branche viendra s'ajouter à chaque tas déjà considérable d'offrandes similaires. Il existe des endroits où il est interdit de crier ou de chanter. À d'autres endroits, il faut partir avant le coucher du soleil sous peine d'une sanction surnaturelle. Il y a des lieux où la pêche ou le fait de boire dans un point d'eau sont interdits.

Ces précautions peuvent sembler insignifiantes. Il est néanmoins essentiel de respecter ces tapu. Les sanctions surviennent sans avertissement. Elles ne sont pas automatiques. Ceux qui viennent du tonnerre ne doivent pas toucher le peuple du requin, qui est souvent celui qui contrôle le soleil et la pluie (tene dray à Lifou, karè ma kwa à Houaïlou, Guiart 1992). Les systèmes de référence sont complexes et doivent être entièrement mémorisés. Gregory Bateson (1932) a calculé que chez les Iatmul du cours moyen du fleuve Sepik, les systèmes de référence impliquaient d'avoir trente mille noms au bout des doigts. Requin ou pas, chaque nom n'est qu'un élément parmi d'innombrables systèmes parallèles. Au cours d'une vie professionnelle, on ne parvient à appréhender qu'une fraction de cette réalité.

Les systèmes de dénomination parallèles intégrés aux règles foncières peuvent être nombreux. Le principal lien symbolique des requins est celui avec la mort. Au sud-ouest de Tanna, les défunts d'une lignée spécifique sont conduits jusqu'au passage dans le récif, où vivent deux requins chargés de protéger ces personnes, et les corps sont jetés par-dessus bord de la pirogue pour nourrir ces deux requins particuliers (Guiart 1956). En Nouvelle-Calédonie proprement dite, à Ware, à mi-hauteur de la colline escarpée dominant la mission catholique de Hienghène, se trouve un rocher sur lequel a poussé un arbre. Les défunts de toute la région s'y rendent, descendent la colline, escaladent le rocher et l'arbre, puis sautent de là dans la mer où ils prennent immédiatement la forme de requins, accueillis par les défunts antérieurs qui étaient eux aussi devenus des requins (Guiart 1987, 2003) .

À la « Roche Percée », sur la côte de Bourail, on dit que les défunts de toute la région de Bourail et de Houaïlou viennent se jeter de là dans la mer pour devenir des requins. Ils passent d'abord par le poste de contrôle d'une déesse armée de griffes, qui leur perce les lobes d'oreilles

Traduit de l'anglais

s'ils n'ont pas été percés au cours de leur vie antérieure (Leenhardt 1930). En ce lieu prisé des amateurs de vagues de toutes origines, si un requin de haute mer pénètre dans le lagon et attaque un homme blanc, cela est considéré comme une sanction des dieux des requins à l'encontre des hommes blancs qui enfreignent le tabou protégeant le site – comme cela s'est produit en 2011 (Clua et Reid 2013). Cette conception du requin en tant que bourreau est ancienne. Les femmes ayant leurs règles ne devaient participer à aucune sortie de pêche sous peine d'être attaquées par un requin (J. Guiart, obs. pers.).

Sur la côte sud de Malaita, certains requins aident lors des parties de pêche collectives à la senne en poussant les poissons vers le filet, à la demande des lignées de descendance concernées qui entretiennent un lien particulier avec eux ; certaines de ces lignées organisent même des séances de nourrissage de leur requin, à la fois symboliques et réelles. D'autres lignées sont alliées aux marsouins pour obtenir les mêmes résultats. Sur la côte nord, les pêcheurs qui capturent des requins à l'aide d'un nœud coulant doivent d'abord accomplir un rituel pour demander pardon aux requins. Ces requins sont des requins de lagon, souvent appelés « requins dormeurs », qui n'attaquent pas les humains et avec lesquels il est possible d'établir des relations plus ou moins positives. Certains requins du Vanuatu sont de la même nature : utiles à leur propre peuple, dangereux pour les ennemis de ceux qu'ils protègent (ils peuvent par exemple faire couler des pirogues à coque simple ou exécuter ceux qui enfreignent un tabou).

Sur la côte est de Malekula, certains affirment avoir trouvé un raccourci : ils construisent un cadre en bois ressemblant à un requin, à l'intérieur duquel un plongeur à la nage utilise cette structure pour s'approcher d'une pirogue, la faire couler et couper les membres des nageurs. Certaines sculptures représentent cet événement, tout comme un dessin tracé dans le sable (Guiart 2011). Comme l'a montré Firth (1981) à Tikopia, tous ces exemples illustrent le rôle du requin en tant que médiateur actif dans les affaires humaines au sein de la sphère mélanésienne.

[i] L'histoire se termine ainsi : « *Menahole* s'adresse à l'homme de Hulup (*Luexotr*, *chef de Hulup)* : « Emmenons mon frère et amenons-le à Hònyiть auprès de *Kong Hulup (le dieu du lieu)*. Je veux trouver le dieu de l'homme qui a tué mon frère. » Ils emmènent le cadavre à Hònyть, sur le site réservé au dieu de *Menahole*. Ils déposent le cadavre à l'intérieur de la grotte de *Kong Hulup*. *Menahole* reste là pour s'entretenir avec *Kong Hulup* et énumère les noms des hommes. Il cite chaque nom l'un après l'autre jusqu'à ce que le dieu lui indique lequel est celui qui a frappé *Hembwe*. Le dieu ne parle pas jusqu'à ce qu'il prononce le nom de *Pulio*. Le dieu dit alors à *Menahole* : « Envoie un message aux hommes de Hulup et des environs, afin qu'ils viennent ici pour cette affaire. » Ils viennent tous conformément à ce qui a été dit. *Menahole* prend la parole : « Vous tous ici présents, les *je ditr* (*ceux qui* fatr, *c'est-à-dire qui apportent les prémices de la récolte d'ignames*) de Haẅiny et de Luexotr, parmi lesquels se trouve le défunt *Hembwe*. L'homme qui l'a tué est originaire de Lifou, *Pulio*. Préparons-nous à aller tuer tous les Lifou qui vivent à Qagei. Préparez-vous à les tuer aujourd'hui. » Les hommes de Hònyть et de Hulup se préparent à la guerre afin d'attaquer les Lifou à Qagei. Ils se trouvent à Wagewe et attendent que le jour vienne. À leur insu, un homme s'est échappé de leur groupe pour avertir les Lifou et leur dire que la guerre les encercle et qu'ils doivent s'enfuir. Ils se réfugient dans la brousse. Au matin, l'armée de Hulup et de Hònyть fond sur les Lifou. Ils ouvrent les maisons, qui sont vides. Les Lifou se sont réfugiés à Òhnyòtr (*au nord-est d'Ouvea*), un village entièrement peuplé d'hommes du pays de Wetr et de Lifou, et de là, ils sont retournés à Lifou, d'où ils ne sont jamais revenus jusqu'à présent. »

Traduit de l'anglais

LES REQUINS EN TANT QU'ELEMENTS COHERENTS DE LA NATURE

Certains mythes sur les requins étendent la relation avec le régime foncier au partage des accès à la mer, aux lieux où l'on déploie les filets et les nasses, ainsi qu'à la pêche en haute mer, plus aventureuse, visant les migrations annuelles du thon ou de la bonite, toujours suivies par des bancs de requins agressifs et de marsouins, plus discrets mais agiles. Ce lien entre l'Homme et la Nature est médiatisé par les membres spécifiques d'une lignée et par des bêtes ou des animaux particuliers, des plantes spéciales, voire des rochers, ou encore par la femme qui vit à l'intérieur du rocher sur lequel un dieu a uriné — il peut s'agir de Maui tikitiki (Tanna, Efate, voir Guiart 1956, 2014) — et qui se révèle ensuite enceinte. Cette médiation empêche toute tentative d'interférer avec un processus dans lequel l'Homme est à la fois spectateur et maître de techniques de survie soigneusement adaptées. Il n'y a aucun sentiment de vengeance nécessaire envers les requins. Le requin fait ce pour quoi il a été créé et peut souvent être autre chose que ce qu'il semble être, par exemple un dieu ou un ancêtre déguisé, ce qui peut être reconnu à travers le langage de son regard (Leenhardt 1947). S'ils sont capturés, ces êtres doivent être remis à la mer sans être tués.

La structure logique sous-jacente à ces rationalisations impliquait une compréhension plus avisée des problèmes environnementaux, rompant avec les biais cognitifs modernes que l'on observe aujourd'hui, notamment en ce qui concerne le risque lié aux requins (Neff et Hueter 2013). Les jeunes apprenaient à la fois à connaître les risques et à ne pas les craindre. Elle respectait une relation équilibrée avec tous les aspects de la Nature et incluait des liens établis entre certaines lignées ancestrales en tant que gardiennes d'une plante, d'un animal, d'un rocher, du vent, du soleil, de la pluie, du tonnerre ou d'une étoile, en lien avec le travail agricole organisé au fil des années. Il y a toujours une réponse aux problèmes difficiles : aller voir le « sage » (le devin) et obtenir de lui ou d'elle le prêtre compétent à consulter pour un problème. De la même manière, le devin peut tracer un chemin symbolique dans lequel le malfaiteur se retrouvera pris comme dans un filet, et son comportement ultérieur révélera sa culpabilité ainsi que la malédiction qui s'est abattue sur lui (Leenhardt 1930). La malédiction peut prendre la forme d'une attaque de requin. Cet univers imaginaire a conservé ses racines dans la vie villageoise actuelle, entretenant une situation où il existe toujours une réponse à tout problème, et où tout ce qui entoure l'Homme doit être respecté mais aussi maîtrisé pour assurer sécurité et bien-être.

Les informations et les détails concernant les requins, transmis par le biais des mythes, sont restés fiables et même spécifiques à certains environnements kanaks jusqu'à la fin du XX^{e} siècle. Les récits contiennent suffisamment de détails pour formuler des hypothèses fiables sur les espèces de requins impliquées dans chaque mythe, probablement en conséquence d'interactions réelles du quotidien ou d'événements plus rares (tels que des attaques contre des humains) dont on se souvient depuis des temps plus lointains.

En ce qui concerne les mythes évoquant l'ingestion d'une personne entière (par exemple, l'épouse du chef de Kouaoua), deux espèces peuvent atteindre une taille suffisante pour donner au moins l'impression que le requin est assez grand pour avaler un être humain adulte tout entier. La plus probable est le requin-tigre *Galeocerdo cuvier*, qui peut atteindre une longueur de 5,5 m avec une largeur de mâchoire impressionnante d'environ 50 cm pour une telle taille. Cette espèce est un prédateur apical présent en permanence dans les eaux côtières et pélagiques autour des îles du Pacifique central occidental, y compris en Nouvelle-Calédonie où elle est généralement assez insaisissable mais peut parfois être observée au sein d'agrégations à but alimentaire, par exemple sur un cadavre de baleine (Clua *et al.* 2013). L'autre espèce candidate est le requin blanc *Carcharodon carcharias*, qui peut atteindre une longueur totale supérieure à 6 m avec une largeur de mâchoire dépassant 70 cm. Cette espèce est principalement présente en Nouvelle-Calédonie de

Traduit de l'anglais

juin à novembre, mais peut être observée presque toute l'année, sauf de mars à avril, période durant laquelle on la trouve dans les eaux plus méridionales autour de la Nouvelle-Zélande (Clua et Séret 2012). Hormis une période de présence légèrement différente dans les eaux néo-calédoniennes, ces deux espèces peuvent nager dans les eaux côtières et être en mesure d'attaquer un être humain ; elles ont également pour habitude d'effectuer de longs déplacements d'une île à l'autre, ce qui rend leur comportement cohérent avec le rôle interinsulaire des requins décrit dans certains mythes.

Les données historiques disponibles antérieures aux années 1990 concernant les attaques mortelles sur des humains en Nouvelle-Calédonie ne permettent pas d'identifier de manière fiable les espèces impliquées. Des attaques mortelles plus récentes, qui ont été minutieusement documentées, montrent qu'un requin blanc était responsable d'une attaque mortelle contre une femme sur la plage de Luengoni (Lifou) en 2007 (Clua et Séret 2010) et d'une autre attaque mortelle contre un jeune surfeur près de Bourail (Grande Terre) en 2009 (Clua et Reid 2013), tandis qu'un requin-tigre était responsable d'une attaque mortelle contre un jeune kitesurfeur au passage de Kendec, près de Koumac (Grande Terre), en 2011 (Clua *et al.* 2014). En ce qui concerne les mythes impliquant de grands requins, cependant, les détails permettent rarement de déterminer de quelle espèce il s'agit, sauf dans certains cas où une couleur blanche est mentionnée, ce qui penche en faveur du requin blanc. Cette distinction n'est en réalité pas importante, car l'intérêt principal de ces mythes réside dans la sensibilisation des personnes, en particulier des jeunes, au risque d'être attaqué par un grand requin lorsqu'elles se trouvent en mer.

DES REQUINS REELS POUR DES MYTHES CONVAINCANTS

L'ancrage des mythes sur les requins dans l'environnement réel des Kanaks est d'autant plus significatif lorsque certains mythes mentionnent un habitat côtier spécifique, comme les rivières et les embouchures de rivières fréquentes autour de la Grande Terre en Nouvelle-Calédonie. Un mythe particulier aborde ce concept : il s'agit de l'« Histoire du requin de l'embouchure de la rivière » :

> Il est devenu le *tēija* de la ligne de descente de l'embouchure de la rivière car, lorsqu'un homme meurt, son souffle[i] descend dans l'eau et pénètre à l'intérieur du requin. Ce requin est un dieu, il vit dans l'eau à l'endroit appelé *Gapilowa*[ii]. Cet endroit fait l'objet de prières et de sacrifices de la part des anciens. Ils plongent et apportent des ignames au fond et, lorsqu'ils remontent, les poissons meurent. Les poissons constituent leur nourriture d'appoint lors des festins, lorsqu'ils en ont. C'est pourquoi on dit que le requin est le *tēija* du *Gorode* et du *Pwêrêiriwê*. À ce sujet, une autre légende raconte que le requin remonte à la surface et crache du sang dans la rivière, de sorte qu'un homme peut tomber malade et que le requin le dévore ; et s'il manque de respect envers un tapu, il est dévoré par le requin, comme le ferait le *tēija* dans toute lignée descendante (*Texte du pasteur Philippe Gorode, recueilli par Jean Guiart, traduit de la langue tonale paici par Jean-Claude Rivierre en 1979*).

La plupart des requins sont des animaux marins incapables de survivre en eau douce. On ne trouverait donc jamais de requins tigres ni de requins blancs à l'embouchure des rivières, où la dilution de l'eau de mer est importante, et encore moins dans une rivière elle-même. Le requin-bouledogue *Carcharhinus leucas* est en revanche l'un des rares requins euryhalins capables d'adapter sa physiologie à l'eau douce. Les femelles adultes de cette espèce utilisent les

Traduit de l'anglais

embouchures des rivières pour mettre bas, et cette espèce est (très) présente en Nouvelle-Calédonie (Werry et Clua 2013). Autre fait convaincant concernant l'implication de cette espèce spécifique dans les morsures d'humains dans les rivières de Nouvelle-Calédonie : les requins-bouledogues constituent la troisième espèce la plus fréquemment impliquée dans des attaques mortelles contre des humains à travers le monde. On peut donc penser que le mythe décrit ci-dessus s'appuie sur des faits réels d'attaques d'humains par des requins-taureaux, avec ces «crachats de sang» mentionnés dans le mythe, tels qu'on peut en être témoin lors d'une attaque.

Quelle que soit l'espèce, les requins étaient sans aucun doute plus nombreux dans les eaux côtières mélanésiennes par le passé, avec des interactions plus fréquentes avec les humains, ce qui contribue à expliquer leur place importante dans le monde surnaturel, en tant que sorte de miroir du monde naturel. Cependant, la forte densité de ces animaux dans le milieu marin et les occasions accrues de rencontres avec les humains ne sont peut-être pas la seule explication à une représentation aussi répandue des requins dans l'univers mythique mélanésien et, plus généralement, dans d'autres régions insulaires du Pacifique.

D'un point de vue biologique, les requins peuvent se reproduire selon trois modes différents : ils peuvent être ovipares (pondant des œufs comme le font de nombreux poissons marins), ovovivipares (produisant des œufs qui restent dans l'utérus de la femelle où ils éclosent, donnant naissance à des embryons qui continueront à se développer pendant un certain temps à l'intérieur de l'utérus avant d'être expulsés) et également vivipares (les embryons étant nourris par un cordon ombilical dans l'utérus de la femelle, puis naissant une fois leur développement achevé) . La découverte éventuelle de fœtus de requins dotés de cordons ombilicaux dans le ventre de femelles vivipares capturées (comme les requins bouledogues, par exemple), exactement comme les fœtus se développent chez les femmes enceintes, viendrait en effet étayer l'idée que les requins sont plus proches des humains que la plupart des autres poissons qui pondent des œufs (comme les oiseaux). Les deux autres grandes espèces de requins mentionnées, le requin tigre et le requin blanc, sont ovovivipares et ne possèdent pas de cordons ombilicaux, mais elles donnent néanmoins naissance à de minuscules petits, à l'instar de la reproduction humaine. Notre hypothèse est que tous ces éléments ont favorisé l'intégration des requins dans les mythes aux côtés des humains, avec des références fréquentes à des mutations du statut de requin à celui d'humain et vice versa.

L'importance accordée aux requins dans l'univers mythique se traduit également par des images et des représentations matérielles qui aident à identifier davantage les espèces présentes dans la vie quotidienne et les croyances des Kanaks. L'une des meilleures indications en est la sculpture, notamment celles comportant des dents de requin, qui diffèrent plus ou moins significativement d'une espèce à l'autre. Étonnamment, l'art matériel de la Mélanésie ne fait pas souvent figurer les requins, du moins beaucoup moins souvent que dans d'autres régions d'Océanie centrale ou orientale. Par exemple, en se basant sur l'analyse d'armes fabriquées à partir de dents de requin, Drew et al. (2013) ont montré que deux espèces de requins, le requin à queue tachetée (*Carcharhinus sorrah*) et le requin sombre (*C. obscurus*), étaient présentes dans les îles Gilbert (Kiribati) au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, mais n'ont été mentionnées dans aucune source historique ni dans aucune étude ichtyologique contemporaine de la région.

En Polynésie, le requin bleu (*Prionace glauca*), une espèce pélagique vivant dans les eaux libres de l'océan loin des côtes, joue un rôle central dans les mythes (voir le « culte du requin » chez Ellis, 1972). Cet animal n'est en réalité jamais nommé et est hautement respecté en tant que serviteur des dieux. Il est redouté comme l'une des espèces impliquées dans les attaques contre des groupes humains lors de naufrages ou de batailles navales en haute mer. Les requins bleus ne sont en réalité pas de très grands requins (longueur totale < 4 m), mais on les rencontre souvent en bancs pouvant assez facilement se livrer à des « frénésies alimentaires[iii] » en présence d'un stimulus

Traduit de l'anglais

alimentaire, tel qu'une foule en proie à la panique. D'un point de vue anatomique, les requins bleus se caractérisent par un corps élancé et un museau fin et long, ce qui facilite leur identification dans les représentations matérielles ou les dessins, comme Te ma'o Purotu, le requin bleu de Ta'aroa (Torrente et al. 2018).

Cependant, à notre connaissance, la mythologie mélanésienne et ses représentations matérielles ne font pas mention des requins bleus. L'absence de cette espèce dans les mythes mélanésiens constitue en réalité un indice supplémentaire des liens étroits qui unissent l'environnement et le contenu de la mythologie. Les requins bleus sont présents dans les eaux du Pacifique occidental, mais il semble évident que les Kanaks vivant sur de grandes îles (l'une abritant le plus grand lagon fermé au monde en Nouvelle-Calédonie et une autre reliant les îles Salomon aux îles Bismarck), et n'ayant qu'une courte distance à parcourir en bateau pour rejoindre l'île voisine, avaient peu d'occasions d'interagir avec les requins bleus, contrairement aux navigateurs polynésiens en haute mer. Cela expliquerait la présence pertinente de requins bouledogues dans les mythes mélanésiens (plutôt que de requins bleus).

PERCEPTIONS DES REQUINS CHEZ LES KANAKS : CONCLUSION

Comme décrit ci-dessus, les requins, en tant qu'animaux mythiques, peuvent jouer le rôle de vengeurs et de justiciers, de véhicules pour les vivants ou les morts, et d'alliés ou d'ennemis dans les guerres. Leur rôle de tueurs potentiels d'Hommes n'est jamais négligé. Cependant, dans la mythologie mélanésienne, lorsque des humains sont attaqués ou tués, c'est toujours pour une raison concrète : la victime a enfreint une règle ou un tabou, était l'ennemie de personnes placées sous la protection des requins, ou bien cet événement a permis à une femme enceinte d'atteindre un nouveau territoire, etc. Dans les mythes, les requins ne sont jamais de simples prédateurs tuant des êtres humains pour se nourrir, et encore moins de manière aléatoire. Que la justification métaphysique soit arbitraire ou non, cette perception reste sereine et respectueuse.

Une telle perception aide les Kanaks à vivre dans une harmonie remarquable avec leur environnement, sans craintes irrationnelles face aux risques naturels. Cette perception reste dominante encore aujourd'hui et contraste fortement avec le comportement des Européens confrontés à un incident impliquant un requin, qu'il s'agisse de Néo-Calédoniens de souche ou de Blancs de passage (tous de type caucasien). Les récentes attaques de requins en témoignent, en particulier l'attaque mortelle survenue à Bourail en 2009. À la suite du décès d'un jeune surfeur de type caucasien (Clua et Reid 2013), un groupe d'Européens a lancé une campagne d'abattage contre les requins. Plus récemment, en mai 2019, une morsure ayant failli être mortelle a été infligée à un enfant de 10 ans à Nouméa (Province du Sud), suivie quelques jours plus tard par une morsure mortelle sur un pêcheur de 50 ans près de l'île de Belep (Province du Nord). Alors que la population majoritairement mélanésienne du Nord a accepté ce décès avec un certain fatalisme assumé, un climat de crise s'est installé dans la capitale, principalement peuplée de personnes de type caucasien, ce qui a donné lieu à une campagne d'abattage aveugle des requins (DNC 2019).

Logiquement, aucun Mélanésien n'a été impliqué dans aucune de ces campagnes d'abattage. Malgré le caractère tragique de l'accident, vivement ressenti par tous, les Kanaks, dans le cas du décès survenu à Bourail, ont soupçonné qu'un requin avait été envoyé pour punir les hommes blancs d'avoir confisqué le site tabou voisin de « La roche percée » (J. Guiart, obs. pers. Obsv.). On peut percevoir ce même type de « fatalisme positif » dans toutes les attaques de requins en Nouvelle-Calédonie, d'après les informations dont nous disposons sur le sujet. Un cas intéressant s'est produit en février 2011 lorsqu'un Kanak de 21 ans a été gravement mordu au bras gauche par un requin de récif gris (*Carcharhinus amblyrhynchos*) alors qu'il pratiquait la pêche

Traduit de l'anglais

sous-marine avec son cousin sur la côte nord d'Ouvea (îles Loyauté), la partie de l'atoll exposée à la haute mer (Jublier et Clua 2018). Après son transfert à l'hôpital de Nouméa, nous avons eu l'occasion de l'interviewer. Les médias locaux avaient tenté, comme à leur habitude, d'adopter une approche sensationnaliste de l'événement afin de démontrer une nouvelle fois la nature féroce et malfaisante des requins. Néanmoins, le pêcheur n'est pas tombé dans le piège journalistique, affirmant qu'« il est normal d'interagir avec des requins lorsqu'on pratique la pêche sous-marine et que l'on blesse des poissons à Ouvea, et qu'il n'éprouvait aucune rancœur envers le requin qui l'avait attaqué ».

L'approche des insulaires vis-à-vis de l'environnement naturel, y compris des risques naturels, pourrait constituer un modèle inspirant à l'heure actuelle, alors que le développement durable de la Terre est de plus en plus reconnu comme essentiel pour l'avenir de l'humanité. Nunn et Pastorizo (2007) ont montré à quel point l'étude des mythes pouvait contribuer à la compréhension et à l'évaluation des risques géologiques dans certaines régions du Pacifique, comme les Îles Salomon. Dans le même esprit, nous pensons que la prise en compte des mythes mélanésiens et de leur contenu pourrait nous aider à mieux comprendre le niveau réel de danger que représentent les requins. Interrogée sur la relation des Kanaks avec la nature, une jeune femme kanak de 21 ans a déclaré : « Nous venons de la Nature, nous venons d'un rocher, nous venons d'un lézard, nous venons d'un arbre, et c'est ce qui fait notre culture… c'est ce qui fait notre identité» (Voir Horowitz 2001).

Adhérer aveuglément et sans réserve à une vision aussi spécifique et extrême des origines de l'Homme ne fait pas partie de la culture mélanésienne. Les requins, les lézards et d'autres éléments naturels sont appelés « Grand-père » à titre honorifique. Cela ne signifie pas pour autant une quelconque descendance d'un dieu-requin, à moins qu'un mythe strictement localisé ne le précise expressément. Cela pourrait simplement signifier le plaisir de taquiner un Français.

Il s'agit de considérer que les êtres humains font simplement partie de l'écosystème global dans lequel ils vivent, avec le devoir de gérer leur part de celui-ci de manière durable et avisée. Ce concept a toujours été au cœur de la perception qu'ont les Kanaks de leur monde.

[i] « Souffle » est le concept kanak. La traduction européenne systématique par « esprit » ou « âme » n'a aucun sens dans la tradition mélanésienne et kanak.
[ii] Il s'agit du site du requin du *Gopwea* à *Neweta*.
[iii] Voir la définition du phénomène dans Clua *et al.* (2013)

Traduit de l'anglais

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALLEN, J., et J.P. WHITE. 1989. The Lapita homeland: some new data and an interpretation. *The Journal of the Polynesian Society* 98 (2) : 129-146.

BALLARD, C. 2020. Le lézard dans le volcan : récits de l'éruption du Kuwae. *The Contemporary Pacific* 32(1), 98-123.

BATESON, G. 1932. Structure sociale du peuple Iatmül de la rivière Sepik (conclusion). *Oceania 2*(4), 401-453.1934. *Naven, Étude des problèmes soulevés par une image composite de la culture d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Cambridge University Press, Cambridge.

BENCHLEY, P. 1974. *Les Dents de la mer*. Londres.

CLIFFORD, J. 1982. *Personne et mythe : Maurice Leenhardt dans le monde mélanésien*, pp. 107–27. Berkeley : University of California Press.

CLUA, E. et B. SERET 2010. Attaque mortelle et non provoquée par un grand requin blanc (*Carcharodon carcharias*) sur l'île de Lifou (Îles de la Loyauté, Nouvelle-Calédonie, Pacifique Sud). *American Journal of Forensic Medicine and Pathology* 31 (3) : 281-286.

_____ 2012. *La Nouvelle-Calédonie, lieu d'hivernage potentiel pour le grand requin blanc* (*Carcharodon carcharias*). *Dans* : Domeier ML (éd.). *Global Perspectives on the Biology and Life History of the Great White Shark*, CRC Press, Boca Raton, FL. p. 341-351.

CLUA, E. et D. REID. 2013. Caractéristiques et motivation d'une attaque mortelle par un jeune requin blanc, *Carcharodon carcharias*, sur un jeune surfeur en Nouvelle-Calédonie (Pacifique Sud). *Journal of Forensic and Legal Medicine*. DOI : 10.1016/j.jflm.2013.03.009.

CLUA, E., T. READ, C. CHAUVET, J. WERRY et Y. S. LEE. 2013. Modèles comportementaux d'un groupe de requins-tigres (*Galeocerdo cuvier*) se nourrissant d'une carcasse de baleine dans la baie de Prony, en Nouvelle-Calédonie. *Marine and Freshwater Physiology and Behaviour*. DOI : 10.1080/10236244. 2013.773127

CLUA, E., P.M. BESCOND et D. REID. 2014. Attaque mortelle d'un jeune requin-tigre, *Galeocerdo cuvier*, sur un jeune kitesurfeur de sexe masculin dans un passage de récif en Nouvelle-Calédonie (Pacifique Sud). *Journal of Forensic and Legal Medicine*. DOI : 10.1016/j.jflm.2014.04.005.

CLUA, E. et J. GUIART 2015. *Requins en Océanie : éco-anthropologie d'un prédateur marin*. Éd. Te Pito O Te Fenua. 2e édition. Papeete. 230 p. + 105 illustrations.

DENNESS, C. 2019. *Sharks: A History of Fear in Australia*. Affirm Press.

DNC, 2019. Un plan d'abattage mis en place à Nouméa. https://www.dnc.nc/un-plan-dabattage-mis-en-place-a-noumea/ consulté le 15/04/2020.

Dobson, J. 2006. Les requins, le tourisme de découverte de la faune sauvage et la réglementation étatique. *Tourism in Marine Environment* 3(1) : 15–23.

DREW, J., C. PHILLIP et M.W. WESTNEAT. 2013. Les armes à dents de requin du XIXe siècle reflètent l'évolution des baselines au sein des assemblages de prédateurs du Pacifique central. *PLoS ONE* 8(4) : e59855. doi : 10.1371/journal.pone.0059855.

ELKIN, A. 1940. *L'aborigène australien, comment le comprendre*, Sydney.

ELLIS, W. 1972. À la recherche de la Polynésie d'autrefois, *Société des Océanistes*, n° 25, Musée de l'Homme, Paris, 2 vol.

FERRETTI, F., S. JORGENSEN, T.K. CHAPPLE, G. DE LEO et F. MICHELI 2015. Concilier la conservation des prédateurs et la sécurité publique. *Frontiers in Ecology and the* Environment, 13(8), 412-417.

FIRTH, R. 1981. Figuration et symbolisme dans la pêche et l'utilisation du poisson à Tikopia. *Journal de la Société des océanistes* n° 72-73, tome 37.

GUIART, J. 1956. *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna (Nouvelles-Hébrides)*, Société des Océanistes, Paris (Un manuscrit remanié et réécrit, accompagné d'une analyse critique de la littérature récente et contenant toutes les informations enregistrées, en anglais, est disponible gratuitement sur le site Web <http://www.jeanguiart.org>).

_____1964, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Institut d'Ethnologie, Paris. (réécrit et réédité en partie en 1992). Disponible gratuitement sur le site Web <http://www.jeanguiart.org>.

_____1968, *Des multiples niveaux de signification du mythe*. Archives de sociologie des religions, 55-71.

_____1987, *La mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Société des Océanistes, Paris.

Traduction anglais

_____1992, *Progress and Regress in New Caledonia A Personal Reflection*. The Journal of Pacific History, 27(1), 3-28.
_____2003, *Et le masque sortit de la mer, Les pays canaques anciens, de Hienghène à Temala, Gomen et Koumac*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
_____2011, *Malekula, l'explosion culturelle*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa et Papeete.
_____2013, *Cultures on the edge, Caught unwittingly between the white man's concepts of Melanesia versus Polynesia*, Te Pito o te Fenua, Papeete. Disponible gratuitement sur le site Web <http://www.jeanguiart.org>.
_____2014, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides*. Société des Océanistes.
_____2015, *Structure of Chieftainship in Southern Melanesia*, Le Rocher à la Voile, Nouméa et Papeete (il s'agit d'une réécriture, et non d'une traduction). Deux tomes : I. Nouvelle-Calédonie, II. Les îles Loyauté. Disponible gratuitement sur le site Web <http://www.jeanguiart.org>.
HEITHAUS, M.R., A. FRID, A.J. WIRSING et B. WORM. 2008. Prédiction des conséquences écologiques du déclin des grands prédateurs marins. *Trends in Ecology & Evolution* 23(4) : 202-210.
HENRY, T. 1962. Tahiti aux temps anciens, *Société des Océanistes*, n° 1, Musée de l'Homme, Paris.
HOBSON, E.S. et E.H. CHAVE 1990. *Hawaiian reef animals*. University of Hawaii Press.
HOROWITZ, L.S. 2001. Perceptions de la nature et réactions face à la dégradation de l'environnement en Nouvelle-Calédonie. *Ethnology* 237-250.
JUBLIER, N., et E.E. CLUA 2018. Estimation de la taille du requin gris de récif (Carcharhinus amblyrhynchos) à partir des marques de dents sur des blessures humaines. *Journal of forensic sciences*, *63*(5), 1561-1567.
KIRCH, P.V., 2017. *Sur la route des vents : une histoire archéologique des îles du Pacifique avant le contact avec les Européens*. Univ of California Press.
LEENHART, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne,* Institut d'Ethnologie, Paris.
_____1932, *Documents néo-calédoniens*, Institut d'ethnologie, Paris.
_____1947, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
MALINOWSKI, B. 1926. *Myth in primitive society*. Kegan Paul, Londres, 29.
NAMUNU, R.S. 1996. Le culte chrétien et la vision mélanésienne du cosmos. *Melanesian Journal of Theology* 12-1.
NEFF, C., et R. Hueter 2013. Science, politique et discours public sur les « attaques » de requins : une proposition de reclassification des interactions entre l'homme et les requins. *Journal of environmental studies and sciences 3*(1), 65-73.
NUNN, P.D., et R. PASTORIZO 2007. Histoires géologiques et risques géologiques potentiels des îles du Pacifique à la lumière des mythes. *Geological Society, Londres, Publications spéciales* 273(1), 143-163.
OLIVER, D. 1949. *Le régime foncier dans le nord-est de Siuai, au sud de Bougainville*, Peabody Museum Papers vol. 29 n° 4, Cambridge, Mass., 97 p.
PANOCH, R., et E.L. PEARSON 2017. Les humains et les requins : faire évoluer les perceptions du public et surmonter la peur pour faciliter la conservation des requins. *Society & Animals 25*(1), 57-76.
TOREN, C. 1994. Tout va par paires, sinon les requins mordront : la nature antithétique de la chefferie fidjienne. *Oceania* 64(3), 197-216.

Traduit de l'anglais

TORRENTE, F., T. BAMBRIDGE, S. PLANES, J. GUIART et E.G. CLUA 2018. Les « dévoreurs de la mer » et les « dévoreurs de la terre » : les croyances sur les requins peuvent-elles faciliter leur conservation ? *Human Ecology* 46(5), 717-726.

VAN HEEKEREN, D. 2004. « Ne le dites pas au crocodile » : une vision existentialiste du mythe mélanésien. *Critique of anthropology* 24(4), 430-454.

WERRY, J. et E. CLUA. 2013. Utilisation différentielle des habitats par les requins-taureaux adultes, *Carcharhinus leucas*, dans le Grand Lagon de Nouvelle-Calédonie. *Aquatic Living Resources* DOI : 10.1051/alr/2013063.

WEATHERBEE, B.M., C. G. LOWE et G. L. CROW. 1994. Bilan des mesures de gestion des requins à Hawaï et recommandations pour les recherches futures. *Pacific Science* 48(2) : 95-115.

Traduit de l'anglais