

De la souveraineté perdue à la souveraineté retrouvée : voyage vers l'avenir sur le dos des baleines

Natacha GAGNÉ *

Résumé : Chez les Māori de Nouvelle-Zélande, les *tohorā* (« baleines ») tiennent une place centrale dans leur vision du monde : accompagnant ou guidant la pirogue des ancêtres vers Aotearoa ; engendrées par les dieux ou étant leur animal de compagnie ; apparaissant dans l'ornementation de maisons ancestrales sur les *marae* (« centres cérémoniels ») et laissant leur empreinte dans le paysage. Un lien est souvent établi entre les animaux gardiens et la chefferie, lieu du pouvoir politique. Ce lien ressort de certaines œuvres littéraires récentes écrites dans un contexte de décolonisation et apparaît une clé importante en vue de la reproduction sociale du groupe et de son affirmation politique face à l'État et à la société dominante. Cet article présente une analyse anthropologique de la nouvelle « The Whale » (1972) et du roman *The Whale Rider* (1987) du māori Witi Ihimaera et revient sur un texte d'Éric Schwimmer sur les animaux gardiens des Māori dans lequel il offrait une réflexion sur le concept de *mana* (« pouvoir spirituel, autorité, prestige, statut ») chez les Māori.

Mots-clés : Māori, Witi Ihimaera, Éric Schwimmer, baleine, animaux gardiens, *mana*

Chez les Māori de Nouvelle-Zélande tout comme chez leurs cousins océaniens, l'« univers comprend, en plus des humains, les animaux et les plantes, car dans la mythologie [māori] toutes les espèces naturelles ont été créées au même moment et sont liées par une parenté universelle, dont font partie les orages du ciel, les

* Natacha Gagné est professeure agrégée au Département d'anthropologie de l'Université Laval à Québec.

monstres marins, les racines souterraines » (Schwimmer, 1992 : 60). Dans certaines tribus¹ māori, les relations aux *tohorā* (« baleines ») sont fondatrices. Les histoires orales et l'iconographie racontent comment elles accompagnèrent la pirogue des ancêtres vers Aotearoa (Nouvelle-Zélande) ou comment certains ancêtres les chevauchèrent depuis Hawaiki, la terre (mythique) ancestrale, jusqu'aux côtes néo-zélandaises. Les baleines apparaissent souvent dans l'ornementation des maisons ancestrales construites sur les *marae* (lieux de rassemblement traditionnels māori et centres cérémoniels) comme membres des *whakapapa* (« généalogies ») et ont laissé leur empreinte dans le paysage.

J'explorerai ici l'idée rencontrée dans certaines aires tribales selon laquelle les baleines, du moins certains individus particuliers au sein de l'espèce, sont vues comme source de *mana*, c'est-à-dire de pouvoir spirituel, d'autorité étroitement liée à la chefferie², lequel est vital pour assurer la transmission et la survie. Ce faisant, je montrerai que la reproduction sociale du groupe et son affirmation politique par rapport à l'autorité de l'État et à la société dominante dépendent des processus de renouvellement des liens avec les animaux gardiens, et donc avec les dieux qui peuplent les généalogies, c'est-à-dire d'une réactualisation de l'univers de sens hérité des ancêtres. Je m'attarderai à cette idée à travers une analyse anthropologique de la nouvelle « The Whale » (1972) et du roman *The Whale Rider* (1987) de Witi Ihimaera, écrivain prolifique de renommée internationale, connu comme étant le premier Māori à avoir publié un recueil de nouvelles, *Pounamu, Pounamu*, en 1972, dont est issue « The Whale », et un roman, *Tangi*, en 1973. Son roman *The Whale Rider*, d'abord publié en 1987, fut porté au grand écran en 2002 sous le titre *Whale Rider*³ par la réalisatrice néo-

¹ Le terme *tribu* renvoie ici au concept māori « *iwi* » qui correspond, dans la structure sociale traditionnelle, à des groupes sociopolitiques définis en vertu de la filiation de leurs membres avec un ancêtre commun. Pour plus de détails sur la structure sociale māori et ses changements depuis la colonisation, voir, entre autres, Ballara (1998), Metge (1995), Schwimmer (1990), Sissons (2004), Webster (1975, 1998, 2002), Van Meijl (2003).

² Sur la place de la chefferie aujourd'hui et les transformations du leadership māori depuis l'époque coloniale, voir, entre autres, Katene (2013), Mahuika (1975), Metge (1976), Winiata (1967), Van Meijl (1997).

³ Il existe des différences importantes entre le roman et le film. J'y reviendrai. Il faut aussi noter qu'il existe plusieurs éditions du roman *The Whale Rider*. Celle

zélandaise Niki Caro. Le film a remporté de nombreux prix à l'international. En français, il est apparu sur nos écrans sous le titre *La légende des baleines* au Québec et *Pai* en France. Cet article cherche également à montrer ce qu'une œuvre littéraire peut nous apprendre sur une société, et donc contribuer à l'analyse anthropologique, mais également comment le contexte social et politique agit sur les représentations de ses membres et leur expression à travers la littérature⁴.

La baleine se meurt et le *mana* déserte l'être humain

La nouvelle « The Whale » fut publiée au tout début d'une intense période de prise de conscience par les Māori de leur situation après presque 150 ans de colonisation, ce qui les conduira à un vaste mouvement de revendication de leurs droits et de renouveau culturel. Dans cette nouvelle, l'écrivain décrit la dernière visite d'un *kaumatua* (« aîné »), le dernier de sa génération, conscient de sa mort prochaine, à la maison ancestrale construite sur son *marae*⁵, « the only thing remaining in his dying world »,

sur laquelle se base la présente analyse est l'édition originale néo-zélandaise parue en 1987. En 1995, une traduction en langue māori du roman, réalisée par Timoti Karetu, fut publiée en Nouvelle-Zélande sous le titre *Te Kaieke Tohorā* (Ihimaera, 1995). En 2003, en lien avec la promotion à l'international du film *Whale Rider*, une édition américaine fut publiée sous le titre original (Caro, 2003). Cette édition a subi plusieurs adaptations par rapport à l'édition originale. Allen (2012 : 183–184) résume ainsi les principaux changements : l'auteur a traduit en anglais plusieurs des passages qui apparaissaient uniquement en langue māori ; plusieurs mots māori ont été retirés du texte ; ceux qui restent ont été placés en italiques dans le respect des conventions américaines concernant les mots « étrangers » ; un glossaire fut ajouté afin de donner la traduction en anglais des 86 mots et expressions en māori restant dans le texte et l'orthographe de l'anglais néo-zélandais (britannique) fut remplacé par l'orthographe de l'anglais américain. Voir Allen (2012 : 184–192) pour une discussion des différents effets créés par les changements introduits dans chaque version, en particulier pour ce qui est de l'emploi spécifique à chaque version des langues māori et anglaise. De façon à rendre justice à la richesse de la version de 1987, sauf à quelques exceptions, je reproduirai les extraits dans les langues originales, mais je fournirai des traductions approximatives pour les mots en māori.

⁴ Pour connaître plus largement ma perspective sur l'intérêt de la littérature pour l'anthropologie, voir Gagné (2010).

⁵ Le *marae* est le lieu traditionnel de rassemblement des Māori. C'est un site cérémoniel dédié à la pratique de rituels, ainsi qu'à des activités

nous dit le narrateur (Ihimaera, 1972 : 115). « This meeting house has been his heart, his strength. [...] In this place lie his family and memories » (Ihimaera, 1972 : 115). Dans la maison, c'est-à-dire dans le ventre de l'ancêtre⁶, entouré des sculptures et photos représentant tous ceux – divinités, parents décédés, éléments et animaux – qui peuplent la généalogie⁷ de sa tribu, l'aîné se désespère de l'état de déliquescence de la langue, de la culture et de la société māori.

The Maori language has almost gone from this whanau
[famille étendue]. The respect for Maori customs and

socioculturelles. Ce lieu incarne le lien à la terre et aux ancêtres qui y vécurent. Traditionnellement, les *marae* étaient situés sur les terres familiales et tribales, à proximité de l'endroit où reposent les défunts. Chaque *marae* consiste en une cour cérémonielle – le *marae atea* – et un ensemble de bâtiments dont une maison de rassemblement, la *wharehūi* ou « grosse maison », une cuisine et une salle à manger. Un *marae* est équipé pour recevoir et loger des visiteurs et est donc doté de toilettes et de douches. Il peut aussi comprendre d'autres bâtiments comme un dortoir, une église et une école. On retrouve aussi souvent un cimetière à proximité. L'ensemble est habituellement clôturé. Pour plus de détails sur les *marae*, voir, entre autres, Allen (2002), Gagné (2013), Tauroa et Tauroa (1986), Salmond (1975).

⁶ La maison de rassemblement (*wharehūi*), aussi appelée « grosse maison » (*wharehūi*) ou « maison ancestrale » (*whare tipuna*), est habituellement nommée d'après un ancêtre. Dès lors, non seulement la maison représente l'ancêtre – le faitage étant sa colonne vertébrale et les chevrons, ses côtes –, elle l'incarne. La maison est donc considérée comme un être vivant et dans les discours cérémoniels, on s'adresse à elle en utilisant un pronom personnel. Si la maison est sculptée ou peinte, toutes les formes représentent des figures ancestrales importantes. Ainsi, la maison ancestrale est « an architectural history book of the people concerned » (Salmond, 1975 : 39 ; voir aussi Ihimaera, 1972 : 117). À l'intérieur de la maison, on est protégé par ses ancêtres et par les dieux.

⁷ Les relations généalogiques sont enseignées et transmises à travers une série d'événements qui expliquent comment les relations furent établies (Waymouth, 2003). Ces histoires donnent des indications sur les principes organisationnels devant être transmis d'une génération à l'autre, de façon à maintenir les relations entre les familles, les personnes, les ancêtres, le monde naturel et les êtres et entités surnaturels. Comme l'explique Carter, le *whakapapa* (« généalogie ») fait partie d'un « système de connaissance intégré » (2003 : 13) concernant l'articulation d'un ensemble de relations entre trois mondes de connaissance : *whakapapa atuātanga* (« le monde spirituel »), *whakapapa tīpuna* (« le monde humain ou ancestral ») et *whakapapa pūtaiao* (« le monde naturel »). Tous les *whakapapa* interagissent de diverses façons et les interactions prennent la forme de relations entre « familles » (Waymouth, 2003).

Maori tapu [restrictions religieuses, liées au domaine du sacré], that too was disappearing. No more did people take their shoes off before coming into this meeting house. The floor is scuffed with shoe-marks. The tukutuku work [treillis décoratif fait à partir d'osier teint tressé sur de minces baguettes de bois ; forme d'art distinctive qui décore l'intérieur des maisons ancestrales] is pitted with cigarette burns. And even the gods and tipuna [ancêtres], they have been defaced. [...]

This meeting house, it had once been noble. Now, the red ochre is peeling from the carvings. [...] And the floor is stained with the pirau, the beer, for even that has been brought into this meeting house.

So too have the Maori fallen from nobility. They do not come to this meeting house with respect, nor with aroha [amour infini]. They look with blind eyes at the carvings and do not see the beauty and strength of spirit which is etched in every whorl, every bold and sweeping spiral.

[...] The young grow apart from each other. They look with shame at their meeting house and this village because it is decaying. [...] This is why the manawa [cœur] beats so loud with agony, that is why this meeting house is dying. When Maori aroha [amour infini] dies when the Maori walks away into another life, the meeting house weeps... . (Ihimaera, 1972 : 118–119).

Dans un soupir, le vieux *kaumatua* se remémore le jour où il discuta dans la maison ancestrale avec Hera, une des seules de ses *mokopuna* (« petits-enfants ») à être intéressée par les Māori du passé. Il se rappelle lui avoir parlé de ceux qui vinrent avant, dont l'ancêtre Paikea qui traversa l'océan à dos de baleine, laquelle s'échoua sur la plage de Whāngārā et devint une île.

En pleurs, se demandant à qui est la faute, la nuit étant tombée, il rentre finalement chez lui par le chemin de la plage. Un nuage de goélands attire alors son attention :

[...] he sees that it is a whale, stranded in the breakwater, threshing in the sand, already stripped of flesh by the falling gulls. The water is washed with red, the foam flecked with blood.

He cries out then, this kaumatua [aîné]. [...]

– *No wai te he...* Where lies the blame... the blame.
Where lies the blame, the blame
And the whale lifts a fluke of its giant tail to beat the air
with its dying agony. (Ihimaera, 1972 : 122).

La nouvelle s'arrête là. Comment interpréter cette agonie ? Un article d'Éric Schwimmer⁸, publié en 1963, intitulé « Guardian Animals of the Maori » peut nous fournir des éléments de compréhension. Éric Schwimmer (1963 : 398) explique qu'il prit conscience de l'importance des animaux gardiens en questionnant les participants à ses recherches sur la signification de la notion de « *mana* ». Les gens lui répondirent que le mot dénotait tout d'abord une qualité attribuée à « a powerful human being ; and on the other hand, an area of life where there can never be certainty, where fate (*aitua*) operates, over which the *mana*-imbued person prevails » (Schwimmer, 1963 : 398).

En plus de la référence à un chef, un leader, il trouvait là la définition qu'on retrouve dans la littérature anthropologique classique : le concept fait en premier lieu référence au pouvoir spirituel et à l'autorité (Metge, 1995 : 87 ; voir aussi Lévi-Strauss, 1950 ; Metge, 1986, 2010 ; Patterson, 1992) ; il est également

⁸ Éric (ou Erik) Schwimmer est un anthropologue qui a fait une partie importante de sa carrière à l'Université Laval (1975–1993) et dont les travaux ont porté sur les processus de décolonisation et la coexistence entre minorités et populations majoritaires. Éric Schwimmer s'est intéressé, entre autres, aux processus de décolonisation, à la coexistence et au nationalisme chez plusieurs populations : Māori, Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée, Amérindiens du Canada, Québécois, Basques. Éric Schwimmer est aussi le père de l'idée du « biculturalisme » en Nouvelle-Zélande, empruntée au sociologue américain Talcott Parsons (1965). Schwimmer a développé cette idée pour la première fois en 1968 dans l'introduction d'un livre dont il était l'éditeur et qui est maintenant reconnu comme un classique en études māori, *The Maori People in the Nineteen Sixties* (1968). Le terme commença par stimuler la discussion dans les cercles universitaires pour progressivement gagner une reconnaissance officielle au niveau de l'État au début des années 1980 (Sissons, 1995). Pour des détails sur Éric Schwimmer, voir Allen (2002, 2012), Gagné et Campeau (2008), Sissons (1995). Il semble également que ce soit après la lecture de l'essai de Bill Pearson intitulé « The Maori and Literature, 1938–1965 », publié dans Schwimmer (1968), dans lequel l'auteur déplorait l'absence d'œuvres de fiction publiées par des auteurs māori, que Witi Ihimaera s'est senti interpellé, ce qui le mena à la publication de *Pounamu, Pounamu* en 1972 (Kidman, 2012).

souvent traduit en français par prestige ou réputation. Ainsi, selon Metge (2005 : 87) :

[...] mana has a metaphysical as well as a this-worldly dimension. While they do give mana the meanings of prestige, power and authority, Maori see these attributes as secondary to and deriving from the mana of metaphysical origin. In their eyes, the prestige, power and authority that a leader commands is a consequence or product of mana in this basic sense, and is not identical with it.

Les groupes et les individus possèdent du *mana* et chaque part ou réserve de *mana* affecte ou influence le *mana* du groupe plus large puisque le *mana* est un principe commun, unitaire ou indivisible. Metge utilise une métaphore éclairante : « According to the traditional Maori understanding, mana is, like water and electricity, conceptually singular yet to be found occupying multiple locations » (2005 : 87). Les individus, en particulier les chefs, acquièrent leur part ou réserve de *mana* de diverses façons. Le *mana* est en grande partie transmis par les ancêtres, à travers la généalogie, ce qui lui donne une si grande importance : le *mana* cimenter les liens de la famille en développant la fierté et une conscience très vive des relations qui unissent chaque membre au groupe et à un héritage commun. Le *mana* peut également être acquis par contact direct avec le surnaturel, les dieux, des lieux ou des choses imbues de *mana* ou à travers des réalisations humaines. Le *mana* est pourtant associé par-dessus tout à la prise de responsabilité collective et à l'autorité exercée par une personne plutôt qu'aux exploits individuels.

Pour les participants aux recherches de Schwimmer, le mot correspondait également à une classe d'êtres divins. Ainsi, les gens utilisaient aussi le nom collectif « *mana* » pour parler de leurs animaux ou esprits gardiens. Metge (2005 : 87) atteste également de cet usage⁹. Schwimmer (1963 : 399) définit un animal gardien

⁹ Joan Metge (1930–) et Éric Schwimmer (1923–) ont tous les deux travaillé auprès de communautés de la région du Northland, soit la région s'étendant au nord d'Auckland, la métropole. Joan Metge a pris connaissance du double usage du concept de « *mana* » parmi les Māori de Kotare et Éric Schwimmer parmi les Māori de Whangaruru. Dans la plupart des autres régions tribales, les animaux gardiens sont plutôt connus sous le terme *kaitiaki* (Metge, 2005 : 87). Comme l'explique Metge, « The term 'kai-tiaki', traditionally applied to

comme une divinité qui aurait pris possession d'un membre spécifique d'une espèce animale, rendant cet individu *tapu*. Est *tapu* tout ce qui relève du domaine du sacré, ce qui est entouré de restrictions religieuses. Le domaine du sacré relève de ce qui est inaccessible : il se situe hors de son contrôle. Le domaine du *tapu* est opposé, tout en étant complémentaire, à ce qui relève du domaine du *noa*, c'est-à-dire de ce qui est commun, ordinaire, libre de contraintes religieuses, sous son propre pouvoir (pour plus de détails, voir Metge, 1976 ; voir aussi Gagné, 2013 : 91–93). Les personnes, les lieux, les objets, les actions peuvent être décrits comme *tapu* ou *noa* (Metge, 1976 : 58–59 ; Salmond, 1975 : 42). Les deux principes possèdent une valeur ou des aspects positifs et négatifs. Les deux étant reliés, quand l'un possède une valeur positive, l'autre possède une valeur négative et vice-versa. Voici l'explication de Metge (1976 : 60) :

Where *tapu* implies the presence of supernatural power (whether good or evil) and attracts attention and respect, *noa* implies the absence of such power and attracts neither attention nor respect. On these counts *noa* has negative value while *tapu* is positive. But *tapu* also stands for danger, restrictions on freedom of action, and anxious introspection to detect slips. *Noa* on the other hand is safety, freedom from restriction, and relaxed, out-going warmth. On these counts it is *tapu* that has negative value and *noa* that is positive.

Durie (1999 : 357) discute des « lois du *tapu* » comme ayant une fonction de contrôle social. Se basant sur Hiroa (1949), il explique que des activités ou des lieux dangereux peuvent être déclarés *tapu* de façon à éviter les accidents, les catastrophes, les malheurs. Ceci souligne l'importance d'un autre principe important ordonnant les mondes māori, celui de *utu*, soit le principe de réciprocité qui prévoit un retour, bon ou mauvais, pour quelque chose donnée (Metge, 1995, 2002). Ce principe peut également revêtir une valeur positive ou une valeur négative, selon les contextes (Metge, 2002).

'spiritual guardians', has had its meaning extended in recent years to include human guardians of resources » (2005 : 89). Ainsi, Smith explique que « Kaitiaki est le terme [m]āori pour désigner le "gardien" et, dans un sens large, la personne qui prend la responsabilité du soin et de la protection des enfants, des objets précieux, des sites naturels et des bâtiments » (2011b : 146).

Si on se penche sur son aspect négatif, une personne ou un groupe peut avoir à assumer des sanctions en provenance du monde surnaturel ou des ancêtres s'il enfreint une règle relative au *tapu*, agit en désaccord avec les *tikanga* (« coutumes, traditions »), ne rend pas les *koha* (« cadeaux, présents ») ou dons qui lui ont été offerts, les services qui lui ont été rendus. Des malchances peuvent alors arriver : certaines relations seront rompues, le groupe souffrira d'une perte de réputation – et de *mana* –, quelqu'un contractera une maladie ou sera victime d'un accident. Metge insiste d'ailleurs sur l'étroite relation entre le principe de *utu* et celui de *mana* :

[...] pre-colonial Māori society and to a varying extent in later years, there was a metaphysical dimension to the need for individuals and groups to continually strive to increase their *mana* by generous giving and to protect it against loss by repaying negative gifts in kind. (Metge, 2002 : 321).

Et puisque le *mana* est conçu comme un principe unitaire, et donc indivisible, quand un individu ou un sous-groupe contrevient aux règles relatives au *tapu* ou ne respecte pas le principe de *utu*, le *mana* de toute la famille, de toute la tribu est menacé, comme l'est potentiellement le *mana* de tous les Māori¹⁰. Comme le rappelait récemment Schwimmer, le *mana* englobe l'homme dans sa relation avec toute chose et tout être¹¹.

Les animaux gardiens, c'est-à-dire les individus de l'espèce qui sont *tapu*, peuvent être reconnus par les marques qui les distinguent des autres membres de l'espèce, mais également par leur comportement : ils ne craignent pas les humains, ils s'en approchent et se montrent à eux délibérément (Schwimmer, 1963 : 401). Ces gardiens, qui apparaissent dans les généalogies et qui appartiennent au même groupe que les membres humains (Schwimmer, 1963 : 405), portent le nom d'ancêtres du groupe qu'ils ont d'ailleurs pour rôle de protéger, ainsi que toute leur lignée. Ils guident leurs descendants ou les avertissent du danger, ils les appuient lors de guerres et punissent leurs transgressions, en vertu des principes évoqués plus haut (Schwimmer, 1963 : 400). Parmi certaines familles fréquentées par Metge, par exemple, « the white shark [...] guided swimmers swept out to sea back to safe landing spots on the

¹⁰ Pour des exemples contemporains concrets, voir Gagné (2013).

¹¹ Communication personnelle, 20 mars 2014.

dangerous west coast » (2005 : 87). Le *mana* des gardiens est d'ailleurs considéré par les Māori interrogés par Schwimmer comme la source du *mana* des humains. Le *mana* ne réside donc pas simplement dans la personne du chef, mais provient du monde surnaturel, des esprits gardiens, ce qui souligne à nouveau sa dimension collective et unitaire.

Ainsi, ce qui est illustré, me semble-t-il, dans la nouvelle de Ihimaera « The Whale » est que les Māori ne suivant plus les règles relatives au *tapu*, c'est-à-dire au domaine du sacré, l'animal gardien, la baleine, se meurt et le *mana* déserte l'être humain et sa communauté. On comprend alors que *Māoritanga*, le monde māori, se voit ainsi menacé.

La communication est rétablie avec la baleine et le *mana* retrouvé ?

Dans son roman *The Whale Rider*, publié quinze ans plus tard, Ihimaera reprend plusieurs des idées déjà présentes dans sa nouvelle de 1972. Un grand-père, Koro Apirana, est inquiet pour l'avenir de sa tribu, car l'héritier qui devait le remplacer comme chef est né fille. Contre sa volonté, le bébé fille sera appelé Kahutia Te Rangī, du nom de l'ancêtre fondateur qui vint de Hawaiki, la terre d'origine, sur le dos d'une baleine gardienne, lequel prit le nom de Paieka à son arrivée sur la nouvelle terre où se trouvait son avenir. À l'insu du grand-père, la grand-mère enterrera le cordon ombilical de l'enfant dans la terre du *marae*, là où il pouvait être vu et surveillé par l'ancêtre perché sur le faite de la maison ancestrale (sur sa baleine)¹². Elle noue ainsi le destin de la fillette avec ceux de ses ancêtres.

Le grand-père, qui a hérité du *mana* et du leadership¹³ de Paieka à travers sa lignée d'ancêtres, se désespère devant la difficulté de trouver quelqu'un pour le remplacer, constatant les nombreux défis

¹² Les figures sculptées posées sur le pignon donnant sur l'avant de la maison ancestrale Whireia du *marae* de Whāngārā représentent Paieka sur sa baleine. Cette maison ancestrale existe réellement et apparaît à plusieurs reprises dans le film *Whale Rider*. Plusieurs des scènes du film se déroulent en face de la maison, sur le *marae*, ou à l'intérieur de la maison.

¹³ Pour un résumé des modes traditionnels de transmission du leadership, voir George (2011).

auxquels font face son peuple et sa terre (Ihimaera, 1987 : 29). Il entreprend alors de former les hommes de la tribu, incluant les jeunes garçons, afin de leur apprendre leur histoire et leurs coutumes. L'objectif est le suivant : « to keep the reo [langue māori] going, and the mana of the iwi [tribu] » (Ihimaera, 1987 : 30). Il espère d'ailleurs, au moyen de nombreuses épreuves, pouvoir identifier celui qui le remplacera, celui qui a été choisi par les dieux pour remplir la tâche (Ihimaera, 1987 : 58). Racontant à ses élèves les multiples épreuves que lui-même avait dû subir dans sa jeunesse sous la conduite d'un *tohunga* (maître, expert, autorité en matière de connaissances traditionnelles, y compris dans le domaine religieux ; parfois traduit par « prêtre »), il mentionne qu'il n'avait pas tout compris à l'époque. Entre autres, il indique qu'il sait que ce dernier était capable de parler aux bêtes et aux créatures de la mer, un pouvoir qui était réservé à des êtres particuliers – l'ancêtre Paikea était un de ceux-là (Ihimaera, 1987 : 34). Au fil de l'histoire du monde, les humains devinrent moins pieux et ce pouvoir de communication serait maintenant perdu : « As the world aged and man grew away from his godliness, he began to lose the mauri of speech with whales, the power of *interlock* » (Ihimaera, 1987 : 34 ; italiques dans l'original). Ce principe d'interconnexion entre les êtres, mais également avec toutes les choses, qui est ici souligné, est associé par Ihimaera au *mauri*, la force vitale qui se trouve en toute chose. La même association est établie par Smith (2011b : 147)¹⁴.

¹⁴ Huhana Smith, conservatrice māori, dirigea, en collaboration avec la Māori Roma Potiki, conceptrice-designer d'exposition (voir Smith, 2011a : 10), l'équipe de conservation de l'exposition itinérante *E Tū Ake : Standing Strong (Māori debout)* conçue par le Musée national de la Nouvelle-Zélande, le Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa, qui fut entre autres présentée en 2011–2012 au musée du quai Branly, à Paris et, en 2012–2013, au Musée de la civilisation, à Québec. Huhana Smith est aussi l'auteure du catalogue de l'exposition (Smith, 2011a et 2011b pour l'édition française). De façon intéressante, l'exposition, comme le catalogue, se déploie autour des trois concepts fondamentaux de *whakapapa* (« généalogie, interconnexion » ; par extension « identité »), *mana* (« pouvoir spirituel, statut, prestige, qui confère de l'autorité ») et *kaitiakitanga* (« protection, responsabilité, préservation, soin »). L'exposition amène le visiteur à voir que ces trois concepts sont à comprendre en lien avec le thème principal de l'exposition *tino rangatiratanga*, qui peut se traduire par « autodétermination », mais aussi par « souveraineté ». Les principes qui sont mis en exergue dans l'exposition ainsi que les liens entre eux vont dans le même sens que mon propos dans cet article.

Selon elle, le rôle du *kaitiaki* (« gardien ») – ici les baleines gardiennes – est justement « d’empêcher [l]e manque d’harmonie » (Smith, 2011b : 147) dans les relations entre tous les êtres et toutes les choses, veillant ainsi au maintien du *mauri*.

Si on revient à l’article de Schwimmer (1963), ce qui est intéressant, c’est d’y lire qu’au début des années 1960, au moment où il mène ses recherches, les Māori rencontrés lui disent eux aussi qu’ils ont perdu l’accès aux animaux gardiens et donc également au *mana*. Voici comment ils expliquent cette situation : « they no longer lead a “pure life” – they do not observe the *tapu* wherefore, they say, no *mana* exists today » (Schwimmer, 1963 : 405).

Les Māori ne respectant plus toutes les règles et coutumes héritées des ancêtres, ils en payent aujourd’hui les conséquences. C’est d’ailleurs ce qui ressort du roman de Ihimaera : on comprend au fil de l’histoire que la perte du pouvoir de communication avec les animaux est en partie due à la violation de l’entente avec Tangaroa, dieu de la mer et de tous ceux qui y habitent (voir Best, 1982 : 260–261), fils des divinités primordiales Ranginui (le père ciel) et Papatuanuku (la mère terre). La commercialisation qui a mené à la surpêche des baleines, une industrie à laquelle les Māori ont grandement participé depuis l’arrivée des Européens (voir, par exemple, Cawthorn, 2000), constitue un manquement aux règles de respect et de réciprocité entre l’homme et la mer (Ihimaera, 1987 : 42) et tout ce qui l’habite. Au vu des preuves de Schwimmer (1963) et de l’étroite relation expliquée plus haut entre les principes de *tapu*, *mana* et *utu*, rien de surprenant alors au fait que la tribu présente des problèmes de transmission du leadership et que Koro Apirana peine à trouver quelqu’un qui lui succédera. Comme le précise encore Smith (2011b : 147), « [u]n usage inapproprié de certaines ressources, comme l’évacuation des eaux usées ou le déversement d’effluents animaux dans un cours d’eau, perturbe l’équilibre naturel et affecte le *mauri* [force vitale] » et, par voie de conséquence, l’harmonie dans les relations, le *mana*, l’autorité ou la capacité de commandement.

Le vieil homme refuse pourtant de reconnaître les signes des liens très forts qui l’unissent à sa petite-fille, de ses dispositions pour communiquer avec les mammifères marins et des capacités de chef qu’elle présente. Ici encore on peut penser que la colonisation et la christianisation, qui eurent pour effet d’accentuer la

patrilinéarité et les tendances patriarcales chez les Māori, ne sont pas étrangères à son aveuglement¹⁵.

L'épouse de Koro, Nanny Flowers, lui rappelle pourtant à de multiples occasions, notamment à travers des histoires de famille, que traditionnellement les femmes étaient également chefs, elle-même étant la descendante de la grande *rangatira* (« chef ») Muriwai. C'est d'ailleurs Nanny Flowers qui vit à assurer la place de la petite Kahu dans la tribu en enterrant son cordon ombilical dans la terre du *marae* de Whāngārā¹⁶. Dans le monde réel, la tribu des Ngāti Porou, dont un des ancêtres-clés est Paikea et dont seraient issus les personnages et les lieux de la nouvelle et du roman (ainsi que Witi Ihimaera lui-même, en partie), est d'ailleurs reconnue pour les rôles très importants tenus par des femmes leaders (Hokowhitu, 2008 : 129–130 ; voir aussi Salmond, 1975 : 127 ; Tauroa et Tauroa, 1986 : 76–77).

Un événement survient dans l'histoire qui amènera son dénouement. Un jour, alors que Kahu a huit ans, un troupeau de baleines s'échoue sur la plage, à quelques lieues du village de Whāngārā. Koro Apirana, qui est alors en visite à l'île du Sud pour

¹⁵ Le modèle de la structure patriarcale et de la famille nucléaire qui furent alors valorisés eurent pour effet de modifier la structure familiale, incluant le rôle et le statut des femmes ainsi que les pratiques parentales. Voir, par exemple, Cram et Pitama (1998) et Metge (1995). Malgré ces changements, les Māori demeurent ambilinéaires, c'est-à-dire que dans leurs généalogies, ils reconnaissent tant les lignées utérines qu'agnatiques (Schwimmer, 1978, 1990). Ainsi – et c'est encore le cas aujourd'hui –, chaque individu peut tracer sa généalogie tant à partir d'un ancêtre masculin que féminin et peut se considérer membre des tribus de ses deux parents et de ses quatre grands-parents et revendiquer des réseaux de relations propres à toutes ces tribus, en incluant ce qui a trait au lien avec le territoire. Selon les contextes, les circonstances et les interlocuteurs, l'appartenance à une ou plusieurs tribus peut pourtant être accentuée.

¹⁶ Ce développement du roman n'apparaît pas dans le film *Whale Rider* de Niki Caro qui a connu un succès international, ce qui mène les spectateurs à penser que la société māori est profondément patriarcale et sexiste. Pour une critique de cet aspect du film, voir Hokowhitu (2007, 2008). Ce dernier montre également comment les critiques du film ont facilement accepté cette représentation comme correspondant à une réalité māori authentique, ce qu'il explique de la façon suivante : « The depiction of male domination in other cultures as hegemonic (Connell, 1995) is a common contemporary signifier that the culture is unenlightened (Hooks, 2004). This reaffirms the superiority and power of the West » (Hokowhitu, 2008 : 130).

une affaire māori, dit, quand il fut averti de la nouvelle au téléphone : « This is a sign to us. I don't like it. I don't like it at all. » (Ihimaera, 1987 : 84) Les gens de la tribu se sentent alors investis d'une mission, aidés par d'autres résidents de la région et de la police, le tout sous les caméras des journalistes : ils doivent sauver les baleines agonisantes, y compris d'un groupe d'hommes venus pour les dépecer. « Il faut parler aux baleines », dit un vieil homme (Ihimaera, 1987 : 87). Malgré tous les efforts, les baleines moururent les unes après les autres :

When I returned to Whangara that night, Nanny Flowers said, 'Kahu knows about the whales.' I found Kahu way up on the bluff, calling out to sea. She was making that mewling sound and then cocking her head to listen for a reply. The sea was silent, eternal. (Ihimaera, 1987 : 89).

Le lendemain, à son arrivée en avion, le grand-père se pose la même question que le vieil homme de la nouvelle de 1972 : « No wai te he ? [...] Where lies the blame ? » (Ihimaera, 1987 : 91) Un goéland répète les syllabes comme un écho au-dessus de sa tête. Au retour de l'aéroport, alors que toute la famille s'affaire à porter les bagages dans la maison, le vent cesse soudainement de souffler :

I will never forget the look on Kahu's face. She was gazing out to sea and it was as if she was looking back into the past. [...] It forced us all to turn to see what Kahu was seeing.

The land sloped away to the sea. The surface of the water was brilliant green, blending into dark blue and then a rich purple. [...]

All of a sudden there was a dull booming from beneath the water, like a giant door opening a thousand years ago. [...] Then streaks of blue lightning came shooting out of the sea like missiles. I thought I saw something flying through the air, across the aeons, to plunge into the marae.

A dark shadow began to ascend from the deep. Then there were other shadows rising, ever rising. Suddenly the first shadow breached the surface and I saw it was a whale. Leviathan. [...]

This was a tipua. A taniwha. As it came it filled the air with its singing. [...]

On the head of the whale was the sacred sign. A swirling moko, flashing its mana across the darkening sky. (Ihimaera, 1987 : 92–93).

Tel que décrit dans l'article d'Éric Schwimmer (1963), la baleine, qui est identifiée comme un *taniwha* (un « esprit gardien marin »), un *tipua* (un « être surnaturel »), se démarque des autres individus de l'espèce et présente une marque spéciale. Elle porte sur le front un tatouage représentant un motif spirale.

La bête était géante. Tout le monde se dirigea sur la plage, juste en face du village, cette fois. Koro Apirana s'adresse à elle et lui demande :

Have you come to die, or to live ? But we had the feeling that this was a decision which had been placed in *our* hands. The whale has raised its giant tail fin : *That is for you to decide*. (Ihimaera, 1987 : 94). [Italiques dans l'original.]

Le vieil homme réunit alors toute la tribu dans la maison ancestrale. Il fit une prière, il salua la maison, les ancêtres et la tribu rassemblée. Il expliqua :

It is a reminder of the oneness which the world once had. It is the pito [nombril ou cordon ombilical] joining past and present [...] It is *both*," he thundered, "and if we have forgotten the communion then we have ceased to be Maori." [...] "The whale is a sign [...] If we are able to return it to the sea, then that will be proof that the oneness is still with us. If we are not able to return it, then this is because we have become weak. If it lives, we live. If it dies, we die. Not only its salvation but ours is waiting out there. (Ihimaera, 1987 : 96). [Italiques dans l'original.]

Alors que tous les efforts de la tribu réunie s'étaient révélés inutiles, Kahu se glissa à l'eau et s'approcha de la baleine, esprit des eaux, en l'appelant et en se présentant à elle : « Je suis Kahutia Te Rangi ». À ce nom, la baleine réagit : « Comment vas-tu, grand-père ? » « Je suis Paikea » (Ihimaera, 1987 : 104). [Notre traduction.] Des baleines plus petites du troupeau vinrent prêter assistance à leur chef. Kahu était morte de peur et pleurait. Prenant son courage à deux mains, elle grimpa sur l'animal et se mit à lui donner des coups de talon comme si celle-ci était un cheval

(Ihimaera, 1987 : 106). La baleine l'entraîna avec elle jusqu'au fond des mers. La voyant disparaître dans les profondeurs de l'océan, le grand-père comprit tout :

She was Kahutia Te Rangi. She was Paikea. She was the whale rider. [...] The old man understood. He raised his arms as if to claw down the sky upon him. (Ihimaera, 1987 : 108).

Trois jours plus tard, Kahu fut retrouvée inconsciente sur un nid d'algues au milieu de l'océan. Personne ne sut comment elle se retrouva là, mais quand on la trouva, des dauphins la gardaient (Ihimaera, 1987 : 117). Quand elle se réveilla, elle regarda son grand-père dans les yeux et lui dit :

Oh Paka, can't you hear them ? I've been listening to them for ages now. Oh Paka, and the whales are still singing. (Ihimaera, 1987 : 122).

Le lien était donc rétabli avec l'animal gardien, ce qui laisse présager un avenir assuré pour la famille, la lignée et la tribu.

Des dénouements différents dans des contextes politiques différents

La fin de l'histoire et les contextes décrits dans le roman sont très différents de ce qu'on pouvait lire dans la nouvelle de l'écrivain publiée quinze ans plus tôt. Alors que la nouvelle de 1972 décrivait les effets dévastateurs d'un monde sous l'emprise coloniale et nous faisait sentir la fin proche de la société et de la culture māori¹⁷, le roman de 1987 s'inscrit plutôt dans un monde en train de changer, en pleine lutte pour la décolonisation. Ces contextes ressemblent beaucoup à ceux dans lesquels les deux histoires furent écrites par

¹⁷ Allen propose une interprétation optimiste de la nouvelle qui irait dans le sens des développements de Ihimaera dans le roman par la suite. Il voit une lueur d'espoir à travers l'histoire de Paikea que l'aîné se remémore avoir racontée à sa petite-fille. Voici son interprétation : « Contemporary Maori have violated ancestral instructions, and the result has been a significant transformation. But Paikea's whale, though changed, remains present. Transformed into an island, it is isolated, like the kaumatua and the ancestral house with which he becomes identified, yet Paikea's whale also remains close to shore, still visible and within reach, a reminder of the vitality of the past » (Allen, 2002 : 135).

l'écrivain, ce qui explique, à mon sens, en grande partie leur dénouement.

Dans les années 1970, les Māori se mobilisèrent en effet pour revendiquer des droits et réclamer que justice soit faite au nom de leur lien particulier à la terre comme premiers occupants, et au nom des principes de *rangatiratanga* (« autorité du chef », habituellement traduit en anglais par *chieftainship*) et *tino rangatiratanga* (« autodétermination, souveraineté »), principes reconnus dans le Traité de Waitangi qui fut signé en 1840 par des chefs māori et des représentants de la couronne britannique¹⁸. Ce traité est unique dans l'histoire de la Nouvelle-Zélande, aucun autre traité n'ayant été signé par les deux parties. Ces mobilisations vont de pair avec un vaste mouvement de renouveau culturel. Au nombre des manifestations¹⁹, en 1972, devant la situation dramatique dans laquelle se trouvait la langue māori et les importantes inquiétudes quant à sa survie, une pétition signée par 30 000 personnes et demandant à ce que la langue māori soit enseignée dans les écoles fut acheminée au parlement néo-zélandais. En 1975 se tint une grande marche pour demander que cesse la confiscation des dernières terres en leur possession. Les occupations de Bastion Point en 1977–1978 et du club de golf de Raglan en 1979 visaient, quant à elles, à demander la rétrocession de leurs terres et à y freiner le développement immobilier.

Faisant face à cette mobilisation, l'État néo-zélandais se vit contraint de réagir. Entre autres actions, en 1975, il reconnut à nouveau le Traité de Waitangi grâce au *Treaty of Waitangi Act*. Cette loi amena aussi la création du Tribunal de Waitangi, qui est chargé d'examiner les plaintes et revendications relatives aux violations du traité. Le traité est largement considéré depuis comme étant à la base des relations entre les Māori et les non-Māori, et

¹⁸ Des conflits d'interprétation existent quant aux deux versions du document – une en langue māori signée par la plupart des chefs māori et une autre, en anglais –, lesquelles comportent des différences significatives (voir, par exemple, Biggs, 1989 ; Kawharu 1990 ; Orange 2011). Très brièvement, selon la version anglaise, les chefs māori auraient cédé la souveraineté à la couronne, alors que selon la version māori, seule la gouvernance (*kawanatanga*) aurait été cédée, les Māori ayant maintenu leur souveraineté (*tino rangatiratanga*).

¹⁹ Pour plus de détails sur cette période, voir Harris (2004), Smith (2011b), Walker (2004).

donc comme le document fondateur de la Nouvelle-Zélande. Cette reconnaissance historique, selon l'anthropologue Éric Schwimmer, enclencha ce qu'il a appelé le « miracle de la décolonisation » (1999). En effet, entre le début des années 1970 et la fin des années 1980, la situation des Māori a beaucoup changé, notamment grâce à l'enseignement de la langue māori dans les écoles d'immersion²⁰ et la mise en place du Tribunal de Waitangi²¹. Une politique officielle de biculturalisme a aussi été mise en avant, visant à assurer une représentativité māori adéquate dans tous les secteurs de la société néo-zélandaise.

Dans le roman, Koro Apirana participe très activement aux mobilisations māori : il est souvent absent pour des réunions à travers le pays, notamment en vue de la mise en place des écoles māori ; il a participé aux grandes manifestations et aux occupations de terres ; il prend part à des audiences du tribunal concernant des revendications māori²².

Ces mobilisations et revendications se tenaient dans un contexte plus large de décolonisation à l'échelle de la région et même de la planète. Selon Te Punga Somerville (2012), Witi Ihimaera, à travers son roman *The Whale Rider*, aurait apporté une des contributions les plus innovatrices de la littérature māori en anglais en situant les Māori pleinement dans le Pacifique, c'est-à-dire dans ce que Hau'ofa (1993) appelait « a “sea of islands” », notamment à travers le voyage initiatique de Rawiri, le narrateur et oncle de la fillette Kahu. Celui-ci nous fait part d'un séjour²³ prolongé en Australie

²⁰ L'année 1982 vit la création des *kohanga reo* (littéralement « nids de langue », écoles préscolaires d'immersion en langue māori), qui sont aujourd'hui environ au nombre de 700, et 1985, celle des *kura kaupapa* (écoles d'immersion), maintenant au nombre d'une soixantaine au niveau primaire et de quatre au niveau secondaire.

²¹ Sur le Tribunal de Waitangi, voir, entre autres, Orange (2011).

²² L'engagement politique du grand-père et les développements politiques concernant les Māori sont complètement absents du film, ce qui participe à donner une impression d'isolation de la communauté dépeinte.

²³ Voici un autre aspect du roman qui est complètement absent du film *Whale Rider*. Le film donne plutôt l'illusion d'une isolation spatiale et sociale des Māori, puisqu'on n'y voit aucun non-Māori, à l'exception de l'épouse allemande du père de l'héroïne qui apparaît seulement à la toute fin du film et dans un rôle muet, comme le fait remarquer Hokowhitu (2008 : 128). Il amène à penser que la communauté est entièrement responsable de tous les problèmes

puis en Papouasie-Nouvelle-Guinée, alors que Kahu était petite, en pleine période d'affirmation nationale pour les Papouans-Néo-Guinéens – le pays obtiendra son indépendance en 1975 (voir Schwimmer, 2010). Son séjour en Papouasie-Nouvelle-Guinée lui ouvre les yeux sur diverses formes de racisme, de violence et d'exploitation à l'endroit des populations autochtones, en particulier dans la plantation de café où il travaille pour épauler un ami rencontré en Australie ainsi que son père, propriétaire de la plantation. Son séjour lui fait prendre conscience de son identité comme Māori, notamment à travers les liens d'amitié et même de fraternité qu'il tisse progressivement avec les « indigènes » dont il préfère progressivement la compagnie, contrevenant ainsi à une règle fondamentale de conduite dans le petit monde des expatriés, au sein duquel il ne cadrerait pas tout à fait depuis son arrivée, notamment à cause de la couleur trop foncée de sa peau²⁴ :

We were a minority and much of our progress was dependent on Pakeha goodwill. And there was no doubt that in New Zealand, just as in Papua New Guinea, our nationalism was also galvanising the people to become one Maori nation.

So it was that in Australia and Papua New Guinea I grew into an understanding of myself as a Moari and, I guess, was being prepared for my date with destiny. (Ihimaera, 1987 : 57).

Ainsi, « Ihimaera pushes the scope of the story beyond Whāngārā to Australia, Papua New Guinea, nuclear testing sites in the French Pacific, and ultimately, Hawaiki » (Te Punga Somerville, 2012 : 63). Grâce à une stratégie littéraire fort bien maîtrisée, le milieu des baleines est en effet décrit comme menacé par la pollution due à la présence de l'homme, et plus

auxquels elle est confrontée, le film ne présentant aucune trace du colonisateur. Dans le film, selon Hokowhitu, « Whangara assumes many of the characteristics of a Disney fantasyland – a timeless, childlike, free from the hegemony of the powerful adult. The emptiness and simplicity of the physical and social landscape in *Whale Rider* enables the neocolonial gaze to consume the Other, without acknowledging their own presence » (2008 : 128 ; voir aussi Hokowhitu, 2007).

²⁴ Pour une analyse détaillée de ces processus dans cette partie du roman, voir Te Punga Somerville (2012 : 62–74).

particulièrement du colonisateur (français) qui réalise des essais nucléaires sous-marins dans l'archipel des Tuamotu (Polynésie française). Ces sections sont écrites à partir de la perspective des baleines et on y trouve des dialogues qui rapportent les propos échangés entre les individus du troupeau. Ce qui est justement intéressant dans le roman est que s'alternent des chapitres sur l'histoire de Kahu, Koro Apirana, leurs familles et leur tribu, des chapitres sur l'ancêtre Paikea et sa baleine gardienne et des chapitres sur le monde sous-marin, celui d'un troupeau de baleines migratrices, qui apparaît comme un monde parallèle à celui des humains, mais qui lui est en même temps étroitement lié²⁵. Plusieurs parallèles sont d'ailleurs tracés entre les baleines et des humains qui tiennent des rôles spécifiques dans la société māori, comme l'indique Allen (2012 : 190). Il en est ainsi pour Koro Apirana : « Our Koro was like an old whale stranded in an alien present, but that was how it was supposed to be because he also had his role in the pattern of things, in the tides of the future » (Ihimaera, 1987 : 59). Comme le mentionne Allen, les scènes qui décrivent le monde sous-marin « accentuate the mythic dimensions of the story and voice protest against nuclear testing in the Pacific and its devastating impact on the environment » (2012 : 182).

C'est d'ailleurs cette ouverture sur le Pacifique qui donne au roman une portée politique plus large. Sans la nommer, le roman de Ihimaera transcende la division coloniale entre l'Océanie francophone et anglophone et renoue les liens entre les diverses parties de la Polynésie, lesquelles ont beaucoup en partage sur le plan des cosmologies, de la culture et des langues jusqu'à aujourd'hui, Hawaiki – vue par certains comme un lieu mythique, le royaume des dieux, mais par d'autres, comme un lieu réel qui pourrait correspondre à l'île de Ra'īātea (Rangiātea, dans les

²⁵ Ces sections portant sur le monde parallèle des baleines sont absentes du film *Whale Rider*. Comme l'écrit Allen (2012 : 182), ces scènes auraient été difficiles à recréer sur écran sans rompre avec les conventions réalistes qui dominent : « In place of Ihimaera's original five brief chapters of contemporary description, memories, and dialogue from the whales' perspectives, Caro substitutes documentary footage of whales at sea, overdubbed with haunting, ethereal music ». Cette adaptation a pour effet d'effectuer une réduction passablement importante des mondes māori et des relations entre les *whakapapa* (je renvoie à nouveau à la note 4) mises en exergue avec génie par Witi Ihimaera.

traditions orales māori) au large de Tahiti, dans l'actuelle Polynésie française (Royal, 2012) – étant connue comme la terre d'origine d'où seraient venus les ancêtres des Māori lors des grandes migrations en pirogues vers Aotearoa (Nouvelle-Zélande) il y a environ 700 à 800 ans (Irwin, 2012). Il transcende également les autres frontières nées de l'entreprise coloniale qui ont fait en sorte d'enfermer les Océaniens dans leurs îles respectives et de les couper de leur histoire, du reste de l'Océanie et du monde²⁶. Le cas du séjour initiatique de Rawiri en Papouasie-Nouvelle-Guinée est très évocateur :

Rawiri asserts not just a *familiar* but a *familial* connection : “a cousin was a cousin” [...]. This familial claim articulates an Aotearoa-inclusive Pacific, privileging and mobilizing whakapapa [généalogie] relationships to recognize and subvert the context of colonialism. [...] Rawiri realizes that his connection with the “iwi” [tribu] in Papua New Guinea makes him “a native” and therefore interchangeable with any other “native,” and having made this connection with the Pacific, he heads home. (Te Punga Somerville, 2012 : 74).

En terminant, j'aimerais préciser que le renouvellement des liens avec les dieux, esprits gardiens de la mer, et entre les humains n'est pas simplement le sujet de fictions, mais prend place réellement parmi plusieurs peuples d'Océanie aujourd'hui. À travers mes recherches qui m'ont amenée, moi aussi, d'Aotearoa-Nouvelle-Zélande aux archipels de la Polynésie française, j'ai pu prendre connaissance de plusieurs projets qui visaient à renouer ces liens. C'est le cas, notamment, de projets de renouveau de la navigation traditionnelle ou de pratiques cérémonielles sur les *marae* (voir Gagné, 2014). Comme dans le roman de Ihimaera (1987), ce dont il est question pour les participants à ces initiatives, c'est de rétablir les relations avec les êtres et les choses qui constituent leurs mondes en retissant les liens du *whakapapa* (« généalogie »), en respectant les règles du *tapu*, ce qui permettra une restauration du *mana*, et donc d'affirmer leur autorité. Comme dans l'œuvre de fiction et les essais de Witi Ihimaera, il ne s'agit pas de projets de simple retour aux façons de faire du passé. L'idée

²⁶ Voir la perspective de Hau'ofa (1993) à ce sujet.

est de renouer les réseaux hérités des ancêtres pour mieux s'engager dans le présent et les divers mondes qui le constituent. Witi Ihimaera (par exemple, 1992–1996, 2005) fait souvent appel à la métaphore de la spirale pour souligner la nécessité pour les Māori de trouver un équilibre et une source d'inspiration et de créativité à travers le mouvement continu d'aller-retour entre l'univers de sens māori, lequel a des racines profondes sur le plan temporel, et les autres mondes en présence, permettant le ressourcement nécessaire pour négocier leur place dans les mondes contemporains et s'y engager de façon féconde. Comme l'indique encore Schwimmer, la spirale s'inscrit dans le « paradigme généalogique » (1992 : 65 ; voir aussi Carter, 2003 : 13), dans lequel tout dans l'univers est connecté et trouve son sens. Comme le rappelait Koro Apirana à sa communauté rassemblée, il s'agit de retourner au *pito* (« nombril ou cordon ombilical », c'est-à-dire à la source), joignant passé et présent afin de se rappeler ou de refaire l'unité du monde par un effort collectif (Ihimaera, 1987 : 96)²⁷. Voici d'ailleurs les mots que Ihimaera met dans la bouche du personnage principal dans son roman *The Rope of Man* : « The test for me has always been to find the balance. At the same time as the spiral is going out, it is returning. At the same time as we go forward we are going back. Somewhere in the tensions is the answer » (2005 : 320).

Enfin, il m'apparaît très significatif de voir que la relation aux animaux gardiens soit au centre des récits et projets autochtones dans un monde postcolonial en train de se redéfinir. L'animal gardien étant, comme nous l'avons vu, à l'origine du *mana* des humains, le rétablissement des liens indique non seulement un renouveau religieux et plus largement culturel, les Océaniens renouant avec des pans importants de leur cosmologie et de leurs façons d'être au monde, mais également un repositionnement politique. Renouer avec les animaux gardiens, c'est aussi réaffirmer sa souveraineté.

²⁷ Pour une discussion de cette métaphore de Ihimaera, voir Gagné (2013 : 241–242).

Bibliographie *

- ALLEN, Chadwick. 2002. *Blood Narrative : Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts*. Durham : Duke University Press.
- . 2012. *Transindigenous : Methodologies for Global Native Literary Studies*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- BALLARA, Angela. 1998. *Iwi : The Dynamics of Māori Tribal Organisation from c.1769 to c.1945*. Wellington : Victoria University Press.
- BEST, Elsdon. 1982. *Maori Religion and Mythology, Part 2*. Wellington : P. D. Hasselberg.
- BIGGS, Bruce. 1989. « Humpty-Dumpty and the Treaty of Waitangi ». Dans *Waitangi : Maori and Pakeha Perspectives of the Treaty of Waitangi*, sous la dir. d'I. Hugh KAWHARU, p. 300–312. Auckland : Oxford University Press.
- Caro, Niki (réal.). 2003. *Whale Rider*. New Zealand : South Pacific Pictures, ApolloMedia, Pandora Film. 101 min.
- CARTER, Lynette Joy. 2003. « Whakapapa and the State : Some Case Studies in the Impact of Central Government on Traditionally Organised Māori groups ». Thèse de doctorat, Auckland, University of Auckland.
- CAWTHORN, Martin W. 2000. *Maori, Whales and "Whaling" : An Ongoing Relationship*, Conservation Advisory Science Notes no 308. Wellington, New Zealand : Department of Conservation. Récupéré de <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?rep=rep1&type=pdf&doi=10.1.1.26.3484>.
- CONNELL, Raewyn W. 1995. *Masculinities*. Berkeley : University of California Press.
- CRAM, Fiona et Suzanne PITAMA. 1998. « Ko tōku whānau, ko tōku mana ». Dans *The Family in Aotearoa New Zealand*, sous la dir. de Vivienne ADAIR et Robyn DIXON, p. 130–157. Auckland : Longman.
- DURIE, Mason. 1999. « Marae and Implications for a Modern Māori Psychology ». *Journal of the Polynesian Society*, vol. 108, no 4, p. 351–366.
- GAGNÉ, Natacha. 2010. « Pourquoi faire lire les œuvres littéraires d'auteurs autochtones à des étudiants en anthropologie ? ». Dans *Littératures autochtones*, sous la dir. de Maurizio GATTI et Louis-Jacques DORAIS, p. 227–238. Montréal : Mémoire d'encrier.
- . 2013. *Being Māori in the City : Indigenous Everyday Life in Auckland*. Toronto : University of Toronto Press.
- . 2014. « Le marae : ancrage et métaphore pour être Māori et Tahitien aujourd'hui ». Dans *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : terrains, questions et méthodes*, sous la dir. de Laurent DOUSSET, Barbara

* Tous les hyperliens actifs en date du 28 avril 2015, sauf indication contraire.

Natacha GAGNÉ

- GLOWCZEWSKI et Marie SALAÜN, p. 249–270. Marseille : Pacific-Credo Publications.
- GAGNÉ, Natacha et André CAMPEAU. 2008. « Éric Schwimmer et le processus de (dé)colonisation : le rapport d'un anthropologue à son objet ». *Anthropologica*, vol. 50, no 1, p. 3–12.
- GEORGE, Lily. 2011. « Ka hao te rangatahi : Transformation et leadership dans la société māori ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, no 3, p. 167–187.
- HARRIS, Aroha. 2004. *Hīkoi : Forty Years of Māori Protest*. Wellington : Huia Publishers.
- HAU'ŌFA, Epeli. 1993. « Our Sea of Islands ». Dans *A New Oceania : Rediscovering Our Sea of Islands*, sous la dir. de Vijay NAIDU, Eric WADDELL et Epeli HAU'ŌFA, p. 2–16. Suva : The University of the South Pacific.
- HIROA, Te Rangi (Peter Buck). 1949. *The Coming of the Maori*. Wellington : Whitcombe and Tombs.
- HOKOWHITU, Brendan. 2007. « Understanding Whangara : *Whale Rider* as Simulacrum ». *New Zealand Journal of Media Studies*, vol. 10, no 2, p. 53–70.
- . 2008. « The Death of Koro Paka : “Traditional” Māori Patriarchy ». *The Contemporary Pacific*, vol. 20, no 1, p. 115–141.
- HOOKS, Bel. 2004. *We Real Cool : Black Men and Masculinity*. New York : Routledge.
- IHIMAERA, Witi. 1972. « The Whale ». Dans *Pounamu, Pounamu*, p. 115–122. Auckland : Heinemann.
- . 1972. *Pounamu, Pounamu*. Auckland : Heinemann.
- . 1973. *Tangi*. Auckland : Heinemann.
- . 1974. *Whanau*. Auckland : Heinemann.
- . 1986. *The Matriarch*. Auckland : Heinemann.
- . 1987. *The Whale Rider*. Auckland : Heinemann.
- . 2005. *The Rope of Man*. Auckland : Reed.
- IHIMAERA, Witi (dir.). 1992–1996. *Te Ao Māram : Māori Writing*. 5 volumes. Auckland : Reed.
- . 1995. *Te Kaike Tohorā*. Auckland : Reed.
- IRWIN, Geoff. 2012. « Pacific Migrations ». Dans *Te Ara : The Encyclopedia of New Zealand*. Mis à jour le 4 décembre 2012. Récupéré de <http://www.TeAra.govt.nz/en/pacific-migrations>.
- KATENE, Selwyn. 2013. *The Spirit of Maori Leadership*. Wellington : Huia Publishers.
- KAWHARU, I. Hugh. 1990. « Sovereignty vs. Rangatiratanga : The Treaty of Waitangi 1840 and the New Zealand Maori Council's Kaupapa 1983 ». Dans

- Man and a Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*, sous la dir. d'Andrew PAWLEY, p. 573–581. Mémoire no 48. Auckland : The Polynesian Society.
- KIDMAN, Fiona. 2012. « Forward ». Dans *Pounamu, Pounamu : 40th Anniversary Edition*, sous la dir. de Witi IHIMAERA, p. vii–xiv. Auckland : Penguin New Zealand.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». Dans *Sociologie et anthropologie*, sous la dir. de Marcel MAUSS, p. ix–lii. Paris : Presses universitaires de France.
- MAHUIKA, Apirana. 1975. « Leadership : Inherited and Acheived ». Dans *Te Ao Hurihuhuri : The World Moves On : Aspects of Maoritanga*, sous la dir. de Michael KING, p. 47–56. Wellington : Hicks Smith & Sons.
- METGE, Joan. 1976. *The Maoris of New Zealand Rautahi*. Londres : Routledge and Kegan Paul.
- . 1986. *In and Out of Touch : Whakamā in Cross Cultural Context*. Wellington : Victoria University Press.
- . 1995. *New Growth from Old : The Whānau in the Modern World*. Wellington : Victoria University Press.
- . 2002. « Returning the Gift : *Utu* in Intergroup Relations ». *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 111, no 4, p. 311–338.
- . 2005. « Working In/Playing With Three Languages : English, Te Reo Maori and Maori Body Language ». *SITES : A Journal of Social Anthropology and Culture* [New Series], vol. 2, no 2, p. 83–90.
- . 2010. *Tuamaka : The Challenge of Difference in Aotearoa New Zealand*. Auckland : Auckland University Press.
- ORANGE, Claudia. 2011. *The Treaty of Waitangi*. Wellington : Bridget William Books.
- PARSONS, Talcott. 1965. « Full Citizenship for the Negro American ? ». *Daedalus*, vol. 94, p. 1009–1054.
- PATTERSON, John. 1992. *Exploring Maori Values*. Palmerston North : The Dunmore Press.
- PEARSON, Bill. 1968. « The Maori and Literature, 1938–1965 ». Dans *The Maori People in the Nineteen-Sixties : A Symposium*, sous la dir. d'Erik SCHWIMMER, p. 217–256. Auckland : B. and J. Paul.
- ROYAL, Te Ahukaramū Charles. 2012. « Hawaiki ». Dans *Te Ara : The Encyclopedia of New Zealand*. Mis à jour le 9 novembre 2012. Récupéré de <http://www.TeAra.govt.nz/en/hawaiki>.
- SALMOND, Anne. 1975. *Hui : A Study of Maori Ceremonial Gatherings*. Auckland : Reed Books.

Natacha GAGNÉ

- SCHWIMMER, Erik. 1963. « Guardian Animals of the Māori ». *Journal of the Polynesian Society*, vol. 74, p. 149–181.
- . 1978. « Lévi-Strauss and Maori Social Structure ». *Anthropologica*, vol. 20, no 1/2, p. 201–222.
- . 1990. « The Maori *hapu* : A Generative Model ». *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 99, no 3, p. 297–317.
- . 1992. « La spirale dédoublée et l'identité nationale. L'art abstrait traditionnel maori a-t-il une signification ? ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, no 1, p. 59–72.
- . 1999. « Les trois espaces de notre pays ». Communication présentée au colloque annuel de la Société canadienne d'anthropologie, Université Laval, Québec (Canada) (mai).
- . 2010. « La naissance de l'État indépendant de Papouasie-Nouvelle-Guinée et l'héritage mélanésien ». Dans *Visages de la souveraineté en Océanie*, sous la dir. de Natacha GAGNÉ et Marie SALAÛN, p. 113–126. Paris : L'Harmattan.
- SCHWIMMER, Erik (dir.). 1968. *The Maori People in the Nineteen-Sixties : A Symposium*. Auckland : B. and J. Paul.
- SISSONS, Jeffrey. 1995. « Tall Trees Need Deep Roots : Biculturalism, Bureaucracy and Tribal Democracy in Aotearoa/New Zealand ». *Cultural Studies*, vol. 9, no 1, p. 61–73.
- . 2004. « Maori Tribalism and Post-settler Nationhood in New Zealand ». *Oceania*, vol. 75, no 1, p. 19–31.
- SMITH, Huhana. 2011a. *E Tū Ake : Māori Standing Strong*. Wellington : Te Papa Press.
- . 2011b. *Māori. Leurs trésors ont une âme*. Paris : Musée du quai Branly / Somogy Éditions d'art.
- TAUROA, Hiwi et Pat TAUROA. 1986. *Te Marae : A Guide to Customs and Protocol*. Auckland : Reed Books.
- TE PUNGA SOMERVILLE, Alice. 2012. *Once Were Pacific : Māori Connections to Oceania*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- VAN MEIJL, Toon. 1997. « The Re-emergence of Maori Chiefs “Devolution” as a Strategy to Maintain Tribal Authority ». Dans *Chiefs Today : Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, sous la dir. de Geoffrey WHITE et Lamont LINDSTROM, p. 84–107. Stanford : Stanford University Press.
- . 2003. « Maori Tribal Organisations in New Zealand History : From Neglect to Recognition, and the Implications for the Assimilation Policy ». *Ethnologies comparées*, vol. 6 (printemps). Récupéré de <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/t.v.m.htm>.
- WALKER, Ranginui. 2004. *Ka Whawhai Tonu Matou : Struggle Without End*. Auckland : Penguin Books.

- WAYMOUTH, Lyn. 2003. « The Bureaucratisation of Genealogy ». *Ethnologies comparées*, no 6, printemps. Récupéré de <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/l.w.htm>.
- WEBSTER, Steven. 1975. « Cognatic Descent Groups and the Contemporary Maori : A Preliminary Assessment ». *Journal of the Polynesian Society*, vol. 84, no 2, p. 121–152.
- . 1998. *Patrons of Maori Culture : Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*. Dunedin : University of Otago Press.
- . 2002. « Maori Retribalization and Treaty Rights to the New Zealand Fisheries ». *The Contemporary Pacific*, vol. 14, no 2, p. 341–376.
- WINIATA, Maharaia. 1967. *The Changing Role of the Leader in Maori Society*. Auckland : Blackwood and Janet Paul.

Abstract : Among New Zealand Māori, the *tohorā* (“whales”) is at the heart of their worldview : accompanying or guiding the ancestors’ pirogue on their journey to Aotearoa ; created by the gods or being their companion animal ; appearing in the ornamentation of ancestral houses on *marae* (“ceremonial centers”), and leaving their marks on the landscape. A link is often established between guardian animals and chieftainship, the locus of political power. This connection is apparent in some recent literary works written in a context of decolonization and it appears to be an important key for the social reproduction of the group and for its political assertiveness in dealing with the State and mainstream society. This article presents an anthropological analysis of māori Witi Ihimaera’s short story “The Whale” (1972) and novel *The Whale Rider* (1987). This allows us to revisit Erik Schwimmer’s article on the guardian animals of the Māori in which he offered some thoughts on their concept of *mana* (“spiritual power, authority, prestige, status”).

Keywords : Māori, Witi Ihimaera, Erik Schwimmer, whale, guardian animals, *mana*
