

Jean Guiart



BWESOU EURIJISI

Le premier écrivain canaque

mis gratuitement à votre disposition
Le Rocher-à-la-véile
par www.jeanguiert.org

BWESOU EURIJISI

mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

De la même collection :

Dans la série Cahiers :

Jean Guiart, *Maurice Leenhardt, le lien d'un homme avec un peuple qui ne voulait pas mourir*, 1^e édition 1997 : 155 p. ; réédition 1998, 199 p. ; réédition 2 003, 216 p.

et du même auteur :

Jules Calimbre, Chronique de trois femmes et de trois maisons, 1998, 182 p..

La Terre qui s'enfuit. Les pays canaques anciens de La Foa à Kouaoua, Moindou et Bourail, 1998, 167 p., épuisé

Les Canaques devant l'économie de marché, 1998, 181 p. ; réédition 2 003, 252 p.

Autour du rocher d'Até. Les effets de la résistance canaque sur l'axe Koné-Tiwaka, 1998, 192 p.

Heurs et malheurs du pays de Numea, ou le péché originel, 1999, 160 p.

Et le masque sortit de la mer, Les pays canaques anciens, de Hienghène à Voh, Gomèn et Koumac, 2 003, 200 p.

Dans la série Dossiers :

Maurice Henry Lenormand, *Dictionnaire Lifou—Français, la Langue de Drehu*, 1999, 533 p.

Jean Guiart, *Découverte de l'Océanie. I. Connaissance des îles*, 2 000, 277 p. (en coédition avec les éditions Haere Po no Tahiti)

II. Connaissance des hommes, 324 p. (en coédition avec les éditions Haere po no Tahiti)

René Guiart, *Le feu sous la marmite*, 2 001, 368 p.

Sonia Faessel, *Itinéraires insulaires : le père Patrick O'Reilly*, sm, 2 002, 180 p. (en coédition avec les éditions Haere Po no Tahiti)

J. Guiart (présentés par), *Les Cahiers de Théodore Braïno Kaahwa*, 2 002, 151 p.

Dans la série Essais :

J. Guiart, *Sociétés mélanésiennes : Idées fausses, idées vraies*, 2 002, 295 p.

J. Guiart, *Variations sur les Arts Premiers : I. La manipulation*, 2 003, 220 p.

II. L'Océanie

Cahiers pour l'intelligence du temps présent

3

BWESOU EURIJISI LE PREMIER ECRIVAIN CANAQUE

présenté par Jean Guiart



2e édition revue et augmentée

Le Rocher-à-la-Voile

Nouméa

MMIII

mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiert.org

*Illustré de vingt neuf dessins à la plume et cartes de la main de
l'auteur*

©opyright Editions du Rocher-à-la-Voile et professeur Jean Guiart 2 003, BP 3892,
98846 Nouméa, Nouvelle-Calédonie, Fax (00 687) 241474. Diffusion Hachette-
Calédonie (Agence Calédonienne de Diffusion) BP E 2, 98848, Nouméa, Fax (00
687) 284081. Ce Copyrigt ne s'applique pas aux textes mêmes de Bwesou Eurijisi,
disponibles aux Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, et en microfilm ou photocop-
ie aux Archives de la Nouvelle-Calédonie.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES ILLUSTRATIONS	P. 7
INTRODUCTION	9
<i>Erewa. Cèki ma apaguru moaro</i>	18
L'homme	21
Comment on devient le premier écrivain canaque	41
<i>Boeamoa ma para me dovo vi rha vi o i</i>	50
LES ÉTAPES DE LA VIE TRADITIONNELLE SELON BWESOU EURIJISI	57
Le moaro des Misikweo	57
La naissance	64
Le mariage	67
LA MORT ET LES «DEUILLEURS», LA CIRCONCISION ET LA VIE E	73
Le traitement du mort — I	73
Le traitement du mort — II	80
<i>Vivaa roi nemu na kamo ka siviri neva</i> , à propos d'un fondateur d'habitat	97
Pour exalter le pays	97
LES DISCOURS FORMALISÉS, VVAA	117
Les serviteurs qui sont les «pirogues de paroles»	119
Fragment de discours de chef	122
Exaltation de chef	123
Prière pour la guerre	124
LES APPARTENANCES SYMBOLIQUES	137
Cahier n° 7, page 1-5	138
L'homme qui provoque Gomawe	151

Cahier n°2	153
Le clan Neburu	154
Le poulpe à Monéo	156
Voilà ce que font les totems	157
Les clans qui n'ont pas de totems	160
Ils n'ont pas d'herbes	162
Bourail, Poya, Monéo et Prière au totem	165
Les détenterus de remèdes	171
Kanya	174
Commentaire	179
Cahier n° 10 (p. 23-30)	182
Le masque	186-187
 MYTHES ET RITES	
La hache-ostensoir et la pluie	191
Les faiseurs de pluie, I et II	192
Les dons d'ignames	196
Les réponses au questionnaire de 1925	199
 CONCLUSION	
	211
 ADDENDA	
L'œuvre de Bwesou Eurijisi	216
Textes publiés par Maurice Leenhardt dans ses <i>Documents néo-calédoniens</i>	216
Textes de Bwesou publiés par J. Guiart	218
Textes en <i>meRea ajië</i> des Archives de la Nouvelle-Calédonie	221
Manuscrits <i>ajië</i> des archives personnelles de J. Guiart	222
Le PLAN DU BWÉ DONT BWESOU EURJISI FUT L'ORDONNATEUR À HOUAÏLOU	225
Le <i>mwaciri</i>	226
 BIBLIOGRAPHIE	
	233
	235

TABLE DES ILLUSTRATIONS

<i>Le kavu mëu</i>	P. 10
<i>Celui qui porte cérémoniellement l'igname, Koné</i>	11
<i>Ne ere bore</i>	13
<i>Cahier 10, p. 4</i>	14
<i>Lërë po peso mwa</i>	15
<i>Pè rhowê</i>	16
<i>Erewa cèki ma apagüRü moaro</i>	18
<i>Pè a xoa mûlé</i> (mulet)	22
<i>Rhöa pesa</i>	23
<i>Bweamwa ro Kiu</i>	25
<i>La tarodière manquée</i>	27
<i>Carte 1</i>	29
<i>Carte 2</i>	31
<i>Bè dö é xe Souma</i>	32
<i>Kavawia</i>	34
<i>Samara</i>	35
<i>Cahier 10, p. 11 - 1 et 2</i>	36 et 37
<i>Scène de la forêt qu'on tire</i>	38
<i>Le rhöa</i>	39
<i>Kapörö</i>	41
<i>Koi roi rhai</i>	43
<i>We va Kodu</i>	44
<i>Kuvirhü</i>	45
<i>Pè dasa pesa</i>	46
<i>Pierre à frotter le feu</i>	47
<i>Bweamwa me para nedovo virha vi o i.</i>	51
<i>Kamo ka pè moa sua na su zai ye</i>	52
<i>O koRo</i>	53
<i>Carte des principaux toponymes des vallées de Houailou</i>	54
<i>Paysage à Gondé</i>	56
<i>Autel des crânes avec son gardien et prêtre, Gondé</i>	59

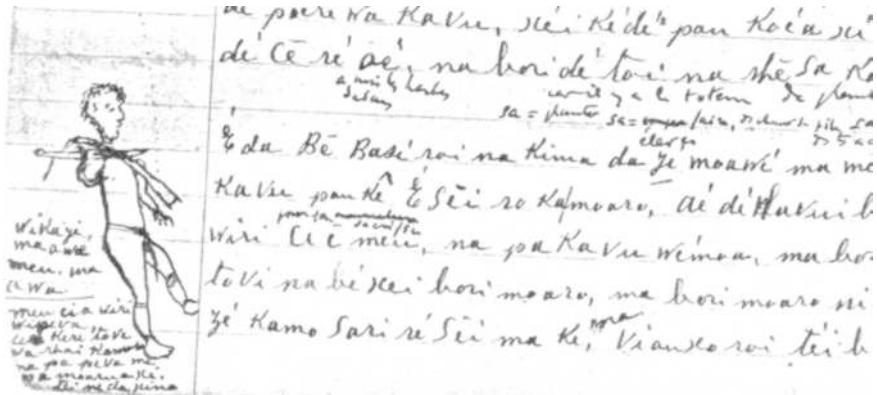
Entrée de la tribu de Ny, Bourail	61
Femmes faisant la démonstration du port du berceau canaque	63
Maison rectangulaire construite avec les techniques de la maison ronde	65
Sculptures anciennes placées à la tête de tombes	66
Jeune femme portant le collier en perles de serpentine	69
Maison ronde de la région de Canala,	70
Réparation d'un filet à Warai	72
Sur le bord d'une grande maison ronde haute	75
Hommes et femmes sur un sentier	77
La corbeille construite en haut du poteau central	79
Le chef Mindia Neja de Neweo	81
Jeunes femmes au travail sur un billon d'ignames en forme de croissant de lune	83
Chambranle de porte sculpté dans le style de la vallée de Houaïlou	85
Modèle de pirogue de haute mer ancienne de la Grande Terre	86
Pelle canaque	89
Préparation d'un <i>bwê</i> à Houaïlou	91
Groupe de chrétiens protestants sur la Grande Terre	93
Deux vues d'un cercueil de chef	104 et 105
L'ensemble des pasteurs servant sur la Grande Terre	107
Le pasteur Eleisha Nebay, en train de proclamer son <i>vivaa</i>	109
Allée d'araucarias. Couli, Saraméa	111
Structure d'un abri pour l'isolement des femmes qui ont leurs règles	112
Le <i>nata</i> de Maré Kuanene, à droite, avec son équipage	114
Les premiers étudiants à leur sortie (de l'école pastorale de <i>Do Neva</i>) en 1907	116
La trace d'une allée ancienne à Ninddiah	134
Masque du style de la vallée de Houaïlou	187
Pirogue sur la côte de Houaïlou	190

INTRODUCTION

Le tout premier auteur canaque, c'est lui. Le tout premier auteur au sens habituel de ce mot, n'écrivant pas rien qu'une seule fois, pour s'exprimer sur une seule question, un seul dossier, mais ayant laissé une œuvre diverse, inégale et passionnante à lire. Un vrai auteur, quoi ! Le discours, *vivaa*, ou le chant, *pè rhë*, l'un et l'autre de significations poétiques, sinon épiques, ne lui étaient pas plus étrangers que les mythes, *virheno*, *vinimo*, décrivant l'origine des chefferies et des familles, les formules rituelles, ou les allocutions formalisées de circonstance. Moyennant quoi, il est, et restera peut-être, un des hommes les plus contestés de la tradition culturelle canaque. Est-ce parce que, sans le dire, et sans en avoir réellement connaissance, il visait à l'universel à partir de la tradition des siens. Laquelle différait dans une mesure variable de la tradition de ceux d'à côté, ou de ceux de plus loin.

Maurice Leenhardt a mis en scène ce que Bwesou Eurijisi avait écrit pour lui, et en a fait un objet de l'attention internationale. Ses *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* contiennent des chapitres entiers plus ou moins traduits directement de Bwesou Eurijisi. Son livre de 1937, écrit pour le grand public, *Gens de la Grande Terre*, s'est construit à partir du contenu des cahiers que Bwesou, mais aussi bien d'autres, lui avaient remis, et dont les citations sont à chaque fois, précautionneusement, placées entre guillemets.

Je n'ai jamais imaginé reprocher à Maurice Leenhardt d'avoir



Le *kavu mêu*, maître de l'igname. Il élève une banderole de balassor et une igname à la hauteur de son épaulé, geste rituel constant dans toutes les formes de présentation de ces tubercules. Cahier 8, p. 6..

utilisé telle quelle cette masse d'informations, puisqu'il en avait indiqué la source aussi souvent que possible, dans ses écrits et au cours de son enseignement. Le fait qu'il en ait reproduit des chapitres entiers est pour moi un avantage, assurant l'authenticité de l'information, dans une traduction qu'il cherchait à garder constamment fidèle. Cela valait mieux que de reprendre les mêmes données dans d'autres phrases, risquant alors de perdre une part précieuse de leur contenu. La société et la culture canaques sont si complexes, que le moindre mot mal placé, ou mal choisi, peut en déformer l'expression. La syntaxe de la phrase canaque n'est pas aléatoire. Transformer l'ordre des mots en change la signification.

Après avoir traité de Maurice Leenhardt, il apparaît logique que nous traitions à son tour de l'auteur canaque, en tant que tel, puisque, contrairement à ce que Maurice Leenhardt avait désiré, trop peu de gens semblent connaître l'existence de Bwesou Eurijisi, une partie apparaissant même préférer l'ignorer. Le résultat est que le public ne

Ci-contre. Celui qui porte cérémoniellement l'igname. Koné. Photo prise par un Japonais (Leenhardt 1930, pl. 1-3)



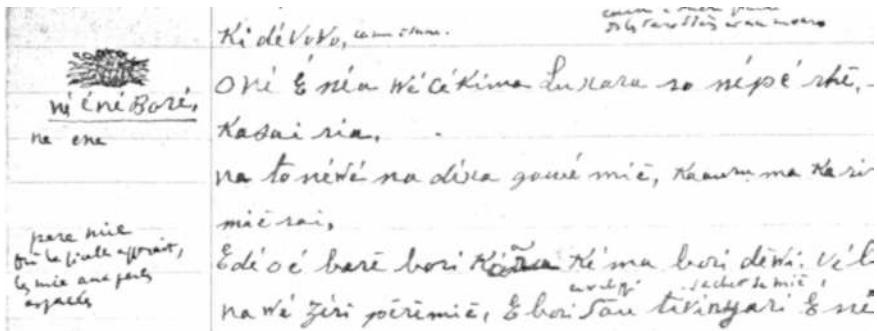
mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

sait pas qu'il a existé un véritable écrivain canaque, des années avant que ne surgisse le premier écrivain européen. Et même que, par l'intermédiaire de Maurice Leenhardt, son traducteur, Bwesou Eurijisi est connu internationalement en plus d'avoir exercé indirectement une influence sur le plus fin des écrivains européens, Jean Mariotti.

Quand un musicologue suisse vient nous affirmer aujourd'hui que l'analyse présentée par Maurice Leenhardt dans son chapitre de 1930 sur le «pilou» est une «interprétation», c'est là une erreur, due à l'ignorance (Ammann 1997). Ce chapitre sur le pilou, un des plus riches et des plus cohérents écrits par notre maître, est entièrement pris chez Bwesou Eurijisi, dans les propres phrases et dans les propres mots de ce dernier. Leenhardt a mis là tant de citations des cahiers de Bwesou, présentées comme telles et placées entre guillemets, que visiblement Raymond Ammann n'a pas vraiment lu le chapitre qu'il traite d'interprétation. Musicologue et non anthropologue, il relaie bien plutôt le jugement qui lui a été suggéré par d'autres, dont il n'a pas vérifié le bien fondé.

Ce chapitre de Maurice Leenhardt est né de l'expérience ancienne de Bwesou Eurijisi, celle d'abord de sculpteur héréditaire de masque, puis celle d'ordonnateur de commémorations funéraires (pilou). Si l'auteur canaque écrit le plus souvent de manière normative, décrivant les institutions telles qu'elles doivent être, c'est qu'il s'agit là de la forme spontanée d'écriture des auteurs océaniens, tout aussi bien celle des plus récents. Elle est aussi celle du critique musicologue suisse lui-même, qui nous a livré un bien intéressant ouvrage, quoiqu'entièrement écrit aussi sous la forme normative. Celle-ci présente, bien sûr, l'inconvénient de généraliser la moindre information en la transformant en apparence de règle inamovible. Par contre, pour l'ensemble cérémoniel ayant été organisé à telle date et en tel lieu, les précisions sont absolues (*cf. page 50*).

Cela semble être une mode chez certains qui n'ont ni bénéficié de



Ne ene bore. Cahier 8, p. 7.

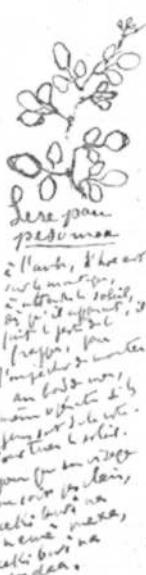
«Le *koea* est un paquet composé de feuilles de *diro*, peau de *niaouli*, lié dans des tiges de bananier *jô* (sauvage) et bananier *wedi bweRe*. Le *koea* est fait par le *moaro* qui habite près de la pierre lézard (ou autre *moaro* et autre *rhö e*) ; un de ces *koea* a touché la pierre, et les autres sont touchés à la course, comme les semences d'ignames, puis dispersés dans toutes les familles en rapport avec cette pierre. On le reçoit et l'enterre dans le billon». (ML).

la formation, ni ne disposent de l'information, souhaitables pour discourir sur le compte de Maurice Leenhardt, d'affirmer que ses écrits seraient des interprétations, de ces interprétations qu'ils remplaceraient bien volontiers par les redoutables simplifications qu'ils nous proposent de temps à autre. Maurice Leenhardt les gêne. Bwesou Eurijisi apparemment aussi. Ils avaient tout en mains pour assurer la présentation publique du dossier si riche du premier écrivain canaque. Ils ne l'ont pas fait.

Pour ces gens-là, bien moins insérés dans la culture canaque qu'ils ne l'affirment, le commencement de la révolution culturelle canaque serait le festival *Melanesia 2.000*. J'y ai pourtant travaillé. Eux pas. Cela ne les arrange pas que ce festival ait été bien plutôt un achèvement, la conclusion d'un processus qui a débuté à partir de 1908, par un véritable mouvement intellectuel, s'exprimant en langue vernaculaire, mouvement entièrement inconnu des Européens de l'époque, et qui cependant devait toucher la plus grande partie de la Grande Terre et des îles. Ce mouvement s'est prolongé jusque dans les années soixante,



Cahier 10, p. 4. Registre du haut : «Cf. entre Monéo et Mou, une crête par dessus laquelle si on lance une pierre de fronde, une femme enceinte à ce moment accouchera d'un garçon (ML)» Registre du bas : «Près de la conduite d'eau qui va de cette source aux tarodières est un bois planté qu'on appelle *anarha* en (langue de) Ni (Bourail), *uvara* en Houaïlou. On y attache toutes les peaux de banian, liseron, monnaie, etc. On plante le *nee*, genre canne à sucre. On plante autour de cette *anarha* (perche sculptée) d'interdit de...»



Magnette, mi ciwata

O māra ni au Koa na o kari na sū ro so gouttie.
ni na mīviedie,
Na mē Boaré, na popi man i para nīrēpan pesomoa
ma sojmoawéji. O ne nedā na okare na tauwiri.
Na pē shau mīca buri no o a, tei nedā ne ou Koa nié
Ukāz è poffr l'oleil ari. De jor à faire le pain
Na tū ri do wé bē da bore ari boi pa bi au Koasie,
na ka to jé jé mīca ro boi goiwé ni na ba pōe
mīca adi na mīca, ma vi to sū roi.
Na wé shau le ki wé pōa mīca na mīca,
ari boi do to game è ma shawirri è, le ki da
coulée an en un le tait onbi, to coulé ahozzi
le pōe na dīca. È pōtaw, r'offrant, p'witi p'witi.

Lérē pu pesomoa : flotter au vent liseron dit *pesomwa*. *Peyomwa*, sorte de liseron utilisé dans les rituels pour recouvrir les morts et pour lier les feuilles magiques sur les cannes à sucre appelées *bēdā* (Dico *ajie*). « A l'aube, l'homme est sur la montagne, à attendre le soleil ; dès qu'il apparaît, il fait le geste de frapper, pour l'empêcher de monter au bord de mer ; même opération si les gens sont de la côte. Pour tuer le soleil, pour que son visage ne soit pas clair : *cèki bowi na nemè mexa, cèki bowi na nedaa*. » (ML). Cahier 8, p. 7. L'arme utilisée pour frapper le soleil est une hache ostensoir, *gi o kono*.

(suite de la page précédente) protection des tarodières) une graminée, genre canne à sucre, grand tabou de ce bois que l'on ne touche pas et qui assure la venue de l'eau dans la conduite. *Ka vi to ma*, lieu où l'on observe le bouillonnement divinatoire (ML).».

« *Neva pesa*, le tas de pierres. *Teni*, se tenir ferme, en jouant sur les genoux, flexion des genoux pour équilibre. *Toma teni tari yè ma ne*, il est debout en équilibre à observer le bouillonnement ou la bulle lorsqu'elle monte des deux sources qui sont dans la mare, si la bulle monte, il vivra, et son *moaro*, sinon il est déprimé par mauvais présage, mourra et sans descendance. *Ka u koa*, cette source est aussi pour faire la pluie. Ils enfoncent des *bore* (paquets magiques enveloppés de liserons pour la pluie) dans l'eau et plantent bois pour attacher le *bore* de l'eau, un paquet d'herbes et contenant de la monnaie, à l'extrémité du bois (monnaie pour la pluie, et peau de banian = balassor et igname pour le soleil et les plumes noires de queue d'oiseau. Dans la région de Bwewe et Nindiah on fait la pluie, cela vient de Tövèsü, Supe, Doso. » (ML : noms de groupes de descendance).


pérwua
Samara
pu lu
Samara
Samara

na Kimo beri sa rota tboi vina ka pi de scu Hari
 Sari ma poiboi Leri pu ma poirori ma pimi ma
 pétona se poara pise pi rozi teli Samara roi
 tboi nisina Kalou rota ro nisté o moajoo.
 tboi de poziri rota me se Viporo, na to Vie je
 Kamo nia rino do ne Samara roi pi rota,
otari ne ne pérwua.

Pè rhowa, à gauche, samara, à droite. Pour pêcher l'anguille, on prend petite canne à sucre, liseron pu, le lie, l'apporte, le dresse près de la pierre anguille, sur un bois planté près de la pierre. Et alors on va là pour plonger anguille dans l'eau contre le filet (*on va plonger le filet, mais telle n'est pas l'expression, on va plonger (disparu, lu) l'anguille contre le filet, c'est que, en suite du samara, l'anguille doit être prête à entrer dans le filet présent*). Beaucoup d'anguilles apparaissent à l'homme, c'est la vertu du samara pour l'anguille. La vertu est dans l'eau et non dans l'homme ou l'instrument (ML).» Cahier 7, p. 16.

ayant été malheureusement depuis mis à mal, du moins en partie, par l'habitude des linguistes de préférer enregistrer des textes, plutôt que d'obtenir qu'ils soient écrits, à loisir, par des auteurs canaques, et par la volonté de certains de renvoyer à leur obscurité première des personnalités canaques, dont la capacité d'analyse, rendue accessible en français par Maurice Leenhardt, leur fait apparemment de l'ombre un siècle plus tard. Comme ils ne sauraient espérer égaler la richesse de la connaissance de ce précurseur, ils agissent comme s'ils avaient décidé de le gommer tout simplement de la mémoire collective. De tels comportements ne sont pas inconnus ailleurs, dans le milieu de la recherche occidentale, en particulier parisienne.

Je veux bien reconnaître qu'il y ait eu de l'interprétation chez Maurice Leenhardt. Mais on la rencontre essentiellement dans son *Do Kamo* (1947), beaucoup moins dans les *Gens de la Grande Terre* (1937), qui reste la meilleure introduction à l'univers canaque de la

Nouvelle-Calédonie proprement dite, et presque pas dans les *Notes d'Ethnologie*, où l'on trouve, exprimés cursivement, mais bien présents, sans abus de langage, presque tous les points essentiels que des auteurs récents ont prétendu avoir découvert par eux-mêmes. On ne cite pas Maurice Leenhardt, ou peu, ou volontairement mal à propos, pour cacher qu'on est en train de dire la même chose, avec d'autres mots, en général plus mal choisis, le jargon arrivant à point pour donner l'illusion du sérieux. Ce faisant, on condamne l'auteur canaque à l'obscurité, puisqu'on ne veut pas reconnaître l'intérêt, ni surtout l'antériorité, de ce qu'il a écrit, et que Maurice Leenhardt a mis en pleine lumière.

À mon grand étonnement, j'ai entendu un de ces découvreurs infidèles, au cours d'un exposé devant des étudiants parisiens, et devant moi, présenter comme le résultat de son expérience de terrain le lien, dans l'aire *paaci*, entre la maladie et les systèmes de symboles (*töija*) appropriés par les groupes de descendance. Son discours était pratiquement la récitation par cœur du chapitre portant «sur les Totems», de Maurice Leenhardt traitant du sujet dans ses *Notes d'Ethnologie*. Or c'était là, fondamentalement, du Bwesou Eurijisi. Il faut bien en arriver à le dire. Cet ouvrage est là pour le montrer.

Non seulement il apparaît souhaitable de mettre en évidence l'existence d'un auteur canaque, par rapport aux écrivains calédoniens, dont on introduit aujourd'hui les œuvres dans le cursus de l'enseignement. Il est tout aussi nécessaire de mettre en exergue une information légitime, authentique, directement issue de la culture mélanésienne, en face des contre-vérités écrites, publiées, et de ce fait popularisées, trop souvent par ces mêmes auteurs calédoniens sur le peuple canaque. Le seul ayant fait un effort d'objectivité bienveillante, Jean Mariotti, sous l'influence reconnue d'ailleurs de Maurice Leenhardt, nous assène cependant des simplifications qui s'apparentent à celles qui parsèment toute la littérature coloniale de son temps (cf. *Takata d'Aimos* 1930,

— EREWA —

CEKI MA APAGURU MOARO.

— 1 —

Para Moaro, wé, na wi ka mbayé, ma négowé, ma tandè. Na wi na moa péréné roi. Na továe e na kewa né ro ka viva. Wé, é vi péri mbayé Moaro, ka kau, mbori randè é vi péri para Moaro ka é viavéai ka van mi ro néj-ére Moaro. Wé, torhu wanawé ké yé vana pa NEJA, wé, é vi éré, NEJA GOA ma GOWE, m DOSA m KAPANA, m POINDI m SARI. — Kiyé ré é vi avéai DOSA ma KAPANA m SARI ro nówé NEJA ? — Torhu wanawé ndéxa ro néva ro NEWA, wé, kó yé vana pa WEIRI, wé, é mbori vi éré, WEIRI GOA, ma WANERU, ma GOWE (Wéiri), ma KAVICA, ma POENDI (Wéiri). — Kiyé ré é viavéai WANERU ma KAVICA ro néwé WEIRI ? —

Na mbori rhu viru ro para néva, wé, na wi na mbori Moaro ré é vi avéai ré véri mbori Moaro. Na e na ki yé rhiaguru e no né no ré. Na mbori céki sexévè, wé,

Na e na géi kavéai né para Moaro ro néva xii, mbori méyé ari ka kau ma négowé ma tandè, ma périvéa para Moaro ré é vi avéai, ma Moaro ka pi vi to kà vana mi. Cowa na kâa ré. Erévéa mbare Moaro Orokau ma para Moaro pa kamosari, ma kiyé ré na uru ré.

— 2 —

Para Moaro ré, wé, na wi na KAVU, ma na wi na OROKAU ro poara mbori. Okaré para Moaro ré, wé, na wi na para EVIE céré naa. Céré mbori na évie yéya ma yéya ? ro moaro jie ? (Evie xei visiuru, évie pésadi no, évie pè wa e kacué, etc, wé na poro na ké to né évie). Rhau périvéa e.

— 3 —

Para Moaro ré, wé, céré kai mbwiri MEU ra, aé na wi na ndexa Moaro ré pari e ro ki yé rhavu ? ndexa moaro, wé, na pari e na ki yé tu vê továe ma kai mbayé ndexa kétoné meu ra, aé na pari ndexa na ndexa kétoné meu, wé, na poro na para wé meu.

Fac similé de la première page du questionnaire rédigé en *merea ajië*, langue de Houaïlou, en collaboration entre Bwesou Eurijisi et Maurice Leenhardt, en 1918. Ce questionnaire sera diffusé à tous les pasteurs et *dikona* (diacres) de la Grande Terre. On trouvera la traduction ci-contre.

— I —

Dans tous les *moaro*, il y a celui d'avant, celui du milieu, et celui d'après. Il y a là la maison de ceux qui sont issus de la même enveloppe. La façon de faire à leur propos apparaît dans les discours, *vivaa*. On montre d'abord le *moaro* principal, *ka kau*, ensuite les *moaro* qui se sont joints à lui dans leur ordre de marche. Voyez un peu la marche du peuple des Neja ; on va dire : «Neja tête et (*Neja*) milieu, et Dosa et KapêRê et Sari, et (*Neja*) cadet, et (*Neja*) petit.» Pourquoi nommer Dosa et KapêRê et Sari à l'intérieur de Neja ? Voyez un autre cas, dans le pays de Newa, dans l'énumération des Weiru, on dit : «Weiri tête et Waneru, et (*Weiri*) milieu, et Kavica, et (*Weiri*) cadet.» Pourquoi nommer Waneru et Kavica à l'intérieur de Weiri ?

Il en est de même dans tous les pays. Il y a des *moaro* que l'on nomme à la suite d'un autre *moaro*. Il est bon de comprendre la signification de cette parole. Pour réussir en cela, il convient que tu rassembles les noms de tous les *moaro* de ton pays, que tu cherches où est le plus grand, celui du milieu et celui d'après, que tu montres les *moaro* qui sont mis ensemble, et les *moaro* dont la marche est à part. C'est tout pour ce sujet. Dis aussi le *moaro* chef et les *moaro* serviteurs et pourquoi c'est ainsi.

— 2 —

Tous les *moaro* ont un maître, *kavu neva*, et il y a un chef pour eux tous. A propos de ces *moaro*, il y a un présent qu'ils donnent. A qui et à qui donnent-ils ? Dans quelle grande case ? (Présent pour la récolte des ignames, présent pour la parole de nourriture, présent pour l'installation de l'habitat, etc., car il y a de nombreuses formes de présents). Qu'ils soient montrés.

— 3 —

Parmi ces *moaro*, il y a ceux qui mangent l'igname n'importe comment, mais il y a un *moaro* qui est celui qui doit commencer. Un *moaro* doit tenir en mains, présenter et manger le premier une igname particulière, et un autre une autre igname, car il y a beaucoup de genres d'ignames. Expliquer bien quelle igname on mange en premier, et après, chez les *moaro* d'ici.

— 4 —

Pour tous ces *moaro*, il y a l'origine de ce qui est commencé. Quelle est l'origine de chaque *moaro* ? Raconte les récits, *vinimo*, et les mythes, *virheno*, de chacun.

— 5 —

De ces *moaro*, il y en a qui possèdent des pierres *panyao*, d'autres qui n'en ont pas.

Montre les *moaro* qui ont une pierre *panyao*. Quelle est cette pierre et d'où vient-elle? Ils ont aussi des attributs (*appartenances symboliques*), pour la pluie et le soleil, pour les champs. Montre aussi quels *moaro* ont (*la magie*) du soleil et de la pluie, quels *moaro* ont (la magie) pour les cultures. Quels sont les attributs de chacun et d'où viennent-ils ?

— 6 —

Ces clans ont tous des dieux, *bao*. Quel est leur nom et leur manière d'être ? Homme ou femme ? Quel est leur habitat et d'où viennent-ils ? Prie-t-on l'ensemble, ou prie-t-on l'un seulement, et dans quoi fait-on l'offrande ? Quel est le pouvoir de chacun ? Quels sont les maladies qu'ils peuvent envoyer chacun ? Quelle est l'herbe (*de guérison*) de chacun et d'où vient cette herbe ? Qui en est le gardien ? Homme ou femme ? Montre la parole de ces dieux, mais s'il n'y a pas de dieux pour un *moaro*, montre qu'il n'y en a pas.

— 7 —

Certains de ces *moaro* ont un *rhö e*, d'autres n'en ont pas. Pourquoi n'en ont-ils pas ? Quel est le nom de ces *moaro* ?

Quel est le nom des *moaro* qui ont un *rhö e* ?

Quel est ce *rhökamo* ? Le prie-ton ? Y a-t-il un autel, *ka moaro* ? Où est-il ? Qui en est le gardien ? Homme ou femme ? Si le gardien du *rhökamo* meurt, qui le remplace ? Quel est l'interdit du *rhökamo* ? Que rend-on sacré à son propos, et quelle interdiction observe-t-on ? Quelle est la nourriture, féculent ou viande, qui est interdite de ce fait ? Quelles sont les marques (*d'interdit*) de ce *rhökamo*, dans la demeure, dans le pays, dans les générations, dans les couples, etc. ?

Que fait-on à ces *rhökamo* quand les maîtres, *kavu*, les rencontrent ? On leur fait du bien, on les foule aux pieds, on le mange (s'il est une viande), on le mange (s'il est un féculent), on s'en moque, on les fuit, on leur parle et que dit-on, on plante pour les propitier, on les arrache (*dans le cas où le rhökamo est une plante*), et dans quel lieu ? Que fait-on s'ils bougent sans qu'on les ait aperçus ?

Les hommes du *moaro*, ont-ils un *rhökamo*, ou en ont-ils plusieurs ? S'il y en a plusieurs, quel est le chemin de ces *rhökamo* ? Quelle est la maladie qui apparaît du fait de chaque *rhökamo* ? Quelle est l'herbe (*la plante*), qui guérit la maladie de leur fait ? D'où vient cette herbe ? Qui en est le gardien ? Tous ceux qui sont dans le *moaro*, où y-a-t-il un seul maître véritable ? Homme ou femme ? Peut-on échanger cette herbe ?

Lorsque meurt le maître, qui le remplace ? etc. Montre bien encore la parole du *rhō-kamo* qui est rencontré et raconte les récits et les mythes qui en parlent.

Pasteurs et tous les hommes sages !

N'aie pas peur de traiter de toutes ces questions. Il est bon que tu en cherches (*la réponse*). Il est bon aussi que tu poses ces questions aux hommes sages dans ton pays, pour qu'ils répondent. Ne réponds pas ensemble à tous les numéros, car il y a beaucoup de paroles là. Mais cherches en premier la parole du n° 1 et réponds. Cela fait, cherche la parole du n° 2, et réponds. Cela fait, cherche la parole du n° 3 et réponds, et il doit en aller ainsi pour tous les numéros.

Ainsi est-il important pour nous de comprendre ce qui est obscur et notre travail à ce sujet, et cela nous donnera la sagesse dans la manière de raconter la parole de Dieu.

Do Néva le 21 mars 1918

(Traduction Raymond Leenhardt, relue avec Jean Guiart)

Extrait de «*Erewa cèki apaguru moaro*, Questionnaire pour la connaissance des clans (21 mars 1918», *Objets et Mondes* vol. 17-2, Paris 1977, p. 89-91, ill.

ainsi que plus récemment *Toghi* 2 003). Il est vital que les individus participant au peuple mélanésien disposent d'un moyen de rééquilibrer ce qu'on est en train d'enseigner, et qui tend, aujourd'hui encore, sous d'autres mots, et parfois des mots officiels (coutume, coutumiers, etc.), à justifier la vieille thèse européenne du *primitivisme canaque* en présence de l'irruption de la *civilisation*.

L'homme

Bwesou Eurijisi serait né en 1866. Il est décédé à l'automne 1947. Il est le seul des anciens élèves de Maurice Leenhardt que je n'ai pas connu personnellement, arrivé en Nouvelle-Calédonie trois mois après sa mort. Maurice Leenhardt, arrivé en juillet, avait pu encore lui rendre

Pa Warai
Nedewa



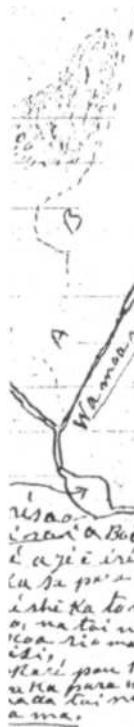
Pa Warai Wé na stière na Éxo a huitié
di na hici ri barizé ma Kora liri bri vina ka
sa dixa nu Kora ma Cé dixa Warai ma sté
dixa, léripon ma Vina ro poara para poisa
pi Éxo a ciki aru na je me Sa na poi
Ké iri ni té Warai Samare, ai Éda iri poaire
Wé nadatiru na Époaero ma É Samara, Wé
É Samara i poura Ha a ka loi na bri de é Kamo
mohié mié, ma Koro sii Warai ma nu mié, ma léripon,
ai Époaero Wé Éna poura Ha a Kavé jezí de é,
ma Kamé, ma Kavé tara, sii men, moa, sérí,

Pè a xoa mûlé (mulet), ware (canne à sucre) sa, nu (coco) sa. Pa Warai Nedewa. Les gens de Warai à Nejewê : «Leur totem le mullet. Pour aller pêcher à l'hameçon ou au filet, vont chercher un coco vert, coupent canne à sucre et tirent un liseron pu, et les mettent près de la pierre poisson pour que l'hameçon le mange (*prenne le poisson*), et que le filet prenne (*sa*, d'où *samere*). Cultures, travail, mara, on en vit, pas de prières et de sacrifices, parce que l'*é poaero* et le *é samara* ne sont point la même chose, car on *samara* (offrande végétale votive) avec des choses où il y a des feuilles fraîches, et vertes, à cause de canne à sucre et coco vert, liseron. Mais *é poaero*, on met des choses qui n'ont pas de feuilles (c'est-à-dire qui sont épluchées), crues, qui cuisent, ignames, taros, bananes, poisson, homme et autre choses semblables (ML).» Cahier 7, p.15.

visite à Bâ. Raymond Leenhardt, l'unique fils de Maurice Leenhardt, a publié une courte et dense biographie de ce membre éminent de la première génération des élèves de Maurice Leenhardt à Do Neva, Houailou (R. Leenhardt 1976).

Bwesou Eurijisi avait été jugé digne d'être le premier pasteur canaque issu de la Grande Terre. Il se souvenait d'avoir été «initié» en 1878, c'est-à-dire avoir subi l'incision du prépuce, et non la circoncision vraie, non pratiquée ici. Ce qui signifierait qu'il serait né autour de 1866 et mort à Bâ, en 1947, dans sa quatre-vingtième et une année.

La façon dont il raconte cette épreuve infligée aux adolescents



oka pesa ni giri ha paie' Virene ni i're neva ^{no} shea
 pesa, o pesa we o pesi na ne, na hi'zeri para mire
 gi Kororo poroi, me na si la Vai manadien poogare
 misé Borail, na da hina Higisai, al tai ro na.
 Ha hi'ru poroi, ai b'eri ne wa shea sei para mire
 gi ha to poroi,
 giri de tauri vi tanexui suri para jua Heore a i're, le
 wedi tanexeni i're ^{no} avari i're Kiri she vi shea
 sida pesia, tauri na Kiri tanexeni i're na ema
 giri vi shava dina Vi tanexeni rai o pesa si vi
 tama shari ro ne ha'e a uti giri vi shava vi
 she a xeri; opisa ka vitoma shari si to ^{no} ha'e
 to ve moais'a, opisa we na do siri an he al'na
 olo vitoma shari, al opisa he na olo more au
 we pesi;

Rhöa pesa. «Une pierre droite sur la crête, tout autour des haches brisées (*emportées en un plein sac par des blancs*), d'où l'idée de la légende qu'elle est un rhöa, que les vieux ont voulu couper. Un blanc a ramassé toutes ces haches (*lames d'herminettes polies*). C'est de la pierre pësi, pierre cloisonnée. Les vieux ont-ils vraiment voulu que ce soit un rhöa ? Le ravin s'appelle *Wa moaro moai*. La pierre a 4 m de haut sur 6 de long . Petit lac, *ka se pana*, parce qu'il ne dépend d aucun *moaro*, et s'il peut être attribué à un, n'en est pas moins exposé à être pillé, comme dans la forêt (M L)». Cahier 10, p. 16.

n'est certes pas de l'interprétation. Même transcrit dans les mots français de Maurice Leenhardt, elle est le simple récit circonstancié de ce qui est arrivé, à cette occasion, à l'auteur canaque lui-même.

Son prénom Bwesou signifierait : « la surface de roche nue au

sommet de la cascade». Sa lignée, celle des Eurijisi, aurait été frappée d'une malédiction, due à ce qu'uninceste aurait été à son origine.

Les malédictions canaques existent. Elles sont efficaces, lourdes à porter, entraînant avec elles les générations successives, qui assimilent donc parfaitement la parole biblique sur les générations dont les «dents seront agacées». Elles constituent la réalité derrière ce que les blancs traduisent avec si peu de discernement par le terme de sorcellerie canaque. Il faut savoir aussi qu'elles s'insèrent dans un système toujours ambivalent, où la bénédiction, en particulier celle que l'on reçoit de sa parenté utérine, et de l'oncle utérin vrai, le *kanya*, au jour de la naissance, vient contrebalancer son inverse, les malédictions semées depuis toujours à travers le paysage socialisé.

L'effet de cette malédiction particulière étant de n'avoir point d'enfants mâles, cela peut expliquer pourquoi l'homme est allé vers Leenhardt, pour tenter d'échapper, et de faire échapper les siens, à cette malédiction justement. L'écriture était évidemment alors pour lui, non seulement une découverte, mais un outil intellectuel, dont il prétendit tirer tout le profit possible, puisque mis par l'événement à la disposition d'une personnalité complexe et attachante.

Son aspect, que l'on dit hirsute, avait au départ gêné Mme Jeanne Leenhardt. C'est l'accoutrement habituel de ceux qui restent proches de la tradition orale, parce qu'ils y ont été voués depuis l'enfance. Il fut l'étudiant le plus âgé à Do Néva, et peut-être le plus zélé. Son épouse, Makete Wéinëu, ne faisait pas non plus bonne impression de prime abord, mais Raymond Leenhardt nous dit qu'elle ne sera jamais une entrave à l'action de son mari.

D'une certaine manière, Bwesou Eurijisi sera pourtant un homme moderne :

«Il y eut, en 1912, une affaire de *doki*, que Bwesou avait su découvrir. Le *doki* se manifeste par une sorte de paquet magique que le magicien cache avec intention. D'importation récente des Nouvelles-Hébrides par les Loyalty et l'Ile des Pins, il



Bweamwa ro Kiu, Karagörö : «Voilà le tertre du grand chef jadis de la vallée, jusqu'à Nérin et Nekwe, s'appelle Neowau, *kamosari* les *moaro* Cibëi, Wêewa, etc., et tous les *moaro* de tous les noms. On voit les traces des cultures des Neowau, Cibëi, Wêewa et tous les *moaro* se suivant dans la vallée jusqu'à l'embouchure. On raconte que les traces sont celles de tous ceux qui ont commencé à cette montagne (Karagörö) jusqu'à Nérin. Ils sont passés de l'autre côté, sur Bourail, Poya et Monéo, et je pense que c'est vrai, car c'est le chef (Neowau) auquel aboutissent tous les hommes de la vallée (l'ancêtre) jusqu'à l'embouchure, car tous les hommes qui ont commencé l'ont fait à la montagne de Souma. Le nom de limites jadis est ainsi : qui partage le pays, car les hommes y ont commencé, est le tertre (*celui de ce grand chef*), il est à Bweghawe, pays de Kiu (ML). Cahier 10, p. 11.

Le mythe de l'origine des hommes à la montagne de Souma (Caumyê) est partagé par une grande partie du pays de langue *paaci*. Il pourrait être propre au réseau d'identité partagée Xatriwaan—Naacuwè—Cidopwaan, auquel appartient l'auteur, qui tente ici de lui attribuer une ancienneté, contestée localement par les membres du réseau antagoniste, qui posent l'ancienneté relative des Neowau par rapport au clan ancien des Karagörö, sur les terres desquels les Neowau se sont installés, eux qui font partie du même réseau et que les adversaires désignent sous le nom de *Kabokarê* (pour ne pas les désigner directement), les accusant d'avoir massacré des lignées entières pour s'installer à leur place. Cette accusation est portée de la même façon, à Lifou, contre l'ensemble dit des Xetriwaan. Elle fait partie de l'arsenal courant de la compétition de prestige entre réseaux opposés

rédigé par Bwesou exhorta les habitants au calme.

Il lui arriva même de joindre le geste à la parole. Un jour, il arrive dans sa case où reposait sa femme malade, et où les voisins, la croyant victime d'un mauvais sort, avaient fait venir un devin pour révéler la cause du mal. Celui-ci montrait à tous un paquet d'herbes maléfiques qui pendait à la toiture de la case. Bwesou s'en saisit et le mangea : «Vous vous attendiez à me voir tomber mort», dit-il aux assistants terrorisés, «Mais Jésus est le dieu de la Vie, plus puissant que tous les sortilèges.»

À Kua, il est souvent malade, en 1913, à plusieurs reprises... Il vient se reposer à Do Néva. Là, il est heureux d'être soigné : «Si j'étais là-bas, ils me diraient, c'est

un lézard, c'est un poulpe. Ici, je suis tranquille» (R. Leenhardt 1976, p. 11).

On trouve cependant là, dans cette présentation, une certaine simplification de la réalité, tant par ce qui est dit, qui est exact, que par ce qui ne l'est pas, et qui est ignoré. D'une part, Bwesou ne craignait ni le lézard, ni le poulpe (appartenance, *rhökamo*, de son condisciple Tooua Monéo See), qui relevaient des appartennances symboliques de l'ensemble des lignées auxquelles il appartenait. Il savait comment se prémunir de leurs atteintes.

D'autre part, le *doki* est bien venu comme il est dit, mais pas des Nouvelle-Hébrides, toujours accusées en pareille affaire, parce que leurs ressortissants aiment à se prévaloir d'une réputation bien assise de magiciens et de sorciers, réputation qu'ils nourrissent volontairement, et qui leur permet de se procurer à Nouméa des revenus supplémentaires, en particulier auprès des blancs et des métis, hommes et femmes.

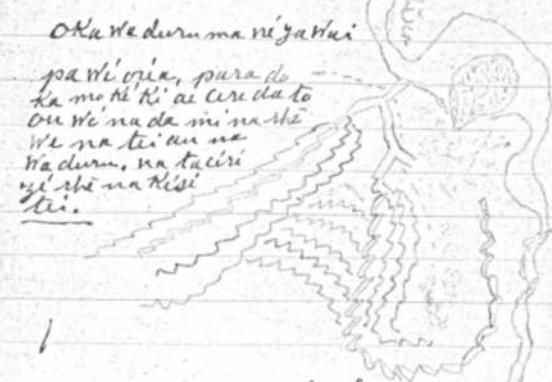
Contrairement aux maléfices anciens, dont les détenteurs étaient connus de tous et n'agissaient qu'en vertu d'une sentence collective, toujours appliquée à des gens extérieurs au groupe de résidence, ou expulsés de ce dernier, le *doki* est venu de fort loin. Mot de la langue bantou de l'ancien royaume du Kongo, royaume christianisé assez rudement par les Jésuites portugais au XVII^e siècle, et l'objet de leur part d'une répression poursuivie avec force, le *doki* a été transporté tout au long des côtes de l'Océan Indien, par les marins interlopes, dits lascars, des flottes de commerce occidentales — on en recrutait un peu partout, à Goa, à Malacca, à Macassar, à Manille, sinon même à Madagascar, jusqu'à moitié de l'équipage, puisqu'ils étaient moins payés que les marins européens.

Ce *doki* a été introduit par cette voie dans le Pacifique Sud, dans l'actuel Vanuatu, sur les côtes de la Papouasie, aux îles Loyalty, puis à l'Île des Pins en provenance de Maré, d'où il est remonté du sud au nord — on l'a vu traverser les rivières sous la forme d'un homme au sexe de feu — par les marins des navires de la Compagnie des Indes, qui amenaient les missionnaires de la *London Missionary Society*, ou qui les ravitaillaient. Les missionnaires et leurs familles étaient tout aussi souvent débarqués à Samoa ou Rarotonga, et de là répartis dans l'espace océanien par le navire missionnaire le *Camden*, dont la foi chrétienne des marins n'était pas toujours aussi solide que les missionnaires l'auraient voulu. Il y a eu des périodes où, par raison financière, le navire missionnaire n'était pas disponible, et les navires de

la tarotin mangerebbe giorni di feste, pareti illuminate e canzoni
cantate.

Oka we dura ma ni yattai

pa wi' oia, para de
ka mo te ki ae cer da to
ou wi' na da mi na te
wi na tei au ne
na dum, na ta ci
ye re na kisi
tei.



terre connue le moins
compréhension d'area
gut se l'orienter à l'aide
d'elles pour se déplacer
terrasse française
qui s'élargit

Il faut aller à la préparation d'après : -
le p'tit, leur chef va se préparer de marras
zigette, un lit de râtes, ainsi qu'une ou deux
petites râties. Il se fera aider et tenir,
un jour à l'autre, le tout sera bien
bien assaisonné et garni allez à la croûte
pour prendre de la main le râti, et la
briquette sur la tête. Mais il n'est pas très grande,
alors il ne faudra pas trop la croûter. Laissez l'huile
pour faire la graisse, mais il ne faut pas
croûter au moins deux fois. une fois
et il n'est pas nécessaire. 20 francs

~~Want~~ & more to - See no one

Virerere cer ka ve' to va
Kerenemui bol mare ma
Boara na boi kimo, ai niero kae
Kiri we' na da kah to va kie' mare
We na ture wi' sene a oe na wira
O poa, na boi kimo na bao, ker
pe kiri na boi, ai na viror oka
re se san lili sei re go at.
vir ipiu, na naru leare goat
na boi bu yu yu go at, ai me
iri roi am, na wido zer kie' nii.

La tarodiére manquée des ancêtres insuffisamment compétents (les gens des ténèbres) parce qu'elle est en pente et que l'eau n'y peut monter : «Les hommes allèrent préparer là leurs ornements pour le pilou. Leur chef ne se prépare pas d'aigrettes, car il avait confiance en la petite cascade. Il fit seulement un turban. Au jour du pilou, tous sont prêts. Le chef alla à la cascade, prit la cascade dans la main (terè, *geste de la main en préhension*) et la posa sur sa tête. Mais il ne put rien prendre. Alors il enfonça sa tête sous la cascade pour qu'elle se pose dessus, mais elle ne voulait pas, n'adhérait pas et il n'eut pas l'aigrette (ML).»

Cahier 10, p. 1. Ces petits récits, destinés à montrer la sottise des gens d'autrefois, s'appliquent bien sûr, par privilège en quelque sorte, aux ancêtres des membres du réseau antagoniste, que l'on ridiculise ainsi sans jamais le nommer.

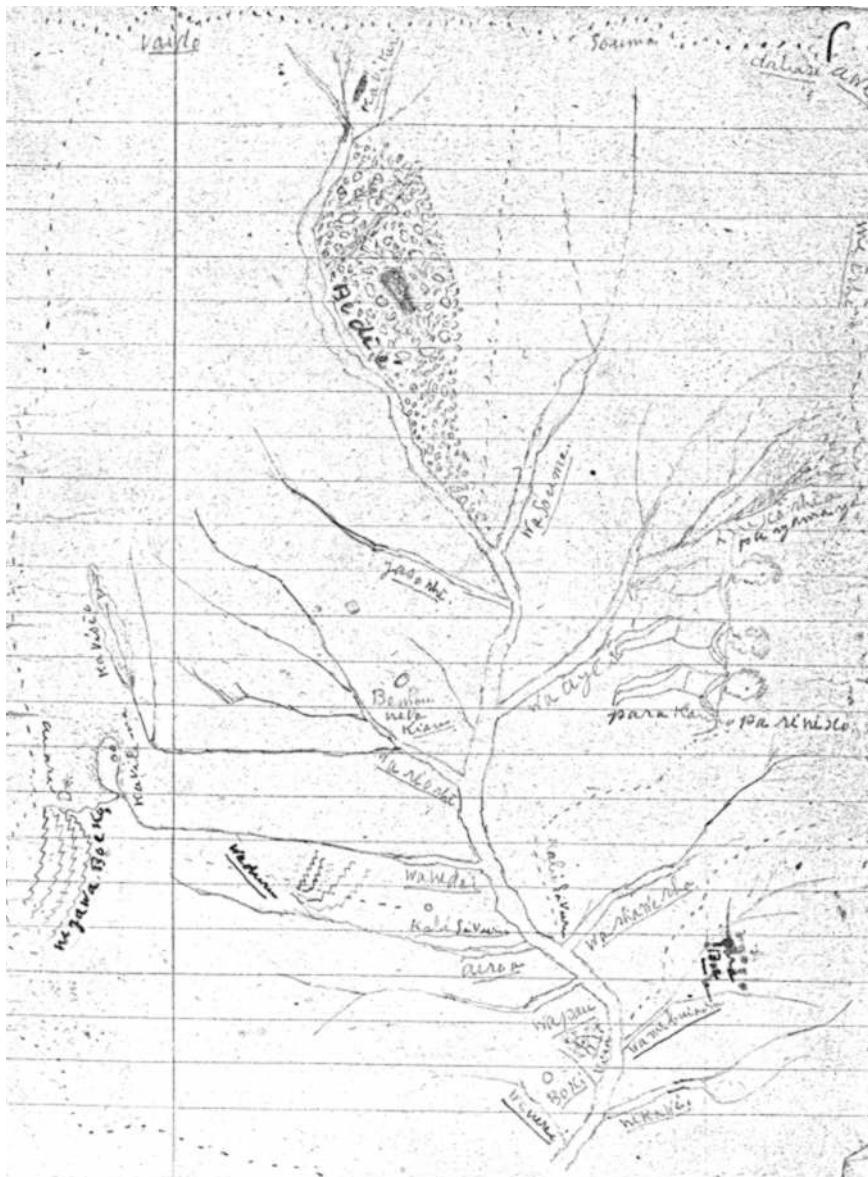
commerce acceptant une escale supplémentaire devaient être utilisés. C'est ainsi, qu'attendant la possibilité d'embarquer, au cours de séjours en Inde pouvant durer plusieurs mois, les épouses de missionnaires anglais ont appris à faire le *curry*. Elles ont transmis cette science culinaire aux femmes des îles. Ce qui fait que le meilleur *curry* que l'on puisse déguster n'est pas à Nouméa, mais dans les familles ou dans les chefferies canaques des îles Loyalty. Quoi qu'il en soit, voyageurs antinomiques sur les mêmes navires, *doki* et message évangélique se sont ainsi côtoyés sans le savoir.

Maurice Leenhardt raconte l'histoire suivante, dans des notes résées manuscrites :

«Maja Eurijisi s'aperçut qu'on lui avait volé 25 francs. Les voleurs avaient bu cet argent chez Nicole Kabar, au débit clandestin d'un colon. Furieux, Maja convoqua à Nerhéghakwea sa famille, dont son frère Bwesou, et leur dit : «*Go rhoè wa moné xinya, go ere gövö we, go ye rhiè ê koo ne ka oara na parwi ke pokoi hu ro Mèdawea cèki boejë na kamo re para.*» (fâché à cause de mon argent, j'apporte le contenu de la marmite, chose du vol à l'homme qui lie par la vertu du hou à Mèdawea, pour que le voleur soit fou) et l'homme qui *poko* était un Karé. Il prit donc un *miö* (monnaie de perles de coquillages), un *awa* (étoffe d'écorce battue), une igname pour porter au Karé: «*Na jabi ma o ekë, na jambi miö ne, na awa ne, koa wi boejë bane na le xeï.*»

Jabi est mettre quelque chose (feuilles) dans la main pour éviter le contact de ce que l'on veut saisir, en rite comme en cuisine. Il ne les touche pas directement, mais avec des feuilles dans la main, car s'il avait touché ce qu'il allait donner pour provoquer l'action du hou, le hou se serait retourné contre lui. Recevant cela, le Karé aura mangé, dormi, rêvé et révélé le lendemain le nom de famille du voleur. En rêve, il verra le voleur venir manger dans la marmite. Le désigné fut le *kanya* (oncle utérin) Weokiu, qui fut possédé du hou. Après quelque temps, la famille du *kanya* Weokiu parla à Maja: «Délivrez-le, car il en mourra.» — «Non je ne ferais rien pour qu'il soit délivré, car il avait nié avoir volé.» Cependant, après quelque temps, il se laisse flétrir et alla trouver le Karé pour que Weokiu fût délivré. Quand sa petite nièce Canie vole peut-être à Do Néva (la station missionnaire où Bwesou était pasteur),

Ci-contre. Les noms cités sont : Uvara, perche de propitiation. Kaviti ma Kavisöa, Nejawa Boeka, Waduru (Bweamwa) Boki, Wanerei, Nekawe, Wa me Bwiuru (rivière visage ébranler : *bëuru*), (Bweamwa) Neva Kiame, Jasorhë, Wa hawerha (rivière, frapper)) ; Wa Besivuru (eau, complément, récolte), *Para kamo ka xe nexo*, les hommes qui vont vers la forêt (voir p. 38, ces mêmes hommes tentant de tirer la forêt. Wa Souma. Cahier 10, p. 5.

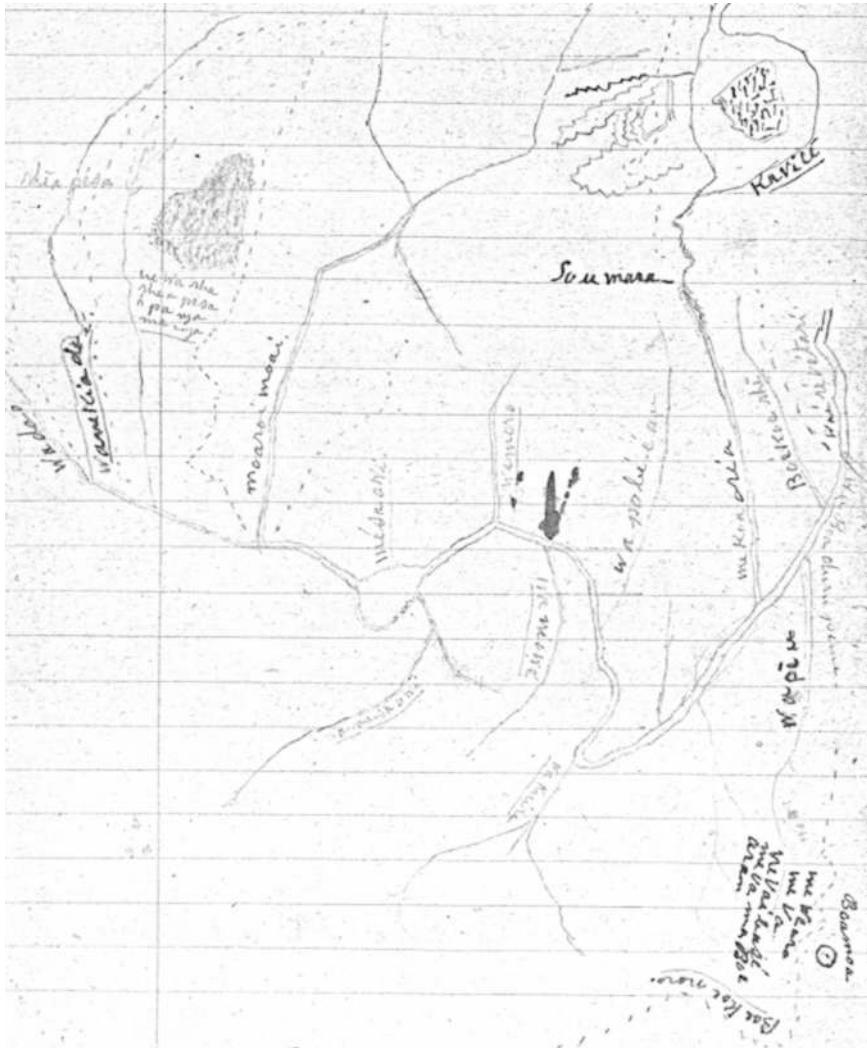


Bwesou lui dit : «Ne nie pas, songe à ton *kanya* qui fut possédé du hou pour avoir nié.»

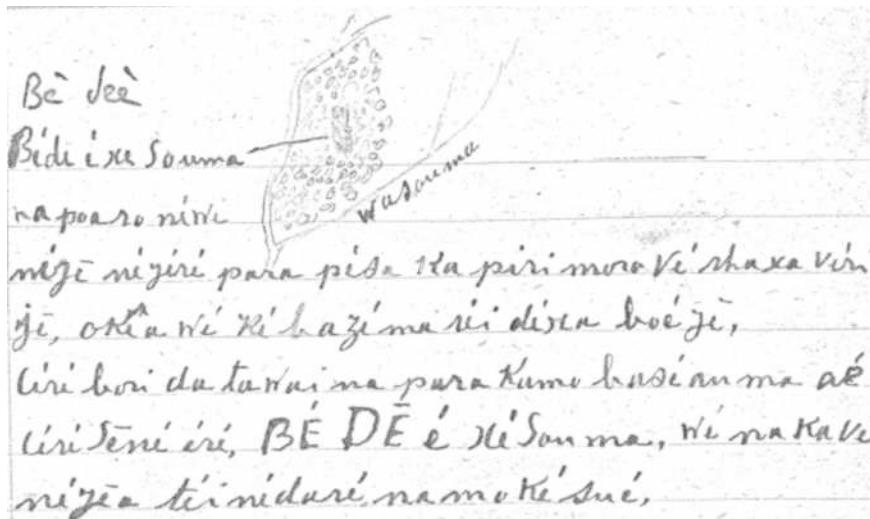
De même en ce qui concerne le lieu de naissance de Bwesou Eurijisi. Il est présenté comme étant la tribu de Nerhëghakwea (en francisation des gendarmes : Nessakouya). D'une part le mot «tribu» ne convient pas, terme issu de l'arrêté d'un gouverneur fouriériste ayant imaginé de créer la «tribu canaque», et par conséquence dépourvu de toute pertinence pour l'analyse scientifique. D'autre part l'agglomération de ce nom n'existe pas au moment de la naissance de Bwesou. Les groupes qui, chassés de chez eux, finiront par la constituer, existaient par contre bel et bien. De telles situations des groupes, légitimes et autochtones ailleurs, entassés sur une terre qui n'est pas la leur pour la plus grande partie d'entre eux, sont à l'origine de la simplification, indéfiniment répétée, toujours et partout, par ceux qui préfèrent faire semblant de croire, parce que cela les arrange, que la physionomie de la Réserve aujourd'hui reflète l'ancienne société canaque. Selon les mêmes, la «coutume», terme juridique européen parfaitement impropre, est faite de ce qui se passe dans le périmètre dévolu aux Mélanésiens sous ce nom de Réserve.

Ces Réserves dont chacune constitue, selon les propres mots d'un auteur canaque récent, maire d'une commune du Nord, et qui savait de quoi il parle, en réalité «une bombe à retardement». L'administration coloniale, poussée vigoureusement par les milieux de colonisation, a déversé de force, sur des périmètres souvent exigus et plus ou moins dépourvus de valeur agricole, des dizaines de familles de diverses

Ci-contre. Les noms cités sont : Bokoe koe noro. Boe ka rhë. Mè koa ore. Bweamwa na Weiri me va neva i base Meva ma Bweara. Wa Pèu. Wa Boaduru pème. Boe ka rhë. Wa i reve tarhi. Wa pobeau. Wamer. Mè suowi. Moaro i Wa be sivarui (eau, complémentaire, récolte). Wa Aye (rivière de parler). Wa Nedai. Bèdöe. Dabase roi. Para kamo para ro nexo (les hommes qui sont vers la forêt). Mèèrhë. Para kamo ro cöa (les hommes qui tirent le poteau central). Panyamanya. Para Boë. En fait, il s'agit de cette vallée de Souma, stratégique au plan du mythe, où les hommes sont dits avoir été créé par le dieu Gomawé



(suite de la page précédente) et être descendus du mont Souma, au pied duquel, du côté de Poya, est aussi le *kavikwisi*, le petit lac où l'on peut changer de forme, de personnalité, et perdre la mémoire du passé en s'y baignant. Voir les textes de Bwesou publiés dans Leenhardt 1932 et les variantes du mythe *paaci* de l'origine des hommes au mont Caumyê (Souma) dans Guiart 1992. Cahier 10, p. 6.



Cahier 10, p. 10. *Bé dö é xe Souma*, tronc de bois de fer au fond de la rivière de Souma : «Elle est le fondement de la terre sur laquelle elle a été posée. Elle est pierre pour faire le soleil, choisie par le *moaro* Pwacido. Ils ne la touchent, sacrée, de peur que l'on n'en meure. Ce *moaro* Pwacido, venu autrefois de Poya à Houaïlou, s'est transformé en Mii au col de Nérin, «à cause de la vertu du bois, et le soleil en *Be See* était très fort quand il était lié par ce *moaro* (paquet ficelé, *e u koa*, plongé dans l'eau, *e siu kasa*, paquet dans l'eau, mais *siu* indique le vent qui vient, à cause du bois qui s'allonge) (*la pierre s'allonge quand le rite du vent agit*). Tonnerre, *e noa noro*, pas expression spéciale, qui lie les herbes, etc. Le maître de la pierre s'appelle Karé (*soleil*). Voici sa manière de lier le soleil. Les deux bois appelés tisons, mais qui ne sont pas allumés (*s'ils l'étaient, le soleil serait terrible et le pays tourmenté*). Auprès de l'un d'eux un bois est planté, nommé *ka po â meri*, qui lie la marche pour sec, ailleurs (*l'officiant Karé fait se heurter les deux bois, l'un est le bëdö e, l'autre le pè via* (ML))

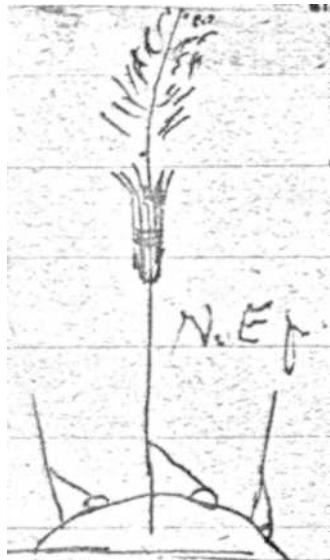
Ces Pwacido sont de Poya, dans le fond de Moae, puis venus par la côte, d'où ils ont dû s'enfuir devant la répression militaire en 1878 pour aller s'établir à Bako, Koné. Ce lien ancien explique qu'ils se soient réfugiés auprès des Wabealo à Bako, ces derniers affirmant s'identifier aux Mii de Houaïlou, ou Bwewa Mii, ce que confirment ces derniers. Les uns et les autres appartiennent au «réseau d'identité partagée» Xetriwaan—Naacuwè—Cidopwaan, dont une caractéristique constante apparaît l'appropriation de la maîtrise du soleil et de la pluie.

origines, qui pouvaient être apparentées et alors plus facilement solitaires, mais qui appartenaient tout aussi souvent à des camps antagonistes, et continuent alors à l'être aujourd'hui.

Ces villages, parfois d'apparence riante, sous les arbres et aux maisons environnées de petits jardins fleuris, peuvent à l'occasion se déchirer pendant des décennies, et cela d'autant plus si des Européens viennent à s'en mêler. Ce que continue à faire l'administration qui, sous le prétexte de favoriser le développement par l'établissement d'un cadastre, poursuit sa vocation coloniale de nourrir les antagonismes existants et de faire ses choux gras de tout ce qui peut faire surgir des querelles foncières, dans la droite ligne de la constitution de Réserves où l'on jetait les adversaires traditionnels. Qu'ils se déchirent encore aujourd'hui dans des querelles foncières réjouit en secret bien des gens, tous ceux, et ils sont nombreux, qui ont intérêt à la désunion du peuple canaque.

Les Mèsikweo, nom global de l'ensemble des lignées auquel appartient l'auteur mélanesien, habitaient à Dao, aux belles et anciennes tarodières que l'on voit de la route qui suit l'autre côté de la rivière de Houailou. Ils ont été chassés de là par la colonisation naissante, qui les a obligés à s'établir à Neawa, sur le domaine Mazurier. De là, ils ont dû partir, devant l'invasion du bétail des blancs faisant irruption dans leurs champs, pour aller s'installer à Léghiye, puis à Wèvirheau, Bwa, Wine, Bwewê, Bweara, Wenë, Kacararö, Wera, tous lieux-dits se succédant d'aval en amont, le long de la rive droite de la Houailou et sur l'ancien domaine Mazurier, avant d'être amenés à traverser à nouveau la rivière pour s'installer à Nerhëghakwea, où l'administration leur délimitera une Réserve, en grande partie établie sur les plus mauvaises terres possibles (Guiart et Tercinier 1956 et Guiart *in ORSTOM* 1981, carte 32-2).

Cela signifie avoir été chassé neuf fois, trois fois par génération,



le diro est
 corps de diro planté
 au sillon restent
 les pierres place.
 c'est la substance de ce
 diro pour se planter
 en contact avec la pierre
 qui on transporte avec
 ou revient par
 feuilles et la pierre
 koa ri
 on ramène
 les pierres
 pioche
 J'arrive
 dans
 le sillon

Cahier 10, p. 24. *Kavawia*. Le dessin au dessus, au coin à gauche en haut de la page a été coupé pour établir une gravure illustrant Leenhardt 1930 p. 120. «On pose auprès de la grande pierre igname de petites ignames en sacrifice, elles restent là à pourrir ou à pousser. Ces petites ignames sont celles que la famille donne au *ka moaro* avant de planter. Chaque famille qui a son autel a sa pierre igname (*pè mèu*). Ce n'est point le cas des pierres soleil, pierre pluie, pierre *panyao* que quelques *moaro* seuls possèdent. . . Le *diro* et le corps de *diro* plantés au début restent toujours à leur place. C'est la substance de ce *diro*, poussé dans le sillon (*billon*) en contact avec la pierre, que l'on transporte au milieu du *nevunu*, par les feuilles et la pierre, *pè koa ri*. . . la paille qui enveloppe est aussi un emblème du temps sec, afin qu'il ne pleuve pas pendant la saison. . . les petites pierres ignames, gardées au *ka moaro*, sont emportées au sillon (*billon*) qu'on pioche, elles servent, par le contact des ignames semence (*pas des têtes seules*), puis on les laisse autour dans le sillon, ou on les ramène à l'autel (M L).»

tewi təboriméonou ma pē de jaxu made
 vire ma poi de dio, ma d'eu tara arbé ma
 Ké Kapai sa sou paie ma pêma poi ro pu We'go
 pu téri cîre lu goxa, lei pu We'go moa,
 torté na Ké Kesii, oka na uru Samara
 cîre poxero zi lo poi kan c'hi arnêna
 paru dasa, ro We'go odasa si We'go oin



Samara, lier une offrande végétale : *kê* : bois ; *ka poi* : l'acte de lier. « Ce notou n'a pas de descendants, il n'est pas semblable aux actuels qui sont petits. Il est géant, comme la poule *koko* (*koko*, la *poule des blancs*, parce que cocorico). On l'appelait *wexusui*. Il n'a pas le cri du *daya*, le notou crie : *kuu, kuu, kuu*, l'autre crie *wexusui*. Il ne se tient pas sur le dessus des branches, mais sur les branches maîtresses, *poxowi*. On ne le prie, ni sacrifice, mais s'ils vont lui tendre des lacets, *go*, sur les arbres dont il sait manger le fruit, ils arrachent du *meamoru* et prennent des feuilles de *jaxu* et des feuilles de *mörö* et les lient avec une paille et une peau de *niaouli*, et en enveloppent le commencement et l'attachent au bois du lacet, c'est-à-dire au tronc de l'arbre où sont les pièges, arbre qui s'appelle *moa* ou *kesii*. Ainsi est le *samara* qu'ils font. Ils parlent, *poaero*, aux esprits des ancêtres pour que les notous viennent manger. On mange ce notou. Nous ne savons si jadis, ses maîtres le mangeaient, car on ne conte pas (*virheno*) aujourd'hui qu'il fut détruit, et ne fut pas mangé (ML). Cahier 7, p. 17.

d'un habitat à un autre, d'avoir perdu neuf fois ses terres de culture, dans le même périmètre, au profit de l'extension du domaine d'un seul éleveur européen. À chaque fois, de nouveaux réfugiés s'ajoutaient aux premiers et la colonne lamentable remontait un peu plus la vallée, couchant à l'air libre et se nourrissant de racines sauvages jusqu'à ce que des maisons aient été reconstruites et des champs ensemencés. Comme moyen de broyer la société canaque, il était difficile d'inventer mieux. On peut comprendre que Bwesou Eurijisi, lassé de cette existence errante, ait cherché passionnément la voie d'une espérance dans la conversion à la foi évangélique, sans rien renier par ailleurs de son passé. Maurice Leenhardt le lui a permis.

chanteur Peñalo
Koua. Os tout le
moyen Wahala.
x (eri Beal)

on attend de récits follement,
des murs mauvais

la grande hexagone envoit habilement.
Niboa l'ordre d'autre
n'importe le bon fait

jaune jiboa a clairière vite

la hexagone, l'autre huit le chœur y passent une
et viennent jaune faire ce
en un ordre habile, l'herbe n'y passe pas
terri (doser l'herbe).

ne te bœuf bœuf wa et
il ne c'est pas l'origine à partir de l'ambourdeur,
(ca). je n'écris l'île du royaume, et c'est difficile
pour un amant, jusqu'à l'âme). pris au dessus
de la tête (carte p. 5)

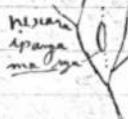
tu seras pas le père de ceux qui l'ont habile
ainsi pour que ce père pas, car les parents
autres un parent rien qu'il n'y ait un
objet (ki s'acri na pè) chi il ya des connexions
l'objet sur toute chose, manier, faire, il semble
avoir peur (les 12) il est bon qu'il y ait
un peu de keri; une pierre pour habile thy thoy,
origine de tels maladie ? Eglise et Breson

la petite poitrine. Et l'ancien temps pour avoir un cheveu. On raconte
que le papa, qui avait pas de cheveu, ont lié le corde à l'ancien temps
et au bout de 12 jours, sans faire faire l'ame. On dit aussi, nous devons pas

Cahier 10, page 11-1. Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt face à la page
écrite par Bwesou Eurijisi (ci-contre).

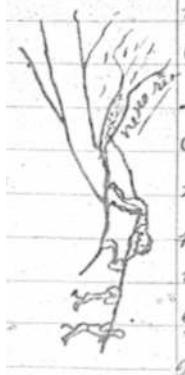
trahi

ne zida sà na shé ma ziri kura, aïna kira roi
 Vigienna Rô Von, nô bai de ziri kura si shaka
 ma kaouru nôdo, Edotime. A-N, ma aradotti,
 na tî Ha na ma Kori na disia Kara mourao, aïna
 ba toan roi na nî Poashido, nôde toxara baré kuri
 rai.



nexara
ipaga
maloya

Nîku shâ i panyame ye, na oka to ^{shâ} jiboa, Ebâ iri
 zî poiridi jiboa éri nîcurba Kîna ba po amia ure
 nîciarba, nada târî ^{Kame} au Kôl di nîcurari,
 na to Boi ^{s'apelle} Kouru Kârî tainabédi e torna
 na banne ne Kârî Kiri, gîrîda tu si vitâ nîci para
 Kamebasé ma iri lîri shakan tê zî Kiri tina para li Komi.
 Wé tî Waribasina para li Kani basi tî na zîn desca
 Kaa tî Kida tina pé, aïna shâ Kiri vîna pé para
 Kaa Kani, Kârî ura, ma Kârî da ura, ma Kârî wa,
 tîrâ ure tuné ⁱⁿ rai na Kîdina pé Kiri.



en feuille

Nîro Sari na Okari cîri shé na paixi, cîti shé a
 riri, éé Ebâ ^{shôno} Vîrî moi iri pour pâ rya ma rya
 pame tî zîsî Kînîra riri, Wé cîri Saito Kiri roi desca Ké
 Ha toki Kôl roi nîro Sari a, marî Vé shé a. Lî éri
 cîri ba Vîrî shéi para nîde Wâri al na da ha
 gêna nîde, Ebâ iri auru si gîrîda tu Vî
 taurai riri, Wé di para Kame Kôl si marina Wé cîri
 en 56 hou jîp i' aij-î.

Cahier 10, P. 11. La page écrite par Bwesou Eurijisi. registre du haut : le *nexara*. «On doit brûler, les choses n'y poussent pas, y viennent jaunes, *poa mii*, car, en un endroit brûlé, l'herbe pousse pas. *Na to bwe kuru wa e*, il est à une surface vers l'origine à partir de l'em-bouchure, c'est-à-dire que l'on désigne l'issue du ruisseau et c'est quelque part en amont jusqu'à sa source, au dessus du *bèdöe* (carte p. 5., M. L.).»



Cahier 10, p. 11, Registre du bas : scène de la forêt que l'on tire sans effet.

Les facultés d'adaptation de ce peuple se sont ainsi révélées considérables, quoique totalement ignorées par la société dominante, qui jugeait qu'on lui avait laissé encore trop de terres. Les héroïques pionniers tant célébrés à Nouméa ont ainsi fait preuve, à répétition, pour au moins quelques-uns d'entre eux du moins, d'une avidité et d'une méchanceté que beaucoup cherchent encore aujourd'hui à éviter de regarder en face. De ce côté aussi, les dents pourront être agacées, génération après génération, jusqu'à ce que la société blanche accepte enfin de s'accommoder de son passé colonial, au lieu de le fuir constamment, dans l'imaginaire d'une histoire arrangée qui pourtant n'a guère été, sauf exception, glorieuse.

Des négociations, initiées par moi-même, et favorisées par l'administrateur Maylié, chef du service des Affaires autochtones de l'époque, avec les Mazurier,

(Suite de la page précédente) Registre du bas. «Bwesou ne savait pas la pensée de ceux qui l'ont brûlé ainsi pour que ça ne pousse plus, car les générations autrefois ne faisaient rien qu'il n'y ait un objet (*ki sa wi ne pè*), or il y a dans le comment un objet pour toutes choses : manger, famim. ils semblent avoir pensé, il est bon qu'il y ait un *pè vi ka ri*, une pierre (un objet) pour brûler toutes choses. Origine de tous les (*lieux*) maudits ? explication de Bwesou. La petite forêt, ils l'ont tirée autrefois pour avoir un *rhöa* (*poteau central*). On raconte que les Panyamanya, qui n'avaient pas de cœur (*sagesse*), avaient lié une corde à l'arbre devant, et ont tiré tous les jours, sans que la forêt bouge. On dit ainsi : «Nous ne savons pas leur pensée.» (ML).

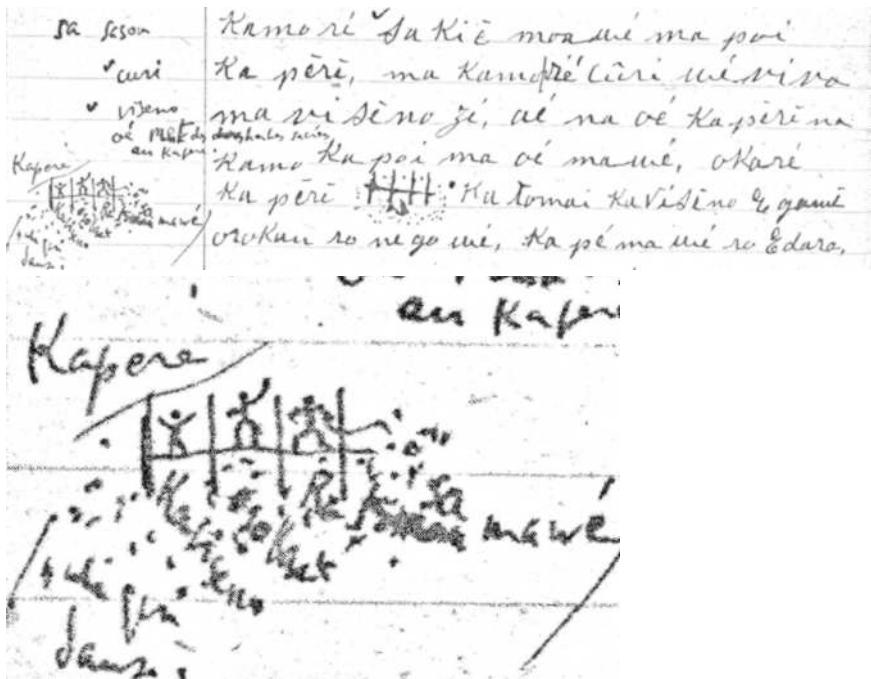


Dessin de Bwesou Eurijis. Le *rhœa*, le poteau central de la grande maison ronde, tiré par le peuple pour le dresser au centre du tertre. Le poteau a été taillé sur place aux dimensions voulues, de façon à être moins lourd à transporter, et ce n'est jamais l'arbre entier que l'on tire.

permirent à cet ensemble de lignées de retrouver un emplacement de village sur la rive gauche, le long de la route territoriale, plus au sec en cas d'inondations, moins humide que le village précédent s'étirant sous les arbres d'ombrage des caféries, et surtout sans l'obligation pour les adultes, même pour les enfants allant à l'école, de passer quotidiennement la rivière sur des radeaux en bambou, d'où des pertes sensibles en vies humaines dans les temps d'inondation. Les conflits qui ont suivi, pour obtenir des Mazurier des terres de culture à proximité immédiate du village, se situèrent malheureusement à la période de la plus grande tension, nourrie par le RPCR, entre blancs et Mélanésiens, période où l'Européen qui négociait avec ses voisins canaques faisait l'objet de menaces téléphoniques, y compris de menaces de mort. Le résultat sera, à la fin 1984, que les Mazurier évacueront leur domaine en panique, après la réception de billets griffonnés par des adolescents. Ces billets leur donnaient trois jours pour quitter la vallée. Les adultes n'avaient pas bougé, mais on imagina qu'ils pourraient le faire. Des camions armés viendront de Bourail pour évacuer la famille Mazurier, laquelle ne reviendra pas. Ils étaient par ailleurs très endettés et le rachat de leur domaine par les pouvoirs publics interviendra à temps pour les tirer d'une situation difficile. La mise en scène était destinée à s'assurer que l'État rachèterait ce domaine sans attendre.

Quand on regarde le relief tourmenté des périmètres en cause, et que l'on note la faible surface des terres utilisables, coincées entre la rivière et une montagne particulièrement abrupte, on se demande par quelle inconscience, ou par quelle incompétence, on a cru pouvoir établir là une colonisation, et fabriquer tant de malheur humain pour si peu de résultats probants. L'ancien domaine Mazurier est constitué de l'addition d'un certain nombre de lots dits de colonisation, où aucun colon n'est jamais venu s'établir, parce que la vie y aurait été matériellement impossible, là où l'on prétendait, de Nouméa, les y installer. Les Mélanésiens conservaient au moins l'avantage de savoir comment survivre dans pareil environnement. L'utopie de la colonisation Feillet s'était construite dans les bureaux, à la ville, où l'on avait dessiné de beaux plans, restés inscrits dans les archives du Service topographique, témoins muets de l'ignorance des responsables et de la folie des hommes. Ces plans ne tenaient aucun compte des aléas du relief, que les cartes de l'époque ne représentaient d'ailleurs pas.

Il résulte de tout cela que Bwesou Eurijisi n'a pas pu naître au lieu officiel donné pour sa naissance. Ce lieu est donc à rechercher au point d'habitat précédent les spoliations foncières, c'est-à-dire à Dao.



Kapörö. Le dessin suit la technique des bambous gravés. Il montre un échafaudage destiné aux orateurs, qui peuvent ici monter à trois, dont le *viseno*, l'orateur chargé d'animer la danse *boria* et la soirée et qui appelle, à tour de rôle, les chefs qui prendront la parole. A gauche, le *viseno*, qui a fixé la flamme d'étoffe d'écorce interne de mûrier à la perche. A droite, *ka sesou*, celui qui a enseigné l'art du discours au jeune chef. Au centre, ce dernier, qui parle en public pour la première fois. Cahier 4 bis, p. 22.

L'histoire de la Nouvelle-Calédonie canaque, sous la période coloniale, est pleine de cette sorte de nuances, qui ne sont pas sans être pertinentes, mais apparaissent si souvent difficilement accessibles aux auteurs européens, même les mieux formés. De telles histoires, bien embrouillées, parfois colorées du sang des hommes qui s'affrontaient, parfois aussi moins injustes et plus tranquilles, se sont répétées, à des centaines d'exemples, tout au long de la Grande Terre.

Comment on devient le premier écrivain canaque

Se mettre à écrire, pour un homme d'une cinquantaine d'années, à cette date-là, dans cette vallée de Houaïlou que l'on ne pouvait atteindre qu'à cheval, de l'autre côté, ou par préférence par bateau, à partir de Nouméa, n'était certes pas donné d'avance.

Ce n'est pas qu'il n'y ait eu d'autres exemples d'écrivains océaniens plus anciens. On en connaît très tôt, certains spontanés comme le rarotongien Ta'unga (Crocombe et Crocombe 1968), d'autres encouragés par des missionnaires anglicans tels le révérend Codrington, aux îles Banks et aux Salomons orientales (Codrington 1891), ou encore, en Nouvelle-Zélande, les écrivains maoris dont l'émergence devait être favorisée par les premiers missionnaires de la *Church Missionary Society*, fondée à Sydney par Samuel Marsden, aumônier du bagne.

J'ai décrit ailleurs l'évolution rapide de Maurice Leenhardt, agissant tout d'abord comme un missionnaire classique à la recherche de la destruction du paganisme ancien, puis s'apercevant par étapes qu'il s'agissait là d'une culture authentique, qu'on devait laisser évoluer d'elle-même et surtout éviter de la détruire (Guiart 1997 et 2 003). Encore fallait-il la connaître dans le détail, et non pas superficiellement, comme ce sera le cas de tant de missionnaires. Cela avait été, un demi-siècle plus tôt, la politique officielle de l'église anglicane dans la région, sous l'intitulé de la *Melanesian Mission* et des évêques Selwyn et Patterson.

Maurice Leenhardt, qui disposait d'une petite imprimerie, destinée au départ à la confection de cartes de visite, imagina de s'en servir pour élaborer et diffuser un questionnaire. Ce questionnaire fut rédigé en *meRea ajië*, la langue de la vallée de Houaïlou, ce qui était déjà une grande innovation par rapport aux *Notes and Qeries in Anthropology*, le questionnaire anglais classique de la *Royal Anthropological Society* de Londres. Il sera rédigé avec Bwesou Eurijisi, sinon même dicté par ce dernier, de façon à ne comporter que des concepts issus de la pensée et de la *praxis* canaques. L'innovation était tout simplement géniale.



Koi roi rhai *Nati hi kapa ra roi de vo tadi na hi nimoa.*
tadi na hi boé, tadi na ki ari ma do tiki,
ni zi boi tenu ma kave harî tadi na hi mome'

Koi roi rhai : *koi* du lézard. «Dans vol, ne touche pas les choses volées (celles qui sont du groupe des choses volées, prend la partie pour le tout), car il peut apporter au lézard son contenu de marmite : «*Ê kë, va chez lui !*» L'*ê kë* de l'igname, le fond de la marmite, c'est une monnaie calédonienne : «Monnaie et banderole-ci, à toi, pour qu'ils le voient tous pères et grands-pères, et suivant les traces du vol (*ne ke te pane*, la chose volée), dont j'apporte le contenu de marmite aille et le mange (mange le voleur).» Le maître du lézard reçoit, prend et met à son autel, puis il va, cueille des feuilles de niaouli, prend le *ê dewi*. Il prend le lien où doit être le contenu, y met les feuilles, lie avec *awa*, fait deux paquets, l'un pour lui, l'autre pour le plaignant, prend un paquet, ou les deux, et les place dans le lieu sacré de la pierre lézard et dit : «Pères, grands-pères vieux, vous allez suivre du vol dont voici le *koi* !» (ML). Cahier 8, p. 22.

Personne n'a imaginé de recommencer ailleurs l'expérience, tant il avait fallu, pour arriver là, contenir cette arrogance intellectuelle, insupportable aux autres, et qui nourrit tant d'écrits occidentaux, spécialisés ou non.

Bwesou Eurijisi, sous l'impulsion de Maurice Leenhardt, mais qui avait aussitôt compris l'intérêt de l'opération, sera donc celui qui rédigera le questionnaire et aura à cœur d'y répondre le mieux et le plus complètement possible. L'envoi d'un questionnaire à tous les pasteurs et, par eux, à tous les diacres de la Grande Terre, créait une émulation, où celui qui apparaissait déjà comme le principal collaborateur de Maurice Leenhardt entendait bien rester le premier.

Il y avait déjà de nombreuses années que Bwesou Eurijisi écrivait pour Maurice Leenhardt, et le questionnaire sera élaboré à partir de cette connaissance accumulée. Maurice Leenhardt publiera, sous la signature de Bwesou, une partie importante des textes que ce dernier lui avait remis, avant, puis en réponse au questionnaire, et qu'il avait



We va Kodu. Kodu, ou Godu, est proche d'une entrée intérieure du pays souterrain des morts. L'installation d'un colon au voisinage a été fort mal ressentie. Sa maison a été de ce fait une des toutes premières incendiées fin 1984 : «Deux tas de pierres A B, l'intervalle s'appelle *kavisara* : là où ils se sont frappés. L'appellent les deux champs de bataille de Kodu, 13 mètres entre elles. Les tas se terminent en barrière de pierres. Au bout de l'un, un arbre, une barrière en bourao. Plus bas, les deux pierres de guerre. Les deux lieux de bataille de Kodu, commencés jadis par les *panyamanya*, comme choses de guerre, *pè pa*, qui demeurent et durent longtemps. Les deux tas partagent le pays (partage péjoratif, *ti* : déchirant), ceux qui parlent ensemble, *viaa*, d'un côté, les autres de l'autre (chaque camp partagé par le fait qu'on en parle). La barrière et le bourao sont choses de guerre (le bourao sert à faire les frondes, la barrière le *le*). Dans toute guerre amère (les grandes, où l'on n'aime pas, où l'on tue), on cite le tas de pierres de Kodu, par la bouche d'un guerrier vaillant et célèbre, qui dit : «Nous allons éllever le lieu de la guerre de Kodu, qu'on plantera la barrière et le bourao de guerre.» Les ennemis savent que c'est une guerre sans merci et se tiennent forts et courageux quand ils entendent le discours du guerrier sur le champ de bataille et qui parle du tas de pierres de Kodu, barrière et bourao.» (ML). Cahier 10, p. 18. Cf. Leenhardt 1930, p. 37.

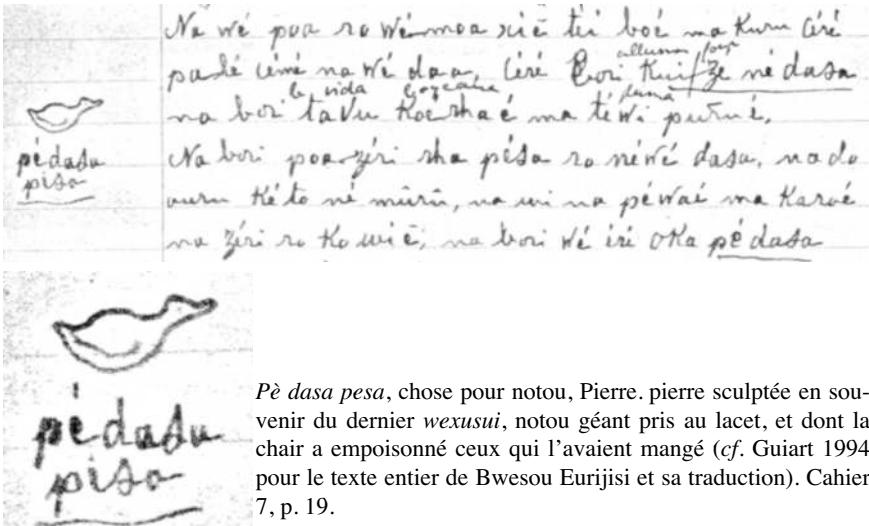


Kuvirhü : «Rocher avec trois excavations où l'on lance des pierres. On se place sur trois pierres au bord du chemin et on lance dans les trous du rocher, et quand la pierre se pose (juste), c'est la vie du *moaro* qui est assurée et réciproquement.» (ML). Cahier 10, p. 13

traduit à loisir, en sa présence, l'interrogeant constamment de façon à comprendre chaque détail du propos de l'auteur.

Nous avons hérité ainsi de toute une série de cahiers, rédigés au bout d'un certain temps par Bwesou systématiquement en belle page, laissant la page de gauche pour la traduction et les commentaires de Maurice Leenhardt. Ces commentaires sont constitués, pour l'essentiel, par le libellé des questions posées par ce dernier et par les réponses de Bwesou. L'ensemble constitue à chaque fois un document remarquable.

La procédure rationalisée de ces cahiers correspond à la seconde période de l'écriture de Bwesou Eurijisi. Les deux séries des cahiers comportent, pour une part, et dans la très fine et difficile écriture de Maurice Leenhardt, les éléments d'une traduction juxtalinéaire, et dans les marges des commentaires rapides ou d'autres éléments de traduction. La surcharge sur les cahiers devenait souvent trop importante. D'où la deuxième formule de la mise en page, en choisissant



Pè dasa pesa, chose pour notou, Pierre, pierre sculptée en souvenir du dernier *wexusui*, notou géant pris au lacet, et dont la chair a empoisonné ceux qui l'avaient mangé (cf. Guiart 1994 pour le texte entier de Bwesou Eurijisi et sa traduction). Cahier 7, p. 19.

d'écrire une page sur deux.

Tous ces documents, s'étalant sur plusieurs centaines de pages simples, ou de doubles pages, sont tout à fait étonnantes, sinon même hors du commun. Ils représentent le témoignage direct de deux formes de pensée qui cherchent, et proposent là une forme de compréhension mutuelle. Le public intéressé y a aujourd'hui accès, la famille Leenhardt s'étant résolue, entre autres à ma suggestion, à déposer tous les cahiers de Bwesou Eurijisi aux Archives de France puis aux Archives de la Nouvelle-Calédonie. Nous avions eu en mains tous les originaux, reçus de la main de Raymond Leenhardt. En pareille matière, «possession vaut titre». Nous nous sommes décidés à les rendre, pour qu'ils soient conservés dans les meilleures conditions, deviennent accessibles à tous et soient déposés au nom de Maurice Leenhardt et pas en notre nom propre.

Nous en avons fait auparavant trois exemplaires en photocopie, un déposé à l'Institut des Langues Orientales Vivantes, sous la responsabilité de Mme Jacqueline de la Fontinelle. Un déposé au Musée



«Pierre à frotter le feu. Au milieu du ravin, avec des traces noires, qui sont, dit-on, les traces, les traces des frottement pour allumer le feu. Elle s'appelle *Mekoaoire* (langue de Ni, en Houailou *Ka vi cō pa we ore a*, là où les hommes des ténèbres ont frotté). Voici la raison : deux hommes suivaient le ravin avec une torche. Une anguille s'est enfuie devant eux et est entrée dans une pierre. Ils regardent par dessus la pierre, l'autre voit le reflet et dit au porteur de la torche : «Tue notre torche, nous suivrons cette torche là.» Il tue sa torche sur la pierre et le reflet dans l'eau disparaît. Le porteur de la torche dit ; «Où est notre torche ? » Ils pensèrent : «Notre torche est dans la pierre, frottions là (pour l'allumer) Le porteur de la torche, le petit personnage ici représenté, tient la torche dans la main droite et dans la gauche un filet emmanché à poche, *majo* ; *weji*, bois courbe du filet (ML).». Cahier 10, p. 14.

Territorial de Nouméa, sous celle d'Emmanuel Kasarhèrou, fils de cette dernière et d'un père originaire de Nérhëghakwea justement, et d'une lignée issue de Mèsikweo parallèle à celle, éteinte aujourd'hui, des Eurijisi. Un troisième que je détenais personnellement, pour quelques années encore, avant de les mettre tout récemment au service des Archives de la Nouvelle-Calédonie. On doit de la reconnaissance à Mme Raymond Leenhardt, qui a compris l'intérêt de faire ce premier dépôt, et a accepté d'assumer les démarches pour le réaliser.

Nous avions imaginé qu'un groupe de travail canaque pourrait se constituer à Houaïlou en vue de l'exploitation et la publication des travaux de Bwesou Eurijisi. Je n'ai rien vu venir au cours de ces dernières années. Peut-être manque-t-il là une impulsion que j'espère favorisera cet ouvrage? Peut-être aussi le langage archaïque de l'auteur, en tant de ses passages, rebute-t-il de jeunes lettrés peu préparés à pareille entreprise.

La publication d'un dictionnaire de la langue de Houaïlou, par la Fédération de l'enseignement protestant centrée à Nédivin, renouvelant quelque peu celui publié trois quarts de siècle plus tôt (1934) par Maurice Leenhardt, est un premier résultat de cette longue patience. Il est le bienvenu, par la précision et la qualité de sa rédaction. On notera que des mots relevés par Maurice Leenhardt n'y sont pas toujours intégrés, alors que d'autres le sont, de même que peuvent manquer des mots rencontrés dans les textes de Bwesou Eurijisi.

Bien des années ont été passées à réécrire le texte des cahiers de Bwesou dans un nouvel orthographe, fondé sur un système de transcription rationalisé, mais qui offre l'inconvénient d'accepter au moins un caractère impossible à utiliser en informatique, le *r* surmonté d'un accent circonflexe, facile par contre à utiliser en machine à écrire, ce qui explique le problème. C'est là l'inconvénient de travailler en circuit fermé. Des décisions de détail peuvent se révéler malheureuses. Les chercheurs blancs ont longtemps travaillé à leur manière ainsi. Les

chercheurs volontaires canaques n'ont apparemment pas de raison d'agir autrement. Nous continuerons à transcrire ici ce phonème *R* pour la commodité.

Le *e* muet n'existant pas dans les langues vernaculaires, il aurait mieux valu conserver la convention pratiquée depuis le linguiste allemand Max Müller conseillant la *London Missionary Society*, de transcrire *é* par *e*, ce qui aère des textes qui sans cela sont un peu trop chargés de signes diacritiques. Nous nous y tiendrons ici.

Le premier commentaire venant à l'esprit, à la lecture du questionnaire élaboré par Bwesou et Leenhardt, est qu'il représente, en lui-même, une synthèse de la culture canaque, synthèse dont la pertinence dépasse grandement celle de bien des discours récents prétendant traiter de cette même culture. Personne à ce jour n'a aussi bien réussi à réduire en si peu de mots, si bien choisis, la culture mélanésienne de Nouvelle-Calédonie. On remarquera aussi que ce questionnaire laisse ouverte la possibilité de l'existence de différences locales — appliquant ainsi, avant la lettre, la leçon des «variantes» selon Claude Lévi-Strauss. Obtenir la connaissance des différences est même le propos essentiel du questionnaire.

Ce propos était-il trop en avance sur son temps ? Exilé à Paris, Maurice Leenhardt, sous la pression amicale de Marcel Mauss, de Lucien Lévy-Bruhl et du docteur Paul Rivet, qui n'auraient pas compris une autre démarche, sera plus tard amené à écrire comme si la société et la culture canaques étaient une. L'interrogation née de la relation dialectique constante entre réalité locale et vision globale se pose encore aujourd'hui, les auteurs les plus récents se révélant presque tous incapables de traduire convenablement pareille complexité. Les idées générales que nous sommes formés à produire en France jouent là un rôle particulièrement néfaste.

Aucun des auteurs classiques qui ont illustré l'anthropologie

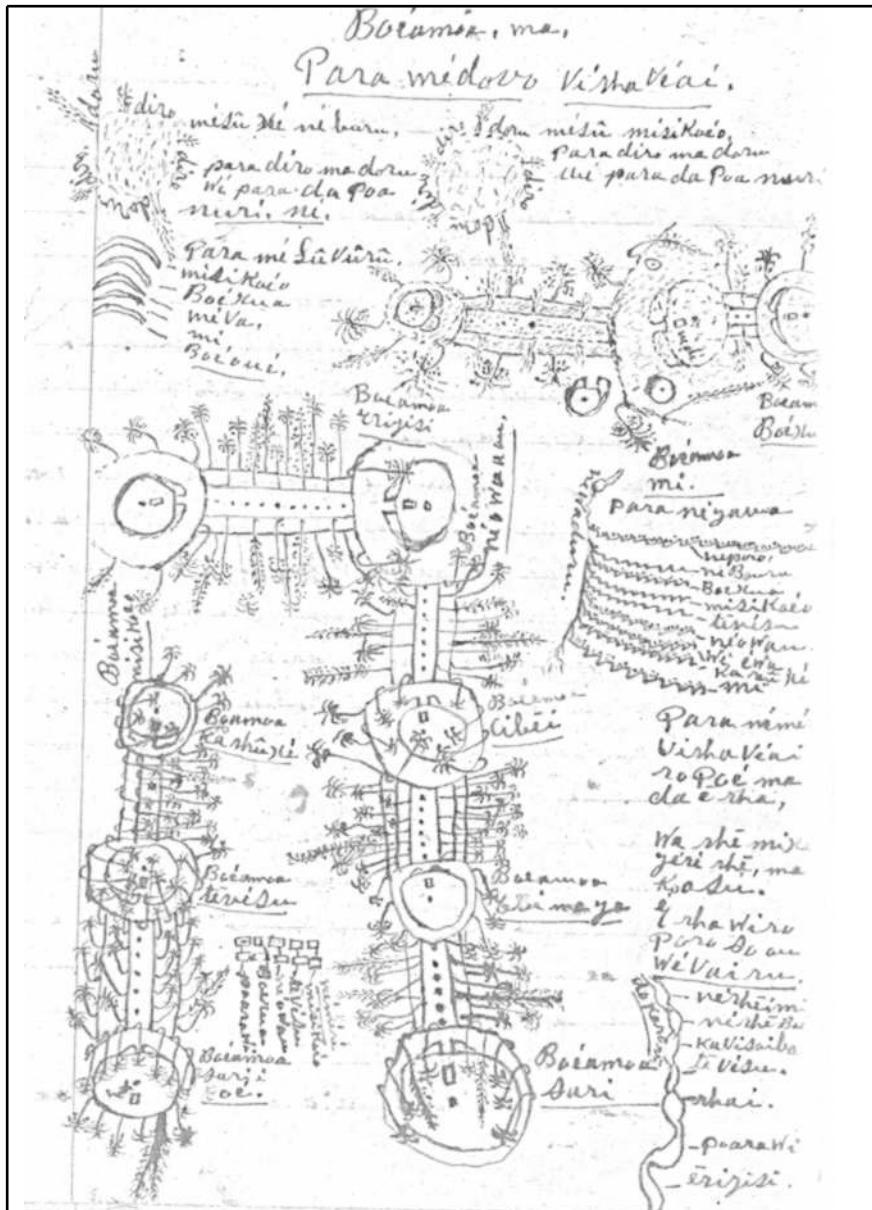
Ci-contre. Bweamwa me para nedovo virha vi o i.

Ci-dessous. Commentaire de Bwesou.Eurijisi

1 No né para mewemwa, ma nemere ne, ma nerhë ne, 2 Para bweamwa ma bwewese a, we, na vi bwewese ne ma 3 vi miö i, o e, oka no ne cere vi rhaxa kamo na para 4 kavu vidü para bweamwa, ma vi ara rhaxa ê kö, 5 Misikweo, Neowau, Bwewa, Tövësü, Cibëy, Wëëwa 6 Örimaja, Sari Kade, maimou ru, 7 Cere vi pa körö re xei para bweamwa ma bwewese 8 ka vi ro viwiri ö, ma para mwa ka vi miö i, o e, ma ka 9 vi mi ö e rhe uru, ae na da rhaxa ne ka vi rhavu 10 re, ro ka virheno i re, we Neowau, na orokau ka 11 kau au base ma rhavu mi xe ru ka wi neva cemèrua 12 ro neko i, bori ne na aze rhari, na ka vi vu rhari 13 ma lö, mere vi sa pai ne, Cere Neowau rhö a u, 14 na mi curu wi xe Mii ma wi xe Bwewa, xiru goewe 15 ro Kavineva, Kurarhörrö, Kodau, Pwacido, 16 kamosari xe ö na Cibëy, Sari, Kade, MwemuRu, 17 Wëëwa, Eurimaja. 18 Ae wi xe Misikweo wi moru mi xei Waxë, Neburu, cere 19 wi xe Nesa, ma wi xe Neporo. 20 Bori para ne meri ne mwaro Kuvara, ma para 21 mwaro xe a we na rhavu torua poe ro merhë da wau, 22 punamu, wi o me Mea, kwesi ro wegoo ma da o, 23 re ne mere ne jawe risö pwe; 24 na seri ki neja nejawe , roi, wi na ma virü ne 25 neja ma na pè nejö roi.

1) Parole de tous les tertres, de leurs champs et leurs rivières, 2) tous les tertres et toutes les allées là. Il y a des allées où 3) viennent les monnaies. Voilà leur histoire. Un homme est allé avec tous les 4) maîtres de tous les tertres, il est allé faire une offrande propitiatrice grillée (*de nourriture carnée*), 5) les Bwewa, Tövësü, Cibëy, Wëëwa, 6) Eurimaja, Sari, Kade, qui ont vécu longtemps là 7). Ils ont parlé (sur le bois) là de tous les tertres et de toutes les allées 8) pour que vienne un temps heureux, et (que viennent) les monnaies dans toutes les maisons 9) et que ces monnaies viennent facilement. 10) Ils ne sont pas un seul au début, se sont rassemblés 11) là. Dans le récit, le grand chef d'autrefois est Neowau 12) qui tient le pays jusqu'aux terres des plantes humide (la mangrove côtière), alors, il discourt sans s'arrêter 13) et fini. Viennent les hommes de là, eux les Neowau, dont le *rhökamo* est le *uu*, 14) Viennent les deux, l'homme de Mii et l'homme de Bwewa; de leurs 15) montagnes de Kavineva (le mont Souma), Karurhörrö, Kodau et Pwacido, 16) leurs serviteurs : les Cibëy, Sari, Kade, MwemuRu, 17) Wëëwa, Eurimaja. 18) L'homme de Misikweo, dont le grand-père est Wagħè, Neburu, 19) hommes de Nesa et de Neporo. 20) Les terres sèches du *moaro* Kuvara et tous les 21) *moaro* des origines. Arrive le deuil de lui, le 22) très grand lézard *punamu*, homme venu de Mea, arrivé au milieu de Dao, 23) (lieu) des tarodières. Ils ont lancé son discours de deuil. 24) Il est absent du rocher et de la tarodière, cet homme qui était entré 25) dans le rocher et avait saisi cette terre.

*Cf. p. 239 pour le détail d'une discussion de la contestation par Roger Boulay de l'intérêt du plan de Bwesou Eurijisi (cf. Boulay, Roger, 1990, *La Maison Kanak*, Editions Parenthèses- ADCK, Marseille)*





*Runo Rapsí
moa sua
na Sazaiye*

Kamo ka pè moa sua na su zai ye. L'homme porte le chapeau cylindrique ouvert, *tidi*, et le plumet de coq sur le côté. L'étui pénien est relevé vers le haut. Il tient à la main une sagaie. Cahier 2, verso couverture.

sociale de tradition britannique, à la même époque aussi bien que par la suite, n'a réussi pareil petit chef-d'œuvre : Maurice Lenhardt écrivant sous la dictée de Bwesou Eurijisi. L'idée était du premier. Le contenu précis était de la main du second. Compte tenu des implications de cette entreprise, à pareil moment, il n'y a pas un mot à ajouter, pas un à retrancher. Tout seul, Maurice Leenhardt ne l'aurait pas réussi.

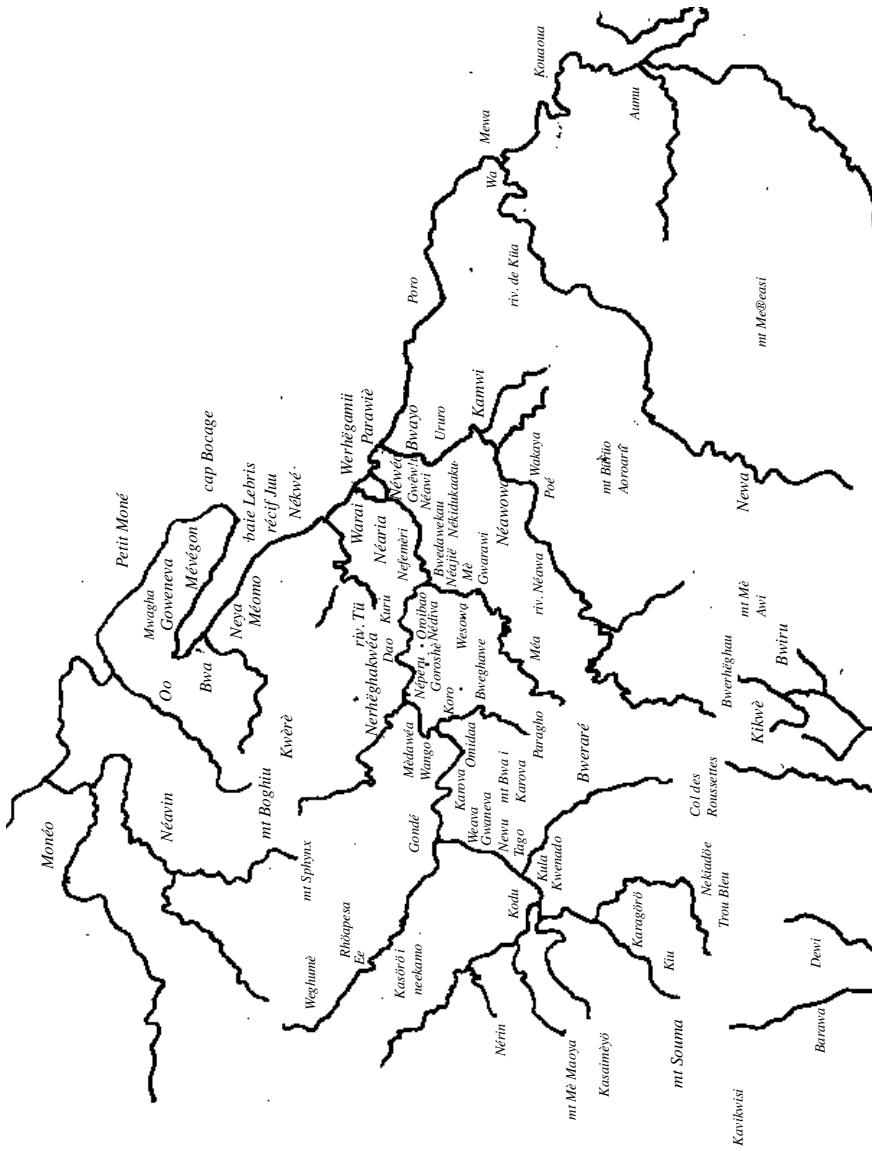
On notera qu'il ne s'agissait pas d'interroger seulement les pasteurs canaques. Ils étaient là pour servir de scribes, et interroger eux-mêmes toutes les personnes «sages». Ce qualificatif était là un moyen de rassurer, de ne pas effaroucher, et d'obtenir que chacun parle, au nom de sa propre famille. Le découpage de la connaissance canaque en morceaux fortement appropriés, parfois même farouchement, par l'une ou l'autre de centaines de groupes de descendance autonomes, découpage observé parallèlement ailleurs dans la région par les auteurs anglo-saxons de l'époque, est mis ici en évidence comme une donnée



O koRo, la hache ostensor (massue verte, couleur de la vie) : Le maître de la pluie marche à leur tête quand ils vont à la recherche du jour. Il les dirige. Il porte devant lui la massue du jour, et porte un casque de plumes, formé par un filet où sont fixées des plumes de queues d'oiseau (*weredii* ou *na weredii*), gardées dans la case pour être couvertes de suie, à la massue il a attaché le liseron, il porte une banderole de liseron.» (ML). Cahier 8, p. 8

fondamentale de la situation. Il l'est toujours.

Les concepts principaux de la culture canaque sont là. Ils y font d'ailleurs leur toute première apparition, du moins au sein d'un système cohérent et présenté comme tel, construit d'abord à partir de l'existence du *moaro* (*mwaro*, *wêo* en langue *paaci*). On note l'existence d'une série ordonnée de grands, moyens et petits *moaro*, présentée ainsi dans le discours public, *vivaa*. La série aléatoire des «maîtres», selon le terme approprié choisi par Maurice Leenhardt, ou *kavu* (*kapu* en langue *paaci*), dont le *kavu neva* (*kavu nevê*, *kapu nô* en langue *paaci*), le maître du pays; *kavu mëu*, le maître de l'igname ; *kavu karè ma kwa*, le maître du soleil et de la pluie, etc.). L'origine, *pu*, de chaque *moaro* ; ceux qui possèdent des pierres *panyao*, ceux qui n'en possèdent pas. Les *bao xere*, ou *due* plus au nord, terme qui groupe ensemble les morts et les personnages qui président à la relation de chaque *moaro* avec le monde invisible (les dieux qui ont été des vivants et les dieux qui ne



Ci-contre. Carte des principaux toponymes des vallées de Houailou

l'ont jamais été, selon la formule heureuse du révérend docteur Codrington, traitant des îles Banks et des Salomons orientales). Les attributs ou appartenances symboliques de chaque *moaro*, *rhökamo*, *rhö e*, *rhö re* (*tö ija* en langue *paaci*), qui peuvent être animaux, végétaux ou phénomène atmosphérique ou autre (soleil, pluie, tonnerre, tremblement de terre, les rouleaux de l'océan brisant sur le récif), qui peuvent être à exemplaire unique, multiple ou ne pas exister, et qui ont été décrits en maints lieux, y compris par Maurice Leenhardt reprenant ici le terme de l'école, sous le mot passablement inapproprié de «totems», alors imposé par la pratique universitaire internationale.

L'ensemble de ces affirmations culturelles, transformées en questions, est présenté comme un système cohérent, d'où rien ne saurait être ôté qui ait été montré comme étant présent. S'il est absent, c'est une tout autre affaire. Le concept de l'existence de systèmes symboliques, dans la littérature spécialisée sur la Mélanésie, n'est pas né là. Il était déjà visible dans les écrits de W. H. Rivers (portant sur la Mélanésie) et de C. G. Seligmann (portant sur Papouasie sud orientale), mais de manière beaucoup moins affirmée, partielle, jamais globale, ces auteurs présentant systématiquement, c'est-à-dire en tableaux, ce qui leur apparaissait plus aisément compréhensible sous cette forme, mais n'imaginant pas vraiment encore que la culture constituait un tout logique. Il faudra attendre Bronislaw Malinowski pour ce pas décisif, dont pourtant les auteurs de langue anglaise n'ont pas tiré à l'époque toutes les conséquences. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss permettra plus tard une vision à la fois globale et plus nuancée (Lévi-Strauss 1975 ; Lévi-Strauss, Guiart et Reid 1989).



Paysage à Gondé, Houaïlou. Ici la rive droite de la rivière coulant au premier plan. Au dessus ancien emplacement du village dévolu à un éleveur blanc. Photo M. Leenhardt, 1938, cliché Musée de l'Homme.

LES ÉTAPES DE LA VIE TRADITIONNELLE SELON BWESOU EURIJISI

Si l'on sait finalement peu sur l'homme, c'est qu'il s'est tout entier investi dans son œuvre. Son récit des étapes de la vie aurait pu permettre d'appréhender ce qu'il a vécu. Ses successeurs, auteurs caniques en langue vernaculaire comme lui, imagineront d'écrire des biographies plus classiques. Ce n'était pas encore son propos. Il racontait sa culture. Cela lui prendra vingt ans de sa vie, jour après jour, écrivant à la lumière de ces lampes tempête, à petites mèches tremblotantes et de marque Coleman.

Bwesou a pris cependant la précaution de nous laisser sa généalogie, rédigée par lui-même (Guiart 1972), ce qui est une rareté en Mélanésie. On aurait pu s'y attendre. Elle n'a pas grand-chose à voir avec un document de type européen.

«Le *moaro* des Misikweo», *Cahier n° 1* des réponses au questionnaire.

Texte traduit par Raymond Leenhardt, relu par Jean Guiart avec *le dikona Gayô Kare* de Nerhëghakwea (25 août 1973).

«On raconte que les Misikweo viennent du *moaro* Neburu et Bwesü à Nindiah. L'origine de Bwesü était au sommet de la montagne de Oro ; sa demeure et son tertre étaient au milieu de Bwanekusivara,

à côté de la montée de Tesage ; son tertre et son allée sont là où est né l'homme de Neburu (*cf.* Peoroi Rhai, «Le hibou de Nébourou», Leenhardt 1932, p. 453). Et pendant de nombreux jours et de nombreuses années il y eut beaucoup de pluie et d'inondations ; il y eut vraiment une très grande inondation. Il regarda en aval, la vallée vers Nindiah et Wamö ; le col de Bwesü émergeait toujours du courant ; il pensa à en faire son habitat, puisqu'il restait toujours sec en période de grandes inondations. Il descendit y planter et arracha la forêt tout autour et ce fut là le pays de Bwesü. Voilà l'homme qui a donné la vie au *moaro* des Misikweo. Son fils Gwamö a enfanté tous les *moaro* Misikweo.

Gwamö grandit, se maria et vit en aval la montagne au passage de Saxörö, où se trouvent aujourd'hui (*le pasteur*) Pierre et son temple. Il quitta son père et vint faire une allée et construire une maison là. Il eut un fils appelé Majaa, un autre Bwa, un autre Rhabwe, un autre Jibwa, un cadet nommé Merorhau et deux filles, en tout cinq enfants de Gwamö. Le nom du *moaro* de l'aîné Majaa est Eurijisi et Savilawai ; on dit Eurijisi pour le *moaro* et Savilawai pour l'habitat. Le nom du *moaro* de Bwa est Euribwa^e ; pour Rhaboë, c'est Kavisoibanu^e ; pour Jibwa, c'est Misikweo Euri Kasarèuru^e ; le benjamin n'a pas de nom de *moaro* parce qu'il reste dans Kavisoibanu. Les Misikweo n'ont pas de serviteurs (*kamosari*), c'est ainsi.

Nemajaa est le père de Peruadewe, de Töe et de Sesawi, de Pokuno, de Nekamara et de Rhopia. Il y a d'autres branches éteintes, par les pères de Rhömövapöpö et Inaru, Karue et Bakau et Meresia, qui conduisent à Maja et Bwesou ; d'autres sont éteints, par les pères de Daimara, Magö, Rhöpia et Nekamaramana, la femme qui a donné naissance au chef Maja et la femme Bwiripa, mère de Weokiu^e et de la femme Canie.

Il y a deux générations jusqu'au chef Maja, soit les mères et leurs enfants. La parole de la descendance des Eurijisi est qu'il n'y a pas d'enfants dans la lignée aînée, non plus que dans celle puînée, mais un



Autel des crânes avec son gardien et prêtre, Gondé, Houaïlou. 1938. Photo M. Leenhardt, cliché Musée de l'Homme.

petit nombre dans la lignée cadette : un seul survivant par les hommes et deux par les femmes. Telle est la manière des *moaro* d'aujourd'hui, depuis l'année où les hommes sont venus nombreux en Nouvelle-Calédonie, amenant l'alcool et la tristesse des hommes, faisant que les gens disaient: «Voilà une chose bonne ! », qui tua les hommes et les femmes.

Le *moaro* Euribwa. Première génération : Bwa, père de Kapossee (deuxième génération), père Rheaino (troisième génération), et Jere, Bakau et Karomwa et Jesawi et le benjamin Jusuno, six enfants de

Kaposee.

Quatrième génération : Eurigwa, Wedoo, Mana, Kaéa, Nakamara, Viesu, Jurimwa, Borobo, Boweini Nearabo, Pièno, Ounasi.

Cinquième génération : Annano Nejawa, Karhe-Wabu, Samwa, Wedoo, Kawaraho, Bumwa, Nesü, Akoru, Bwerewia.

Sixième génération : Bürümwere, Najawa, Du Wedoo, Ana, Nesü Bwerewia.

Septième génération : Gokêê, Nejawa, Bwa Araceli Wedoo, Jesawi Wedoo.

Huitième génération : Jano Nejawa, Nowani Nejawa.

Voilà ce qu'il faut regarder et bien apprendre de nos pères. Ils ne savaient pas énumérer leurs ancêtres, parce qu'ils ne pouvaient rester tranquilles, du fait des hommes qui ont pris le pays par la guerre, et qu'ils erraient au hasard (*en étaient réduits à errer*).

Là où le pays est resté tranquille, les chefs sont restés éveillés et ont bien appris les noms de leurs pères et de leurs grands-pères, jusqu'à aujourd'hui en l'année 1918»

Notes

¹ *Euri* = *öri*, petit-fils de, préfixe constant, variant selon les langues et indiquant une lignée de descendance d'un ancêtre éponyme, plutôt que le choix fréquent d'un nom affecté d'un statut social ou d'un lien avec un habitat spécifique (tertre, *bweamwa*). La graphie, Eurijisi, Euribwa, Eurigwami, etc., a été conservée ici, quoique fautive, pour une raison d'habitude d'écrire le nom de l'auteur étudié. Örijisi aurait paru étrange.

² *Kavisoibanu* : celui qui brandit la massue *banu*, forme très rare (elle est présente dans les collections du Musée de l'Homme), à lame de bois carrée et plate, issue d'un manche ornée d'un double chevron en relief ; son utilité au combat pose une interrogation. Elle pourrait être une forme dérivée ou à l'origine de celle de la hache-ostensoir. Il est intéressant de trouver les deux formes, en quelque sorte appropriées ici par le même ensemble social.

³ *Kasarèuru* : graphie plus précise du nom actuel, dans la transcription de l'état-civil, qui est Kasarhèrou.

⁴ Le pasteur Weokiu Bwawe, beau-père du regretté président de l'Église Evangélique



Photographie décrite comme entrée de la tribu de Ny, Bourail. En réalité, il s'agit là d'un site revêtu de sacralité, plus anciennement et depuis par la présence d'un lot de sculptures déposées là du fait de la christianisation. À gauche, une perche en bois de fer comportant une sorte de résumé sculpté du style commun aux différentes régions, mais ici plus spécifique de la région de Canala à laquelle Bourail est lié par la montagne en passant par les hautes vallées de Kouaoua (voir la planche de Sarasin illustrant ce style). Les perches lisses, du même bois, sont là tout à fait normalement, destinées à revoir des offrandes à valeur de prière sous la forme de bouquets composés de feuilles et de fleurs, le *samara*. En arrière-plan on note deux *bödu*, planches sculptées d'un visage humain, ou parfois de deux placées sur le même côté (voir au musée de Nouméa la pièce ramenée par nous de Kereduru sur les instructions de Maurice Leenhardt). Ces planches de divination sont appuyées sur le mur circulaire d'une grande maison ronde de façon à constituer la corde d'un arc rempli vers l'extérieur par des planches plus ordinaires. L'homme qui monte se coucher là se place en plein dans le volume de fumée constant qui évite la prolifération des insectes. On ne s'étonnera pas qu'il ait en conséquence un sommeil troublé et des rêves considérés comme une réponse des dieux et des morts aux questions qu'il avait pu se poser. Photo Devambez, cliché Musée de l'Homme.

Elia Thidjine et de M. Siorem Karé Poindi. Il nous a laissé un cahier, partiellement, directement ou indirectement, de revendication foncière, fondé en partie sur le lieu de sa naissance, Paragho, qui ne représentaient pourtant qu'une étape dans la remontée des siens, d'aval en amont, devant la poussée de la colonisation. Le site a pourtant toutes les apparences d'être un site parfaitement traditionnel, dominant le confluent de deux rivières qui vont se jeter dans la Houaïlou. Ce n'est pas le seul cas d'un établissement qui pourrait être jugé ancien, alors qu'il est le fruit d'une installation provisoire, ou plus durable, mais en conséquence d'une étape du processus colonial de spoliation foncière dit de «cantonnement des indigènes». Le dernier habitat de Weokiu et des siens sera Bwerare (Boréaré), site moderne de regroupement de familles réfugiées de la moyenne vallée de Houaïlou, et même venues de la région intermédiaire entre Bourail et Poya, au pied du mont Mè Maoya (Weokiu Bwawe, *Pè ööi ba*, ms, 21 p., plus une demi feuille volante).

Les indications généalogiques données par Bwesou ont été confrontées avec un relevé généalogique obtenu sur place, à Nerhëghakwea, puis avec vingt et une généalogies partielles computées à partir du recensement de la vallée effectué par Maurice Leenhardt. De la comparaison terme à terme de ces données ressort une conclusion non équivoque. Bwesou Eurijisi ne s'est nullement préoccupé de nous fournir une généalogie classique. Il se réclame de six générations en ligne directe et en accorde huit à la lignée aînée, parce qu'elle est l'aînée. Le propos n'est évidemment pas l'historicité des niveaux généalogiques indiqués. La filiation se veut claire, au départ, mais disparaît à l'arrivée. Aux générations les plus proches, l'auteur ne traite plus d'un lien biologique — il est évidemment d'acceptation générale — mais d'une simple succession de noms représentant une couche générationnelle. Plus la distance dans le temps ressortit du mythe, plus la formulation devient précise. Plus on se rapproche du présent, plus la présentation est floue.

Dans les trois générations proches et à la date du document, les indications de Bwesou et les informations du recensement effectué par Maurice Leenhardt ne se recoupent pas entièrement, que ce soit chez les Eurijisi ou les Euribwa. S'il a été possible de confirmer les deux seuls noms de la huitième génération et les trois de la septième, on n'en vérifie que deux sur quatre à la sixième et deux sur six à la cinquième, aucun aux quatrième et troisième générations. Chez les Eurijisi, on n'en confirme que trois sur cinq à la septième génération, et deux sur sept à la sixième. Ce qui s'ajoute à l'absence chez Bwesou d'une grande part des noms trouvés dans le recensement global de la vallée.

Au départ de son discours, Bwesou avait fait état d'autres lignées issues des



Femmes faisant la démonstration du port du berceau canaque, par devant et par derrière, Gomen. Photo Rey-Lescure, Ciché Musée de l'Homme.

Misikweo, les Kavisoibantu et les Euri Kasarèuru. Là se trouve peut-être la clé de l'é-nigme. L'affirmation simultanée des filiations antiques et des générations actuelles constitue l'une des formes de justification des deux entités auxquelles se réfère Bwesou, les Eurijisi ma Savilawai et les Euribwa. Des autres, il n'est pas censé parler. Il ne dit d'ailleurs pas tout. L'information obtenue de Maurice Leenhardt, corroborée par ce qu'on a pu m'en dire ailleurs, est que la lignée Eurijisi se serait individualisée à partir de l'inceste commis par Töè avec sa propre sœur, inceste à l'origine de la malédiction particulière aux Eurijisi par le nombre unique des descendants en lignée masculine, si même il y en avait, et toujours dans la lignée cadette. Pour Bwesou, se restreindre dans ses explications d'origine à deux seulement des lignées dont l'existence est affirmée, en liaison avec la lignée aînée actuelle des Eurimajaa, serait dû au fait que seuls ces trois lignées se reconnaissent parentes entre elles. Il n'est guère besoin de chercher plus loin l'origine des protestations que semble provoquer parfois la lecture des cahiers de Bwesou. Une fraction notable des habitants de Nerhöghakwea est en désaccord avec lui, voulant à toute force *aujourd'hui* se référer à une relation biologique là où l'auteur canaque se garde bien de l'affirmer. La

conséquence, dans les discussions portant sur les affaires foncières, est évidente. S'il n'y avait pas lien biologique — difficile par ailleurs à prouver scientifiquement — il y aurait manque d'authenticité, ou du moins certains pourraient-ils en arguer ainsi, et c'est ce que l'on peut craindre.

Cela recouvre aussi toute discussion portant sur les statuts sociaux relatifs. Dire que les Misikweo n'ont pas de *kamosari* revient à sous-entendre par voie de conséquence qu'ils ne sont pas *orokau*. On comprend alors pourquoi Maurice Leenhardt n'a pas envisagé de publier ce texte. Pourtant, cette affirmation de Bwesou Eurijisi est cohérente avec la revendication, toujours actuelle, des Eurimajaa et des Eurijisi d'être les *kavilunevé*, ceux qui peuvent établir la paix dans le pays, c'est-à-dire en fait ceux qui sont habilités à convoquer une réunion pour qu'on y parlât de paix. Une position, en quelque sorte hors hiérarchie, s'accorderait assez avec la logique de pareille fonction.

La naissance

Les textes principaux de Bwesou concernant la naissance ont été publiés par Maurice Leenhardt dans ses *Documents néo-calédoniens* (p. 347-350), sous les formes de l'allocution à l'oncle utérin, et des remerciements de ce dernier. La description de la cérémonie de naissance se trouve dans les *Notes d'ethnologie* (1930).

L'oncle utérin est là pour souffler dans l'oreille du nouveau-né, et ainsi lui donner la vie, ainsi que participer à la réunion cruciale qui décidera du nom de l'enfant, et déterminera de ce fait son futur statut social, ainsi que les terres auxquelles il aura droit (même si ces droits sont à exercer là où les blancs ont justement pris cette terre, on continuera néanmoins à les transmettre imperturbablement). À juste raison

Ci-contre. Maison rectangulaire construite avec les techniques de la maison ronde (murs en «peaux» de niaouli, toit en paille), posée sur un tertre et avec un pavage de pierres plates à l'entrée. Un beau faîte en style de la vallée de Houailou fiché dans le sol devant la maison. Dans le couple propriétaire de cet habitat, l'homme porte un turban et semble présenter sur l'épaule une hache-ostensoir. Un autre faîte sur le toit, plus classique. Cliché Musée de l'Homme.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

aujourd’hui, puisque la vallée de Houaïlou a en fin de compte été presque entièrement reprise par les groupes de descendance intéressés. Il reste en gros les lignées réfugiées à Karaguereux, qui attendent de pouvoir redescendre sur les piedmonts entre Bourail et Poya et reprendre leur ancien domaine.

Ce système social, simple et évolutif à la fois, ne reconnaissant pas la propriété absentéiste, et remplaçant le droit de propriété lui-même par un droit d’usage imprescriptible, déterminé, aux naissances successives, par l’un ou l’autre du lexique de noms individuels approprié par chaque groupe de descendance, a mis un siècle pour être décrypté, aussi bien pour la Nouvelle-Calédonie que le Vanuatu, et bien ailleurs encore. Il était trop simple et trop efficace pour nos esprits carcéniens. Son existence a été vérifiée aussi bien sur la Grande Terre qu’aux îles Loyalty, à Tanna aussi bien que dans le reste de l’archipel du Vanuatu. Les sociétés insulaires sont bien plus proches entre elles qu’on ne le croit.

Le mariage

Le mariage canaque est, comme chacun sait, affaire d’importance. Seules les filles premières-nées pouvaient se permettre l’aventure du mariage au loin. Nombre de traditions décrivent les aventures des Kavo, Kapo, la fille aînée, et de Highè ou Hikè, sa sœur cadette, cette dernière assumant la fonction de gardienne du lieu de départ ou y retournant une fois sa sœur aînée ayant trouvé l’époux qu’elle avait entrepris de chercher au loin. Bwesou Eurijisi nous a fourni plusieurs récits traitant de ce thème, que l’on retrouve un peu partout en Mélanésie, y compris aux Salomons Occidentales. Les autres jeunes

Ci-contre. Deux sculptures anciennes placées à la tête de tombes au village de Waraï, Houaïlou. Elles ont été volées par un rabatteur travaillant pour un antiquaire spécialisé du XVI^e arrondissement de Paris. Photo J. Guiart, cliché Musée de l’Homme.

femmes suivent la volonté de leurs familles et acceptent les maris proposés, en général choisis dans l'environnement proche, ce qui est tout de même plus rassurant. Elles vivront alors une nuit de noces sous la surveillance de matrones, l'union des époux se faisant sous la natte à longues pailles décrite par Maurice Leenhardt, et dont on ne lui avait pas dit qu'elle servait non seulement de manteau de pluie, mais aussi de couverture nuptiale.

Les mariages dans l'environnement social de Bwesou Eurijisi peuvent être étudiés à partir du recensement réalisé par Maurice Leenhardt des vallées de Houailou. Les généalogies obtenues pour Nerhëghakwea ne se recoupent entre elles en aucun point, alors qu'elles recoupent celles d'autres lignées, établies ailleurs. Ce qui porte à s'interroger sur la validité du modèle de mariage entre cousins croisés, affirmé par Bwesou Eurijisi, illustrée dans tant de mythes écrits par lui, par d'autres aussi, et par conséquent mis en exergue par Maurice Leenhardt, qui sur ce point n'a pas eu le temps d'exploiter les matériaux de son propre recensement. Nous n'obtenons que trois cas de mariages répétés, sur deux générations, entre deux *moaro* (Euribwa épouse Nerhon ; Tövèsü épouse Wêewa ; Mèsikweo épouse BweaRê), et cela sur soixante et un mariages attestés, ce qui fait bien peu de cas pour illustrer l'idéologie matrimoniale dominante telle que présentée par nos auteurs.

Les autres mariages préférentiels attestés s'établissent entre gens de la vallée moyenne, quoique hors de Nerhöghakwea proprement dit (sauf les cas de Pimè, Kwea, Wêewa, Mevê et Bwawe) :

- Mèsikweo et Pimè, soit cinq cas ; on peut y ajouter deux mariages avec les Kwea, alliés des Pimè (on dit : *Pimè ma Kwea*) ;
- Mèsikweo et Mevê, soit six cas, plus deux de mariages avec une femme Mevê Sari ;
- Mèsikweo et BweaRê, soit quatre cas ;
- Mèsikweo avec Bwawe, soit quatre cas aussi ;
- Mèsikweo et Bbewa, soit trois cas ;
- Mèsikweo et Wêewa, trois cas.

Les mariages attestés à deux (Nerhon, Waghè, Bwerhëghau) et un seul

Ci-contre. Jeune femme, fille aînée première-née ou épouse de chef, en jupe de tous les jours, portant le collier en perles de serpentine qui est la marque de son rang. Touho (?). Photo Rey-Lescure, cliché Musée de l'Homme.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

exemples (Nei, Dea, Erikake, Nerhon Mii, Sari, Nejê Sari, Nejê Pwêdi, NiRikani, Rhai, Bwemara, Bwearö, Gowe Mëu, Negovê, Bwere) élargissent les possibilités à la basse et la haute vallée. Un aussi grand nombre de *moaro* ne présente aucune alliance matrimoniale avec les Mèsikweo, sans qu'on sache bien s'il y aurait là le résultat d'un facteur structurel.

Trois cas de mariages théoriquement incestueux, parce que contraires à la règle affirmée, du moins au sens classificatoire du mot, ont été relevés : entre Eurijisi et Euribö, Euribö et Tövësü, Tövësü et Kavisoibanu. Il conviendrait de posséder les moyens de caractériser les individus concernés comme appartenant à des groupes de descendance, englobant d'autres tels groupes à l'intérieur d'un groupe de résidence plus large, et discerner ce qui était en situation avant l'arrivée des blancs, et ce qui est le fait du processus colonial de «cantonnement» des Mélanésiens. Quoiqu'à trois occasions, les Houailous aient été nos alliés, et qu'ils aient fourni des contingents de guerrier, plus tard des volontaires pour les guerres européennes, ils n'ont pas pour autant été mieux traités par une administration coloniale aveugle et sourde, même devant la plus grande injustice.

Ci-contre. Maison ronde de la région de Canala, du moins à voir la forme du faîtage.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

LA MORT ET LES DEUILLEURS, LA «CIRCONCISION» ET LA VIE

Personne ne conteste le lien entre la mort et le «pilou», fête de commémoration funéraire. Bwesou Eurijisi nous donne une description détaillée de ce lien, précisant chacun des rites qui constituent l'ensemble de ce qui tourne d'abord autour du cadavre divinisé, le *bao* (Leenhardt 1930). Il y ajoute, ce qui n'a pas été vu par les auteurs européens (qui traitent de l'un et de l'autre dans des chapitres différents), le lien entre ce même «pilou» et la vie, par l'intermédiaire de l'incision du prépuce des adolescents, à laquelle on procède en même temps que le dernier traitement du cadavre, opération qui est confiée aux deuilleurs, ceux-là mêmes qui ont reçu la charge de s'occuper seuls du cadavre du mort au cours de l'intervalle entre le décès et les secondes funérailles.

Bwesou Eurijisi, *Cahier n° 3*, traduction par Maurice Leenhardt, p. 11-13 :

N. B. Sauf indication contraire, les commentaires et notes entre-parenthèses sont de la main de Maurice Leenhardt, qui est là au début de son entreprise de compréhension et d'analyse de la chose ethnographique, après une première période où il s'était aperçu que les comportements classiques des missionnaires ne s'adaptaient

Ci-contre. Réparation d'un filet à Warai, Houailou, 1907. Le chambranle en arrière est dans le style de la basse rivière de Houailou. Cliché Musée de l'Homme.

pas à la réalité rencontrée. Ce premier texte, entièrement écrit sous une forme normative, est né en réponses à des questions, d'autres venant s'y ajouter, les réponses étant placées entre parenthèses. Il n'a pas la cohérence du texte qui suivra. Des épithètes inutiles, telles que la nuit «mystérieuse», disparaîtront rapidement du langage de M. Leenhardt.

«À la mort, le cadavre était couché (*autrefois*), dans un arbre (*aujourd'hui*), les hommes vont à la nuit tombante et mystérieuse près du cadavre. L'odeur du *bao* apparaît (*celle du cadavre*). Le vent souffle violent, tout plie dans la montagne (*l'esprit, ko* ², *souffle en tempête*). Le *ko* arrive, soit oiseau, lézard, *barawe*. Ils se jettent sur lui avec un *awa*, puisqu'il se défend, le couvrent, l'enveloppent, le portent dans l'eau, plongent, retirent, il est devenu pierre, qui sera *panyao* ou *pajao*.

Si c'est un père, on attend le *ko*, qui vient sous forme à définir . . . , et la pierre qui en résulte est un *pè ma*, *pè mëu*, pierre d'abondance définie. Si c'est un chef de guerre, idem, la pierre est une pierre de guerre *wele* (*trou de sagaie*), foie, cœur, toutes les parties sacrées. Ces pierres seront les *panyao*.

Si c'est le *kanya*, rien de plus pour lui. Ceux de son *moaro* feront pour lui comme pour les autres, selon le *moaro*, le *kanya* n'entre pas en compte (*en tant que tel*). Le *ko* vient toujours sous la forme du *rhö*. (*Quand ce dernier n'a pas de forme pratique* (rocher, vague), *Bwesou ne sait rien*).

Quand le *moaro* n'a pas de *rhö* (*et il y en a beaucoup qui n'en ont pas*), le *ko* vient quand même et les *panyao* sont gardées. Mais il y a des *moaro* qui n'auraient pas de *panyao*.

Le *moaro* Cibëi a le *merhë* (*ou gecko*) pour *rhö*. (*Quand le ko arrive, est-il toujours gecko ? Ils disent qu'il est rhai* (petit lézard).

Ci-contre. Sur le bord d'une grande maison ronde haute. Les grandes perches où flottent , aux temps de fêtes, les oriflammes en étoffe d'écorce de mûrier, blanche, matériau également des étuis péniens de cérémonie (bagayou) des hommes assis ou debout ; coiffés de plumes de hibou. Ceux qui sont accroupis le sont par respect pour leurs aînés debout. Photo Lennier, cliché Musée de l'Homme.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

Serait-ce par abus qu'on dit que le ko est le rhö ?) Le ko ne prend pas la forme du mort pour venir, mais il la prend pour apparaître. E sa ko wi re ve panyao, para panyao, we, para ko kamo.

D'autres pierres¹ sont trouvées dans le jour par un individu qui la remarque et la met à part. La nuit, il rêve, l'esprit du mort vient le trouver et lui dit : à tel endroit cette pierre, est une *pèma*, etc. Il y va, la prend, elle est une pierre magique, une *panyao* ?

Pesa boria ne kamo ka pei.

Pesa ka koe to boria ne kamo ka mè ; nesa, là où sont les danses; boria, koe para bao, ka para kamo ka pei è.

Quand un chef ou un grand personnage est mort, on fait une danse imitant celle des dieux, *gere koe boria* (pèviciri para bao). On se barbouille de *pa*, etc, blanc et noir. Une autre danse, *koe raxa jö*, barbouillés de terre.

Après cinq ou six jours de la mort du défunt, la pierre remarquable est aperçue, *oka pesa ka koe boria*, voilà la pierre qui a dansé une *boria*. L'esprit l'a laissée là, étant en elle.

Notes

¹ Les couples de porcs achetés par le capitaine James Cook à Port Sandwich, au sud-est de Malekula au Vanuatu, pour nourrir son équipage, et dont l'un a été laissé par lui à Balade, ont eu une descendance particulièrement riche. Devenus sauvages, ils ont obligé les Mélanésiens à abandonner, là où elle existait, l'exposition des cadavres à même le sol, pour une exposition dans les arbres et principalement les banians, toujours liés à la présence des morts et dont la présence indique un ancien cimetière. Trop peu d'auteurs semblant au courant de ce détail, le danger est que l'on ne se mette à imaginer des choses à partir de cette constatation, en particulier sur la base de documents photographiques anciens, que l'on croira explicites par eux-mêmes, et que l'on ne bâtisse une théorie pour expliquer ce qui n'est qu'un élément du processus difficile d'adaptation de la société canaque aux conséquentes, directes, mais aussi indirectes et imprévues comme ici, d'une présence européenne longtemps relativement peu, ou du moins inégalement, pesante.

² Le terme d'esprit, *spirit*, a été utilisé aussi par les auteurs anglo-saxons de l'époque. Son imprécision est gênante, en ce sens que l'on peut y mettre chacun le contenu de



Hommes et femmes sur un sentier au sortir d'une cocoteraie. Les femmes en jupes de tous les jours, les hommes portant la sagaie et prenant l'attitude de protection qui convient.
Photo Lennier, cliché Musée de l'Homme.

son propre poids culturel. Le *ko* est ce qui échappe du corps, *karo*, après la mort, et dont il faut s'emparer pour maintenir sa nouvelle puissance dans le cadre du *moaro*. L'homme vivant ne possède aucune puissance agissant directement sur les éléments. Le *ko* du mort a ce pouvoir et peut ainsi se confondre, fugitivement, avec un vent de tempête. Ce n'est pas du vent que l'on peut imaginer de se saisir, mais de la forme du *rhökamo* que prend aussitôt après le *ko* du mort. Forme matérielle, elle-même aussi fugitive, qui est celle que prenne l'ensemble des morts du *moaro* accueillant le nouveau venu. Par la suite, le mort apparaîtra sous la forme qui lui conviendra, personnelle et humaine, et soit alors sera adressé sous son nom individuel, soit impersonnellement sous celle du *rhökamo*, que l'on appelle alors respectueusement : «Grand-père ! », terme qui n'implique ici aucune idée de descendance. La volonté de se saisir de l'image passagère du *ko*, s'identifiant au *rhökamo*, et allant rejoindre la foule des siens, est une volonté de confisquer ce pouvoir et de le neutraliser sous la

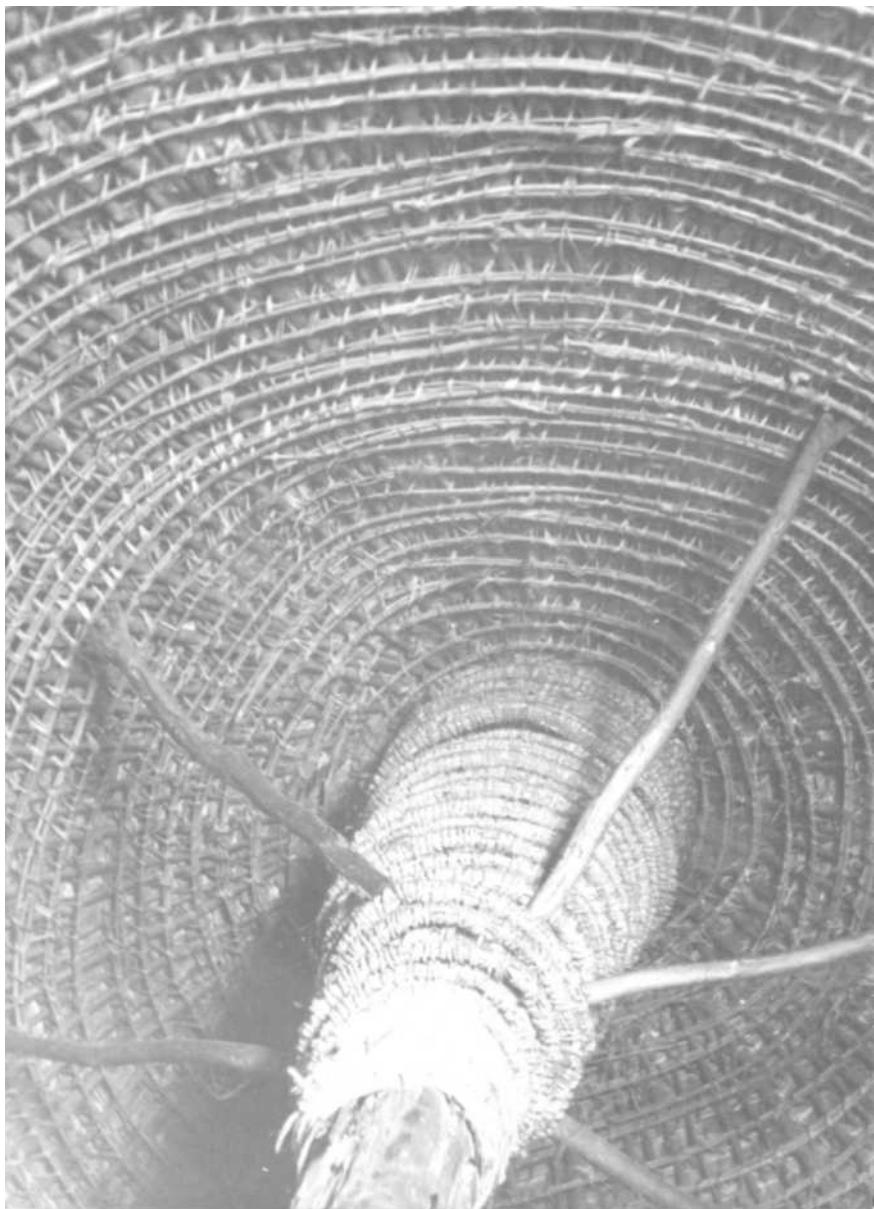
forme de la pierre ramenée du fond de la rivière, la pierre *panyao*. Sur le moment en effet, le mort quittant la vie ne s'est pas encore habitué à sa nouvelle existence et à ses nouveaux pouvoirs. Il peut vouloir se venger sur les vivants. Ce danger est plus ou moins universellement conjuré par le moyen d'un rite dit d'expulsion, ici aussi bien de neutralisation et de confiscation, assurant que le mort, apaisé par cette action des vivants, part sur le chemin des morts rejoindre le pays, aussi bien souterrain que sous-marin, qui deviendra le sien. À partir de là, il pourra revenir à tout appel des siens, ou de sa propre initiative.

La complexité de ce système de représentations à plusieurs niveaux a provoqué chez Maurice Leenhardt une interrogation constante, recherchant le moyen de le traduire au mieux. On peut aisément comprendre que la référence classique à la notion de «totémisme», imposée par le milieu universitaire de ce moment-là, ne permettait pas une expression satisfaisante de cette réalité.

À tout ceci s'ajoute la connotation de la transformation du corps, *karo*, devenu cadavre, *bao*, en représentation de la divinité, dite aussi *bao*. Maurice Leenhardt en a longuement parlé dans son *Do Kamo*, 1947. La divinisation des morts est une constante des sociétés océaniennes. Le culte des morts représente partout la part la plus importante de la vie «religieuse», celle qui touche le plus de gens et dont les rites sont pratiqués dans le plus grand nombre de lieux sacrés. Les auteurs européens ont longtemps privilégié, par romantisme littéraire, dans un tel système, ceux que Codrington appelle les «dieux qui n'ont jamais été des vivants», les grandes constructions cosmogoniques et les éventuels rites de prime importance par le cérémonial et la mise en scène, pourtant relativement peu nombreux, et cela d'autant plus volontiers s'ils devaient se dérouler à l'intérieur d'une enceinte architecturalement définie.

³ Les pierres dites «magiques» existent partout dans la région. Elles ont fait l'objet d'une quête constante par les missionnaires, les confisquant pour les détruire par le feu, les jetant à la mer, ou les entassant sous leurs maisons construites sur pilotis, de façon à en gommer l'efficacité par l'anonymat inévitable qui deviendrait leur sort. On trouvera des images de pierres expliquées chez le père Lambert (1900), pour l'Ile des Pins, et dans les planches illustrant les *Notes d'ethnologie* de Maurice Leenhardt. Les

Ci-contre. La corbeille construite en haut du poteau central de façon à recevoir, à travers le toit, la partie inférieure du faîte sculpté, panier qui reçoit aussi, symboliquement, l'appartenance de la lignée concernée, lézard, ou autre animal, mais aussi phénomène atmosphérique ou plante, appartenance qui représente la collectivité des morts de la lignée, et que l'on prie au bénéfice du groupe de descendance, alors que les individus prient directement leurs morts. Tiaoué, Koné. Photo J. Guiart 1949.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

centaines de pierres accumulées dans les musées, dépourvues de documentation, ne sont d'aucune utilité scientifique. La fin du texte explique ici comment on peut décider de donner une telle valeur à une pierre qui attire par sa forme, la faisant confirmer par le moyen d'un rêve divinatoire. Le détail des événements au cours des mouvements messianiques de l'immédiat après-guerre apportera nombre de confirmations de cette possibilité de sacralisation d'une pierre existante, ou de décision de sa découverte en tel lieu, ce qui réduira à néant les décennies d'efforts missionnaires pour détruire la fonction des pierres efficientes.

Bwesou Eurijisi, Cahier n° 4, traduction par Maurice Leenhardt

N. B. Comme pour le texte précédent, l'analyse de contenu de cette traduction, en la comparant avec le texte vernaculaire original, et l'analyse des réflexions latérales de Maurice Leenhardt, montre qu'il s'agit là d'un texte obtenu tôt, où ce dernier a trouvé une part de ce qu'il ne savait pas alors, la traduction et les commentaires ne comportant nulle part les vues plus systématiques qui se sont constituées par la suite, ce texte se situant ainsi bien avant 1917 ; il est en effet antérieur à la stabilisation du système de transcription de la langue ajië, et donc à la traduction de l'Évangile dans cette langue par Maurice Leenhardt : les mots vernaculaires ont été rétablis dans l'orthographe des Documents néo-calédoniens, quoiqu'en corrigeant aussi quelques rares graphies bizarres dues à la mauvaise oreille de Maurice Leenhardt (Bwewa remplaçant Boexua). Les perches sont utilisées pour déterminer des sections à l'intérieur de l'allée et à l'occasion des commémorations funéraires (pilou). On notera que le terme moaro couvre aussi bien le groupe social, ici groupe de résidence, que la grande case ronde et haute qui en est la traduction physique. Cette construction monumentale est à la fois celle du chef, dont le symbole est plus précisément la hauteur et la rectilinéarité du tronc en bois de houp qui a donné le poteau central, mais où le chef ne vit pas, ceux qui y couchent et mangent pouvant être des anciens du lieu, par moments, ou des visiteurs pour le temps de leur séjour. La case est celle du chef par dénomination, pas par fonction effective. Elle s'identifie par contre au moaro que le chef, l'aîné théorique, orokau, représente aux yeux de tous. C'est une fois mort que le corps du chef réintégrera la grande case, qui devient alors véritablement la sienne et est alors abandonnée par les survivants, sauf par les deuilleurs, avi, pour le temps

Ci-contre. Le chef Mindia Neja de Neweo (Néouyo) à Maré, chez le pasteur Philadelphe Delord, où il avait accepté d'aller pour se désintoxiquer, poussé chez lui à boire par le commerçant européen Bozon-Verduraz. Cliché Musée de l'Homme.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

affecté à l'accomplissement de leur fonction provisoire.

«Ils arrivent le soir en courant avec les sagaises et criant : «*Cowi, cowi, cowi, cowi !*», avec eux les hommes *avi* (*qui portent les grands chapeaux et sont l'image des morts*), ils lancent les sagaises et des pierres de fronde contre le *moaro*, une herbe de guerre a été attachée à une des conques de la flèche faîtière, pour être prête aux coups, si un malin l'atteint, ce sera fatal à un homme de ce *moaro*, l'un d'entre eux mourra. Ils se retournent et se partagent en deux sur l'allée, près du *moaro* pour les vieux, les pères et les grands-pères, dans l'allée pour ceux qui vont danser le pilou, à l'autre bout pour les jeunes qui viennent d'être circoncis. Un de ceux qui les conduisent monte sur l'échelle à ramer les ignames et se met à discourir ; après le cri modulé (*rhia*) du début, il dit les noms des ancêtres de ceux qui font le pilou (*autour de lui*). Les circoncis avancent en formation et faisant le pas de guerre (*ko ne jouvara*), les *avi* en font de même, jettent leurs chapeaux et font tomber leurs cheveux, retournent à l'autre bout et celui qui parlait a fini. Les vieux répondent en appelant encore les noms des ancêtres des circoncis. Les circoncis (*kamai*) en effet sont leurs enfants, ils appartiennent au même *moaro*, les deux discours (*vivaa*) sont identiques.

Le *viseno*² monte sur l'échelle à ignames (*pèvörö*), lance le *rhia* et continue, courant et se démenant de droite et gauche, arrêtant, recommençant. Le *viseno* parle toujours malgré le bruit du *rhia*, les hommes trépignent ; le *rhia* finit en répétant cinq fois : *ni ka ika ike ike ika*, le *viseno* descend. Alors le chef monte à l'échelle à ignames et dit :

«*Ei ! go hei gövui ma göve tovea kwere mebo toma xei bwi ma poemi maxe a gô mwa i paa öri Kace ma Sesawi ma Pwayeri ma Kaunemwa Kairi Homayè me Jivuino ma Koëpiemèmi Pware ma Jeno, Susa ma Mèdeo, Nane ma Kosa toroina, Neowau gwa è ma Pwasese ma Kariixè ma Sare Kandè ma Mwaimoru. Go hei ma avui karoti ma de bui ma ka kuru soveölue pèci pa pavariè nya ma Para pöva re e ge*



Jeunes femmes au travail sur un billon d'ignames en forme de croissant de lune, à l'époque de la récolte, en train de tirer une tubercule s'enfonçant profondément dans le sol, à la main pour ne pas la briser, après avoir utilisé une «barre à mine» plantée auprès dans le sol et une pelle à long manche. Le fait qu'elles soient seules signifie probablement qu'il s'agit d'élèves de la mission de Do Néva, récoltant dans le champ appartenant à la mission. Photo Rey-Lescure, cliché Musée de l'Homme.

kui. Asè ve mai nedaa xina.»

«Je dis et je monte, *kweremebo* (sorte de guêpe) qui se pose sur l'arbre *bui* et l'araignée *poemi* qui tombe du haut de la maison (*gô*, intérieur en haut) *Kace ma Sesawi . . .*» (*la guêpe et l'araignée sont nuisibles, que ce moaro soit ainsi aux autres hommes ; elles sont des pe vise kiri, pour raconter un apologue* ; *karoti*, bois sculpté planté près des morts, cf. Leenhardt 1930, p. 153).

Wesara. Quand le mort est dans l'arbre, on plante auprès un *karoti* auquel pendent des *awa*, etc., pendant quatre jours on va visiter le mort, puis l'on plante à l'entrée du chemin un bois sculpté *wesara*. On y attache *awa*, (*un paquet d'herbe*) *bawè*, herbe signe du chemin passé, *jao*, herbe (*qu'on met aussi vingt jours après la mort à l'entrée de la case du défunt*). Ce *wesara* ferme l'entrée du chemin vers le mort (so ve jou, *frapper pour disparaître*). Au moment du pilou, on ira enlever ce bois, démolir le lit, prendre le crâne, laisser ou ranger les os, ramener le crâne et les bois, c'est pourquoi le chef dit qu'il reçoit ces bois qu'on a enlevés.

Après la mort, il y a deux festins, *bwêni*, cinq jours après la mort, *bwêjasere*, au vingtième jour, festin qui expédie l'esprit dans la forêt .

Bweamwa. Au vingtième jour, sur l'emplacement de la case détruite d'un mort (*détruite après sa mort*) pour interdire l'accès au *bweamwa*, un *avi* attache à un bois planté sur le *bweamwa*, l'herbe *jao*. La femme du mort, son frère ou oncle maternel (*kanya*) y plante une

Ci-contre. Chambranle de porte sculpté dans le style de la vallée de Houailou, avec les motifs des oreilles en bas-relief, les yeux pédonculés et les narines éversées ; les losanges en série verticales sont définis par une double succession de demi heptagones concentriques en relief (voir le chambranle illustré par M. Leenhardt 1930, pl. 12-3 et ci-dessus, page 75). Fonds de la Chambre de Commerce de Marseille, collection du colonel Pelletier. Photo atelier municipal de rephotographie, Palais du Pharo, Marseille.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org



Modèle de pirogue de haute mer ancienne de la Grande Terre (voir Leenhardt 1930, pl. 14-2). Les voyages par mer allaient régulièrement aux îles Loyalty et au Vanuatu. Musée d'Histoire Naturelle de Toulouse, cliché Musée de l'Homme.

igname ou autre plante (*alimentaire*) suivant la saison, et ne retourne à sa plantation (*depuis le jour de la mort*) qu'après. Ensuite le *bweamwa*⁴ est abandonné. Défense d'en approcher sauf pour l'oncle maternel (*kanya*). Si on fait venir les *kanya* dans la tribu, on plante quand ils viennent, à côté du *bweamwa*, un bois sur lequel est attachée une igname, ainsi qu'une plante qui ne meure jamais, *jero* (= *arc-en-ciel*) ; le repas à cette occasion : *bwê jèmama*.

(*Bwesou digresse dans les détails de la mort, parce que le pilou sona est un détail du pilou de fin de mort. Le chef qui répond plus haut ne fait pas allusion dans son discours aux jeunes gens qui sont là, mais aux bois rapportés du mort.*)

On ne met pas le *sona* (*étui pénien cérémoniel*) dans un pilou de fin de mort. Dans le festin, il y a la part de chaque *moaro*. Le *kamai*, le jeune homme à qui l'on a mis le *sona*, pose ses ornements, son premier *sona* attaché derrière, il en reste encore un autre qui tient en l'air son membre, et va déposer le tout sur une natte étendue au-dessus du *bwê* de ses *kanya* ; s'il y a plusieurs *kamai* avec des *kanya* différents, chacun va au *bwê* de ses *kanya* respectifs. Un orateur de la famille alors donne (*pawirè*) ces choses aux *kanya*. Il dit :

«*Okare lewi pè erevea sona re e rhowowiri to neva pai paale nya ma pai paa öri nya ma pai pa padi nya re rhowowiri sona ro neva re cèki pai ve siû ma oro* (arbre à latex) *cèki ta sawi ma to au, cèki wi na poè ma puru e tei dexa nedaa ma tei dexa gô è»*

Le *kanya* répond :

«*Go cei lewi awa ma koé mbe ma jèrè ma miö ma jèrè ma anö lewi kuru sona ma mawe ro kowi pamara nya re gowe naa. Cèki be to sawi ma to au ka mu ne no ma jöu* (jöu, qui est bon, aisément) *ne weye i pa pa pöva xiö ma pa pa morua xiö toa ma tore mi.*»

(*kuru, bout de canne à sucre qu'on plante, germe, rejeton* : *kuru*

wara, kuru ura, kuru sere, kuru êwè, *suite vivante, continuation de vie* : kuru mè ; *les lewi qu'on donne au kanya, ils sont un rejeton, une suite, du mort* ; kuru sona, *suite du sona : les présents donnés au kanya à l'occasion du sona*).

Les *kanya* prennent les présents, ils en avaient sur leur natte, (*et rendent*) par d'autres plus petits. Et on mange. Le *pamara kamai* (*le neveu utérin circoncis, collectif traduisant ici un singulier*) revient manger avec les *avi*. Sur ces temps, le *kamai* ne peut aller au *buruse* (*emplacement du four*), il est toujours au *ka moaro* avec les *avi*.

Au moment du *virhei*, partage de la nourriture, le pilou *sona* étant un pilou *pè mè* aussi (*fin de mort*), les *kamai* et *avi* suivent le *kamo ka virhe* et répondent à ses discours par des *Ei !* La distribution finie, les *avi* retournent auprès du *bwê* des *kanya* du mort dont c'est le pilou, et s'y trouvent avec ces *kanya* qui apportent de l'herbe, etc., pour recouvrir leur part et la garder jusqu'au lendemain. Un *kanya* ou grand-père (*roi kanya*) maternel lui coupe (à un *avi*) une mèche de cheveux et la laisse tomber dans le *bwê*. Pas de paroles.

Après cela, c'est *mama*, ce n'est plus très sacré (*arii*), l'*avi* se fait couper les cheveux par un homme quelconque, et retourne au *ka moaro* sans son chapeau, reprenant sa vie d'*avi* jusqu'au *bwêni*, cinquième jour. Le cinquième jour, il ira se baigner avec le *kamai*, à l'aurore, et dans l'eau, l'*avi* enlève au *kamai* la feuille de *rhö* qu'il avait sur son *sona* pour faire gonfler le gland. Ils sortent de l'eau, et auprès du feu l'*avi* lui tient la verge avec des feuilles de bananier *kwarhiwi* pour la dégonfler de son enflure (*afflux de sang*) provoqué par le *de rhö*. et lui attacher le vrai *sona* qui pend. L'*avi* a mis de l'eau dans les feuilles de *kiwè* ou de bananier, avec des herbes choisies, il prend des pierres du four et les y plonge, de façon à ce que l'eau soit chaude, car l'eau froide du bain n'a pas nettoyé assez, et il se frotte tout le corps et les mains qui ont touché le mort avec les herbes. Il est nettoyé, purifié, du contact du mort, son *avi* (*état sous interdit*) est levé.



Pelle canaque. Une ligature y fixe un manche, qui sera tenu par l'homme debout, tandis que la femme, accroupie, prendra à deux mains le dos de la pelle de façon à pousser la terre vers le haut et recouvrir la semence d'une butée (information recueillie par M. Leenhardt). Ce qui implique que la culture de l'igname ne relève pas exclusivement de l'homme, tandis que celle du taro ne relève parallèlement pas seulement de la femme. Musée d'Histoire Naturelle de Toulouse, cliché Musée de l'Homme.

Entre ce moment et le *bwêni*, le *bwê*⁶ du cinquième jour, il n'y a plus rien de spécifique, c'est le *nemèrè*, on ne distribue plus de *bwê*, vivres, mais on s'occupe au *vipwa*, un pour les hommes, un pour les femmes. Sur un bois, chacun met ce qu'il veut : nattes, *awa*, etc., ou par terre, *miö*⁷, celui qui en veut un en apporte un en échange, et l'on échange ainsi. On ne fait aucun travail, on sanctifie la terre en ne la touchant pas, par solidarité avec les *avi* et les *kamai*, jusqu'au cinquième jour (*Revoir*).

21 Septembre. L'*avi* seul, ou un homme avec lui, attache le *sona* au *jue hae*, au jour *pè tu avi* (*faire sortir l'avi, fini*) ou *pè tu kamai*. Ce n'est pas le *kwebö* (*racine de banian*) ou *sona*, ou *awa*, qu'on honore, mais son contenu (*na do kwebö, we, e we na usui*, parce qu'on le tient caché).

Usage qui est un rappel de ce qui suit la mort. Quand un homme meurt, on fait le *bwê* du jour où il est caché (*viusu*) durant cinq jours, où l'on ne touche pas à la terre et l'on a un petit festin, un *bwê* sur le *bweweye*, pour tout le monde, et *bwê* pour le *padi, pamara*, du mort, sur le *sere* (*allée de côté*) et un dans le *mwa cakè* pour le *nya*. Puis on consacre de nouveau la terre cinq jours, nouveau festin, même protocole. Cinq jours encore où la terre est sacrée, puis même festin, même protocole, puis cinq jours encore et les *avi* et autres préparent le *bweamwa* et plantent la plante en saison, igname, taro, etc., et alors tous les parents peuvent aller cultiver. L'après-midi *jasere a nexo*.

1. *bwê sauburu* ; 2. *mèbwêni* tous les cinq jours pendant vingt jours ; 3. et le matin *ke wi ka pei* (en piochant le *bweamwa* et l'élevant), puis l'après-midi *jasere o nexo*, des années après : le pilou.

Puis les *kavu*, les *pakere* du mort disent aux *avi* : «Attention à vos têtes, peignez-les de noir de bancoulier, laissez pousser *ma duru kiva mwabö* (*frappez pour vous un contenant de banian = chapeau*), cèki

Ci-contre. Préparation d'un *bwê*, à Houailou d'après le style du faîlage. Bouquets symboliques au sommet des perches (cf. Leenhardt 1930, pl. 16-1. Cliché Musée de l'Homme.



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiart.org

mwa tai (*pour que contenant de bancoulier*), (ka to ve koeru ae ka to ve kwerua na mwa awa : *que le banian soit dedans et en haut le awa, qui est blanc, plus joli*). Fini le deuil, jusqu'au pilou (*de commémoration*) (*la veuve qui pleure toujours son époux* : na ja mè a yè).

Au grand pilou, bain des *avi* et des *kamai* à quatre heures du matin.

Puis l'*avi* retourne avec tout le monde et les tabous sur lui sont levés, car comme pour le *kanya*, on ne pouvait passer derrière son dos (*si quelqu'un doit y passer, il l'avertit en lui disant : «Torua ! », L'avi se lève, ou plutôt se prosterne, comme pour s'effacer, s'il s'agit de ses jeunes frères, jeunes sœurs, frères et boru, ses neveux pamara*). La *panya* ne peut manger auprès de l'*avi* de son *nemwi*. Les *pa beari* ¹⁰ du mort reportent aussi sur l'*avi* leurs tabous sur le frère mort, ne mangent pas avec lui, ne touchent pas à la nourriture qui vient de l'*avi*, car, quand notre frère portait de la nourriture venant de loin, nous n'y pouvions toucher. On pouvait cependant recevoir à la main de son vivant des morceaux de nourriture (*cuite*). L'*avi* bénéficie des tabous du frère devenu mort parce qu'il a touché ce frère mort : défense de toucher à la nourriture qui vient de l'*avi*, de passer derrière son dos, etc., du vivant du frère défunt, les plus jeunes ne passaient pas derrière son dos.

Tous les tabous observés vis-à-vis du défunt quand il était vivant sont reportés sur l'*avi* qui touche le mort.

Le *wevana*¹¹ ne mange pas devant son beau-frère, de même si le beau-frère meurt, son *wevana* ne mange plus devant l'*avi* du défunt.

Car c'est l'*avi* qui fait la toilette du mort, le lave avec de l'eau, le lave encore, le lave avec le *meamoru*¹¹, verse le (champignon) *baru* sur le mort pour noircir son visage, pour qu'il pleure, ce que font les faiseurs de pluie¹², par magie de couleur sympathique, de même que les lisserons, *nerepu pèsoma*, dont on recouvre le mort (siowi, pè sowi, *verser au hasard* ; sowi, *verser avec attention à l'endroit voulu*). Mais s'il est mort en temps de pluie, *e su mara ro xie*, on lui met des plumes



Groupe de chrétiens protestants sur la Grande Terre, à l'intérieur d'un habitat et devant la palissade protégeant ce dernier, avant le temps de Maurice Leenhardt. Photo attribuée à Philadelphe Delord, cliché Musée de l'Homme.

blanches sur la tête, le jour on attache autour des reins du *jojo* (*feuilles de bananier sèches*), ce qui est léger, temps léger, *l'avi* met le même, etc.

On emporte le mort dans la brousse et le recouvre d'une natte. Si l'on est pressé, par un danger ou autre chose, *l'avi* laisse un trou dans la natte au-dessus de la figure, prend un bambou calédonien dont il perce les nœuds en enfonçant un bois pointu, le bambou a deux mètres au moins et par une extrémité il verse de l'eau qui s'écoule sur la figure du mort, pour hâter la putréfaction, matin et soir. Le cinquième jour on va couper la tête¹³ (*Neweo, Canala* ; *vallée de Houailou non* ; *ailleurs?*) *puma*, bois sous le menton, etc.

Donc *l'avi* participe à cause de cela des tabous du mort, il mange

la nourriture des sacrifices, la part donnée aux sacrifices au *moaro* du mort et tous les intéressés lui apportent de la nourriture des sacrifices, de peur que le mort ne se fâche. Le *kamosari* (*cadet de lignée parallèle*, J. G.) sacrificateur d'habitude est toujours là, tous les *poendi* (*cadet de la même lignée*, J. G.) du *moaro* sacrifient, mais parce qu'il y a un *avi*, c'est lui qui mange. Il mange la part mise de côté pour le *moaro*. En effet, le matin quand il fait encore nuit, les *kavu*¹⁴ de la fête vont là, partager la nourriture, et prélèvent la part du *ka moaro*; l'*avi* va au *moaro* et la mange. S'il n'y a pas là un *kamwaro*, il en fait un au pied d'un cocotier du *bweeye*; il y plante un bois et marque ainsi non un autel *ka moaro*, mais un *ka ara è poaero*¹⁵, où l'on mange le sacrifice; même le *kavu* ne s'en approche plus; si un coco tombe, on le laisse près de l'arbre. Dans la suite des autres pilous, les *avi* ou autres suivent la même famille *moaro* vont aussi à cet arbre, consacré par un premier *avi*.

Au quatrième jour, après le *sana*, ou *virhei* (*proclamer les parts*), on recouvre le tout, puis on se repose ou danse *so*. Au matin, tous les *kavu* vont prendre dans leurs tas respectifs une igname et un poisson que l'on va donner à l'*avi*, ou à un autre, s'il n'y a pas d'*avi*, qui pourra le manger au *moaro*.

(*Partage nourriture dans le pilou, etc.*, à voir ci dessous : *siuvuru*, *rangées d'ignames et taros préparés pour être pris au moment du partage en bwê*; *le premier jour les kavu font leurs siuvuru, c'est le nedaa vinu*; *le deuxième jour, les invités, kanya etc., apportent leurs ignames et leurs taros et les délient pour les mettre en siuvuru, c'est le nedaa bë suvuru ou vivaa sou cei suvuru*).

À toutes les fêtes intéressant la famille, (*naissance d'un*) enfant, mort, ignames, *mèdo*, les sacrifices *pè ma pè mëu* ne la concernent pas. Si l'on s'absente, au retour, l'on apporte un présent *kwavana*¹⁶ au *ka moaro*, et s'il y a un *avi*, on lui dit d'aller le manger. C'est un *kwavana* dans ce cas et non un *è poaero* avec un peu de danse; au troisième jour

ou *dâ*, c'est le *do bwê*, partage, on prend les cannes à sucre, *be dâ*, coupées avec une coquille, *ka e sa i pene karè*, en morceaux de trente centimètres, et y attache des feuilles de banian avec du *pè somwa*, le prêtre prépare tout cela puis l'emporte à son *ka moaro*. Il les rapportera et les disposera sur le *bweweye*¹⁷ où ils marquent la place de chaque *bwê*. Puis on partage la nourriture. On appelle le *weba*, la foule, et on danse, les *kavu* dansent près du *moaro*, ou l'on marche en procession d'abord, danse après.

(*L'avi est honoré parce qu'en lui est l'homme dont il est l'avi, na kamô re na avi ne, dit Bwesou, et non l'homme mort ! De là le viconu à l'avi, le tabou du dos, nourriture qu'on ne peut prendre de lui, etc.*).

(*L'avi na ara jaabi, les vingt premiers jours du mort, et les cinq jours du grand pilou, c'est-à-dire qu'il ne touche pas* (avec ses mains) *à la nourriture (jaabi, tenir un objet avec quelque chose qui en évite le contact) ; elle est sur un bout de udo, mè udo, nervure de palme cocotier, et il mange en portant tout à la bouche ; si les avi sont deux, trois ou plus, une moitié peut toucher la nourriture, une autre non, la première sert la seconde. S'il n'y en a qu'un, il faut qu'un père, ou une autre autorité le lui mette sur le mè udo*).

(*Ka virhe bwê, homme ou famille consacré à garder le ka moaro*).

Qui est *avi* ? Ce ne peut être un homme quelconque ou *kamosari*¹⁸. Mais un père, frère plus jeune, grand-père *pöva, pwedi, murua*, pas pariè, ni aucun *nya* (*kanya, pamara*), il faut que ce soit un du même *moaro*. S'il s'agit d'un chef ou autre grand, on donne des hommes (qui ne sont pas *nya*, mais du *moaro* du mort par quelque bout) pour être *avi* aussi.

Il y a *avi* aussi pour les filles de chefs et grands (chefs), pour les mères et les femmes des frères aînés. Pour les mères, c'est le fils et le petit-fils qui est *avi*, pour les femmes des frères aînés, les jeunes frères.

Si un père meurt quand commence la fonction d'un *avi* d'une

mère, cet *avi* va aussi au père, père et mère sont réunis dans le même *avi*. Pour les filles du chef ou grand, un petit frère, jeune frère ou grand-père *morua*.

Mwa avi, chapeau de l'*avi*. L'*avi* n'a pas de femme. S'il est sur le point de se marier, la femme attendra la fin de l'*avi*. Il ne peut commettre adultère, ni coucher dans les petites cases, ni y entrer (*mwa sari*, *cases des femmes*), il couche seulement dans le *moaro*. Les vingt jours de deuil, il attache autour de l'*o sona* des feuilles de *rhö*¹⁹ (*celles qui s'appliquent sur le gland à la circoncision*), ne sort qu'au *mèbwéni*, ne se montre pas dans les intervalles, diminuant les feuilles du dixième au vingtième jour. Se passe d'une oreille à l'autre avec du noir de bancoul, ou s'en barbouille le corps (*pas plus haut que les oreilles, car ce noir au contact avec les yeux fait mal ; la veuve d'un mort se barbouille avec du noir de bancoul sur les cheveux seulement*). Il recommence les feuilles de *rhö* au grand pilou, jusqu'au *mèbwéni*. La feuille de *rhö* est *sona ne kasomerè*. Tous les hommes qui se sanctifient par un temps de chasteté revêtent leur *sona* de feuilles de *rhö*.

Mais l'*avi* va à la guerre et fait les travaux des hommes. Pour les cultures, c'est lui qui fait les premières (*privilège de chef*, J. G.) et on l'aide. Il aide les autres ensuite. *Nè vi baye ro ka vi paa na avi na ki avi ro moaro i kamo ka rhe, e na panyao, cèki pi mawe ne vipaa ma jö* : il s'agit du *moaro kamosari Weva*, le *moaro* qui garde les *panyao* et les choses de guerre, va d'abord l'homme *avi* du *moaro* dont les pierres intéressent la guerre en cours sont le totem, on lui remet la sagacité de circonstance gardée dans le *moaro*, parce qu'il est chaste et sanctifié consacré.

Kaku Neporo a été *avi* de son père, le grand chef de Nekwe Kavo. Ils étaient douze *avi*, un seul d'entre eux, un vieux a fait le chapeau, l'influence des blancs a empêché les autres. Kaku seul mangeait *jaabi* dégénéré.

(*Kaku — vivaa pour donner un nemu à propos d'un fondateur de tribu*)

Vivaa roi nemu ne kamo ka siwiri neva.

On attache un *weo jawia* et un *wedaa* (*haches* ?)⁵⁰ on le dépose par terre et parle :

«*Na tuowesioro karè ma pae wapere ma geve yè daa visa yè ma viva pa mu wa, we de bomè ki wi re na na ere ma no ne üia na ma vi mwaciri to rou na na were no ro newa e»*

«Il est dans l'ouverture du bambou et dans la liane à cordes et vous ne le cherchez pas à tâtons ni ne parlez stupéfaits à ce sujet, car (*le weo et son bouquet*) voici la suite de cet homme quand il a parlé autrefois la parole de ce pays (*l'œuvre qui le suit quand il a fondé jadis la tribu*) et le *mwaciri* dure toujours quand il a parlé de façon à ce que tout le monde vienne, dans sa bouche.»

«*Pè vise kiri neva*

Mwaciri re na to kâo ma na rhowiri bwawe ma na ere puxürii roi na pesa peviturhere no ma koi no sane na dè pa kani vi u moru wele ka sa ma pè pasase re ai avioi kamere kamo ria ro nepèmwaciri re re na ba vi to caxö roi barikwara mebo ma kere nedewi ma siriö ka vi tou ro weye. Vane mâ kuruse na para kie ma kweia meu re na savesö ma kora-dara no ma bweju rheau. Na vi umwa rhua na rharasui ne karè ma petoma rua ka kwire ka dewi ne ka jovi nedaa, ma na kuru vi sa âna xie ro bani pèvi turhere neva, na kavitorí abò xara jau ka rhèvere ma sumi kouxo ne ka ye kona ke kö ka sovi pè de jue roi nepa i ka rha mwa ma luetu ro wewa ma teria nerhö.”

Pour exalter le pays

«Ce *mwaciri* là reste à porter les armes et replie les fougères et la

pierre de discorde y donne le frisson de frayeur et elles ont lié la parole mauvaise toutes les générations qui enroulent la vie du trou du doigtier qui frappe et de la pierre de guerre *sese* qui dit parler aller manger une fois l'homme en bas au fond de ce *mwaciri* là (*l'ennemi*) qui a toujours comme seule barrière des guêpes et des araucarias de la brousse et *siriö* (*hache*) qui entre (*coup*) dans le chemin. Il dit son nom et son pays en mâchant sa langue (*par la colère*), les *kie* courent et les hommes forts (*kweia meu, kweia, irrésistibles*) à l'instant (*re*) courent en faisant claquer l'eau et arrivent le regard clair sur le vide au bord du récif le plus long. l'étincellement du soleil s'élève en maison (*en voûte*), l'herbe qui fait éclater le jour dresse là-haut le chasseur de nuages, il couche, appliquant sa bûche contre le *bwi* qui bouleverse le pays (*l'ennemi est étendu raide comme une bûche du foyer contre le bwi*²¹, *arbre signal de guerre*), il fait sien les mouvements ayant en lui le *jau*²² qui va juste et donne le *sumi* (*démangeaison divinatoire*) pour qu'arrive l'événement heureux (*kouxo*) à celui qui ira pêcher l'assaisonnement (*kê*) de la marmite (*qui ira tirer un homme pour accompagner l'igname dans la marmite et qui est semblable au vent qui agite les feuilles et qui dévaste les maisons, comme dans un champ de bataille ou au vent de cyclone, SSE*), qui brise les masses de feuilles de *jue* (*herbe de montagne*) sur le champ de bataille de la dévastation de la maison (*par le vent*) et l'alizé en haut de l'espace et en bas sur la mer (*sous l'action du vent, les herbes s'entremêlent par le haut de leurs tiges, présentant ainsi de petites masses d'herbes*).»

Notes

¹ Chapeaux : les hautes constructions au-dessus de la tête, agrandies au fur et à mesure de la pousse des cheveux des deuilards, et constituées de longueurs d'*awa*, étoffe d'écorce réalisée à partir d'écorce interne de mûrier à papier et par battage humide exécuté par les femmes, avec un battoir en bois dur confectionné par des hommes à leur usage. Ce battoir est également utilisé comme plantoir à taros, ce qui construit déjà le début d'un intéressant système de symboles sexuellement ambigu. Les

deuilleurs doivent laisser pousser leurs cheveux et leurs barbes jusqu'à la fin du deuil. Le turban d'*awa* doit donc indéfiniment s'agrandir, en plus qu'il arrivait que la barbe soit enfermée dans un panier, lequel est parfois un motif de sculpture, en particulier dans la zone qui s'étend de Houailou à Bourail et descend jusqu'à Païta.

² Le *viseno* : le terme indiquant la harangue préliminaire recouvre aussi à celui qui la présente.

³ *Karoti* : perche de deuil (ML). Les perches votives, en cœur de bois de fer, hautes, plantées en terre, correspondent à des autels en ce que des bouquets symboliques y sont attachés à des moments précis, pour signifier un message non verbal, destiné au monde des dieux et des morts, mais lisible aussi par l'ensemble des vivants. Ces perches peuvent être sculptées de la représentation d'un bouquet de paille entourant la perche et cintré en son milieu. Il n'est pas clair ici s'il s'agit à ce moment du *wesara* ou d'une autre sculpture, destinée elle aussi à être plantée individuellement dans le sol. Le commentaire de M. Leenhardt dans son *Vocabulaire et Grammaire de la langue Houailou*, 1935, reprend textuellement les informations données ici par Bwesou Eurijisi.

⁴ *Bweamwa* : le tertre, le fondement sur lequel est posé la grande case, fondement aussi du groupe de descendance et de résidence, *moaro*, dont l'existence est symbolisée par cette grande case. Le *bweamwa* est le lieu où le mort était abandonné, sur le sol, dans un volume, la grande case, destiné à se désagréger et à s'effondrer sur le cadavre, après avoir été en partie démolie au cours du rite du *jedo*, où les parents maternels détruisent les biens du mort, coupent ses arbres fruitiers et s'emparent de tout ce qui est transportable (sculptures, pirogues, plus tard voitures, bétail).

⁵ *Ka moaro* : emplacement, à l'arrière de la grande case, dévolu aux activités rituelles assumées par les deuilleurs ou les prêtres, cadets du *moaro* affectés à ce service, lorsqu'il y en a le besoin. Ce lieu, dont l'importance ne saurait être trop soulignée, comporte au moins un emplacement de foyer, avec trois pierres dures enfoncées dans le sol, afin de pouvoir prier au-dessus de la vapeur montant d'aliments particuliers, secs ou mous, liés au soleil ou à la pluie, aux cultures de tubercules ou aux fruits de la mer, cuits dans une marmite en terre cuite, entière ou fond de marmite ancienne au col cassé. Il s'y ajoute des perches en cœur de bois de fer, toujours rectilignes (celles qui ornent le devant de l'entrée de la grande case peuvent être tordues en diverses directions) et diverses sculptures anciennes placées là pour être conservées et respectées par tous (cf. photo par Devambez page 61). Ce lieu apparaît devoir être à une distance relative de l'arrière de la case. Il est son arrière symbolique, mais la description de Maurice Leenhardt ne doit pas être prise à la lettre, étant donné le témoignage des photographies dont nous disposons, où l'arrière immédiat est une cour où l'on vit.

L'affirmation de départ vient de Bwesou. Bien sûr, dès lors qu'il y a deuil, la case étant abandonnée, l'arrière immédiat devient sacré, et l'on ira vivre dans d'autres cours.

⁶ *Bwê* : tas d'ignames et de cannes à sucre, constitué par les apports successifs des familles liées entre elles à l'intérieur du même groupe de descendance et de résidence (au nom du premier, le groupe de descendance), et qui est destiné à être défait et partagé entre les membres du groupe récipiendaire. Il y a des *bwê* de toutes les dimensions, selon le cas et le nombre de participants. Le mot désigne à la fois le tas de vivres et l'occasion pour laquelle il sera établi. Ce serait donc le meilleur terme général pour qualifier la cérémonie de commémoration funéraire, en ce qu'elle peut être à divers niveaux et d'importance variable. Les *bwêni* sont les périodes de cinq jours qui s'écoulent entre les différentes parties de l'ensemble rituel, si longtemps qualifié à tort de «pilou» (de *pwalu* en langue *cèmuhi*).

⁷ *Miö* : monnaie de perles de coquillages (Leenhardt 1930 et 1939). La technique de fabrication a été décrite par Maurice Leenhardt, qui ne dit pas que, comme pour les hache-ostensoirs, elle ne comporte aucun nœud, à l'exception d'une monnaie particulière de la vallée de Hienghène qui est diffusée dans le nord de l'île. Chaque perle est obtenue à partir d'un seul coquillage de la famille des *Conus*, dont le cône est brisé et le disque restant usé avec patience par frottement humide sur une pierre plate. Le montage comprend, à la tête et à l'extrémité, une longueur de tresse en «poil de roussette», et à la tête, des pendeloques de nacre pisciformes. Ces monnaies sont dites blanches, ou noires, relativement larges, quoique toujours plus légères que les perles du nord de la Mélanésie, taillées elles dans du tridacne au moyen d'un perçoir à volant. La monnaie blanche est destinée aux échanges familiaux, naissance, mariages, morts. La monnaie noire est celle qui accompagne les propositions d'alliance en vue de la guerre, ou une demande, alors secrète, suggérant l'exécution d'un individu particulier. Les monnaies sont présentées sur une natte fine, les longueurs arrangées parallèlement et *jamais croisées*, ce qui annoncerait une mort dans le groupe. Elles peuvent aussi être présentées entre les bras ouverts, écartés, en respectant le même interdit. La monnaie noire destinée à obtenir la mort d'un homme sera présentée en spirale.

⁸ Noir de bancoulier : la noix de bancoul, grillée sur le feu, donne une huile siccative, ce qui oblige à éviter d'en passer sur les yeux qui en seraient brûlés..

⁹ *Pa bearî* : les vieux, terme respectueux s'appliquant aux aînés.

¹⁰ *Wevana* : la marche, celui qui marche, le visiteur. M. Leenhardt dans son *Vocabulaire* 1935, dit : la marche devant le voyage. La compréhension de ce qu'il désignera sous le terme de «verbe d'état», c'est-à-dire la substantivation du verbe

dans sa forme transitive aussi bien qu'intransitive, viendra à l'occasion de la publication de ses *Langues et Dialectes de l'Astro-Mélanésie* 1946.

¹¹ *Meamoru* : liseron, Liliacée dont chaque tige fait bouture, d'où symbole de vie. Envoyé en message de naissance aux utérins. Utilisé dans tous les actes de propitiation des descendants. Plante symbole, son nom signifie : ouverture de la vie (Leenhardt 1935). Le *meamoru* intervient non seulement au cours des récits mythiques, mais est fixé à une perche de propitiation à la naissance, par le grand-père maternel ou l'oncle utérin, chacun à son *ka moaro* particulier, ainsi que lors de l'ouverture du *nekare arii*, le panier sacré (en réalité enveloppement de nattes anciennes), qui se fait non seulement sur une natte neuve, mais sur un second lit de *meamoru*.

¹² La pluie provoquée par les faiseurs de pluie est symboliquement constituée des larmes des morts, que provoquent aussi le noir de champignon *boru* passé sur le visage du mort, une des manières non verbales, ou partiellement non verbales, de propitier le mort et provoquer les effets de sa bénédiction.

¹³ Tête du mort coupée : la tête est en réalité ôtée sans effort, jamais coupée, à la fin du processus de putréfaction, sur lequel veillent les deuilards, l'accélérant à l'occasion par différentes techniques. Ce soin particulier est général en Mélanésie, le crâne faisant toujours l'objet d'un traitement spécial. La responsabilité d'aller prier les morts devant les crânes secs est la responsabilité d'un cadet du groupe de descendance. Chaque personne peut cependant prier en privé ses morts, et c'est cela l'institution la plus durable de la société et de la culture canaques..

¹⁴ *Kavu* : le terme «maître», proposé par M. Leenhardt, contraste heureusement avec la mise, par les Européens, du mot «chef» à toutes les sauces. Il l'utilise à la fois pour le «maître» du lieu, celui qui est debout, *ka to*, que pour la traduction du mot *kavu*, par maître d'autre chose que d'un lieu. A défaut de précision, le recours ici au mot *kavu* implique que soient présents tous les maîtres, ceux qui représentent l'addition des moyens que s'est donnée la société canaque pour assurer la maîtrise de son environnement : les «maîtres» de l'igname, du taro, de la canne à sucre, du bananier, des lézards, des hiboux, des poules sultanes, de tel ou tel poisson, du vent, du soleil et de la pluie, de l'océan qui se brise au grand récif, etc. Il ne s'agit pas là des *orokau*, des aînés de chaque lignée, mais de cadets qui ont en charge les rituels de propitiation spécialisés. À cela s'ajoute le *kavu neva*, censé être le représentant de la famille la plus ancienne dans le pays (*neva* : le pays aux limites d'un horizon restreint par les barrières montagneuses et coupé par le cours des rivières), ce qui est une notion toute relative. Selon les lieux il y en a, ou il n'y en a pas (les plus anciens ont pu être chassés, détruits par la conquête ancienne, aussi bien que par la répression militaire moderne), et dans tous les cas, les *kavu* sont aussi *orokau* pour leur propre lignée. De

sorte que l'opposition, et la complémentarité, théoriques, entre *orokau* et *kavu*, doivent être constamment relativisées, et examinées cas par cas, pour ne pas tomber dans un piège simplificateur de la réalité sociale.

¹⁵ *Poaero, pwaero* : prière par-dessus la vapeur d'une nourriture, ou d'un mélange de nourriture, cuite dans une marmite en terre cuite de petite taille, ou le fragment du fond d'une poterie ancienne cassée. Ce texte est une des rares indications expliquant que cette nourriture peut être mangée par le prêtre. Les fonds de poteries trouvées archéologiquement à l'îlot Koniène, et dont le prêtre était un Wabealo, préservés par un raz-de-marée dans leur état original, contenaient pour l'un de la nourriture végétale exclusivement, et pour l'autre un mélange d'aliments végétaux et de fruits de mer (Guiart 1992), mais le volume en était faible.

¹⁶ *Koavana* : présent de la marche, que l'on donne en arrivant et dont l'acceptation assure l'hospitalité vis-à-vis du visiteur. Ce présent est aussi dû au *bao* ou au *rhöka-mo* de l'hôte, en particulier par ce dernier lui-même au retour d'un voyage (pour la sanction de l'oubli de l'offrande au *ka moaro*, cf. «La mort de Nepobwekasö», récit de Bwesou Eurijisi : Guiart 1994).

¹⁷ *Boeweye* : l'allée large qui se déroule d'amont en aval, à partir du *boeamoaa*, du terre supportant la grande maison ronde et aboutit à une plus petite case ronde, quoi-qu'encore monumentale, affectée en principe au grand-père paternel de l'*orokau* régnant. Cette allée est bordée de cocotiers placés en ligne. Deux contre-allées, une de chaque côté, moins larges, sont bordées par des érythrines, dont la floraison la deuxième quinzaine de novembre indique le début de l'année canaque, date à partir de laquelle on calcule, de dix en dix jours (dix jours = 2 fois 5, cf. *supra* la notion de *bweni*), tous les événements collectifs à venir. L'ensemble des constructions et des allées, les parties monumentales et les parties privées, dominées par des pins colonnaires plantés à la construction des tertres principaux, constitue le *mwaciri*, que M. Leenhardt a traduit comme le «séjour paisible». L'inconvénient de cette notion, simplifiée à l'envie par les commentateurs ultérieurs, est qu'elle implique une pérennité qui n'est pas inscrite dans la durée de la société canaque, sinon dans une vision globale à l'échelle de la région. Les individus et les groupes ont beaucoup bougé en cinq millénaires. Tel *mwaciri* a pu être édifié par un groupe, parti ailleurs et remplacé par un autre, l'événement ayant pu se répéter des centaines de fois, les tertres étant réutilisés ou non selon l'ancienneté et/ou la proximité de descendance des morts connus ou inconnus, qu'il convient de respecter et autant que faire se peut, de se proprier. Il s'ajoute à cela que la tradition de l'allée centrale et des contre-allées n'est visiblement pas la seule en Nouvelle-Calédonie. Bwesou Eurijisi, et tous les groupes auxquels il est apparenté ou allié, ont pu être les supports privilégiés de cette tradition

particulière, que l'on ne trouve plus aux îles Loyalty, où les tertres n'ont pas de raison physique d'exister, la nécessité de drainer le terrain attenant à l'habitat n'étant pas présente sur des terres corallienes exhaussées et poreuses. Nous avons de nombreux témoignages, et même physiques, de l'existence de places centrales plus ou moins circulaires ou mieux ovales, autour desquelles s'ordonnait l'habitat, aussi bien dans les Pamalé que dans la région de Poum. Ce qui est la tradition mélanésienne générale. Celle de l'allée serait alors une spécialisation secondaire, apparemment née sur place, de même que l'apparition de la hache-ostensoir et de quelques autres traits culturels.

¹⁸ *Kamosari* : terme traduit par «sujets» par les auteurs européens ou les Canaques parlant à des blancs. La vision mélanésienne est qu'il s'agit de membres des lignées cadettes, ou classées comme telles, qui n'appartiennent cependant pas à la chefferie proprement dite, c'est-à-dire aux lignées aînées et puînées de celle-ci. Les *kamosari* constituent le peuple, *ba*, qui rythme par le battement de ses pieds et le bruit sourd de ses répons le discours du chef monté sur le «bois». Ici le «bois» est l'échelle à ramer les ignames.

¹⁹ *Rhö* : plante à larges feuilles, appliquées sur la tête à la naissance, et sur le gland après l'incision du prépuce (ML).

²⁰ *Wedaa* : la réponse à l'interrogation se trouve dans Leenhardt. 1935 : *wedaa* 2, arbrisseau dont les feuilles entrent dans la composition du bouquet du *weo*, dans le deuil des *kavu*, les maîtres des villages.

²¹ *Bwi* : arbrisseau, symbole de guerre. Le bouquet de guerre est fait principalement de son feuillage. Si l'arbre pousse près d'une pierre sacrée, il sera sacré aussi. On dépose à son pied les herbes de guerre, et pour les cultures, l'igname d'espèce estimée (ML).

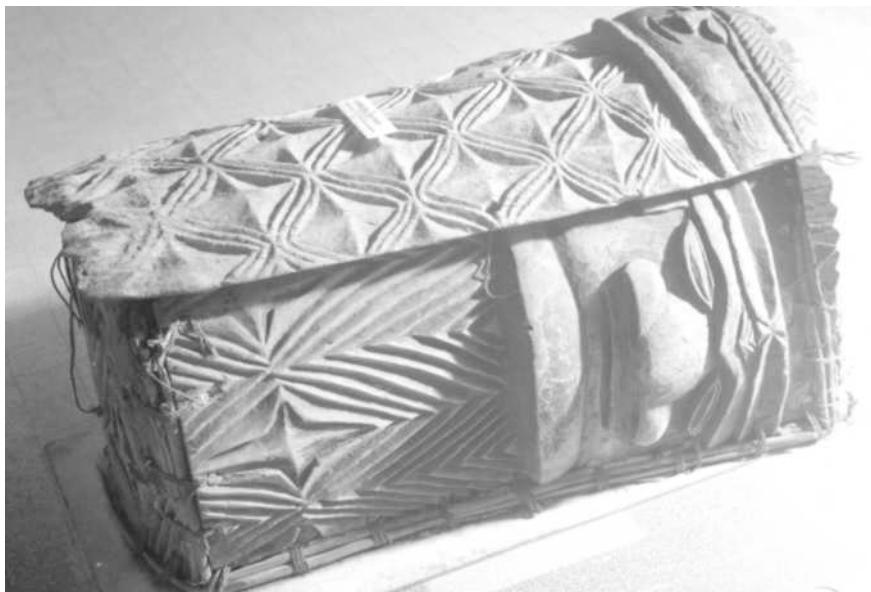
²² *Jau* : devin. A pour fonction de désigner les coupables, retrouver les hommes ou objets perdus, interroger l'avenir. Le terme *jau* n'est pas de Houailou, mais de Ponérihouen. Le *jau* à Houailou parle la langue *paaci*. Dans le Nord, il parle la langue d'Oubatche. Il opère en urinant (goutte à goutte), en tirant sur une herbe ou en ayant recours à l'observation du cheminement des fournis noires par rapport à un obstacle (ML).

Ce texte, donné ici tel quel, *in extenso*, mériterait une analyse détaillée, en le confrontant avec d'autres textes du même auteur, qui reprend les mêmes thèmes dans d'autres cahiers en donnant des informations complémentaires pour les lignées qui lui sont les plus proches, sinon parfois pour d'autres plus éloignées. Cette analyse devrait



prendre en compte à chaque fois et l'ordre des mots, et en particulier celui des noms propres, car cet ordre est à chaque fois pertinent dans ce type de texte où il y a toujours une part d'implicite à découvrir, qui relève facilement des statuts comparés des lignées en cause, aussi de celles sous-entendues, soit parce que l'allusion est évidente au lecteur canaque, soit parce que les citer obligerait à des mises au point que l'auteur préfère éviter. L'ordre des thèmes dans le discours de l'auteur est tout aussi intéressant à relever. Il convient d'en chercher la cohérence et de l'expliquer.

Les *avi* participent aux travaux des hommes, mais le sculpteur de masques et l'organisateur de cérémonies de commémoration funéraires



Ci-contre et ci-dessus. Deux vues du cercueil de chef du musée territorial de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa. Il est composé de pièces entières et de morceaux de chambranles sculptés originaires de régions stylistiques différentes, Poindimié pour le couvercle, Touho-Hienghène pour les côtés. Il pourrait donc s'agir d'un fils de la chefferie Bwaxat de la basse vallée de Hienghène. La fabrication de cercueils, en général des caisses placées sur des branches de banian, correspond à l'invasion de la brousse calédonienne par des cochons et des chiens sauvages s'attaquant aux cadavres posés à même le sol. Photo réalisée à la demande du père Patrick O Reilly par le Studio Gaëta, Nouméa.

qu'était Bwesou Eurijisi ne lie en aucune façon les sculptures au travail du deuilleur, ou des deuilleurs, bien nourri(s) par le fruit des sacrifices, et dont la vie, au début relativement recluse, et de moins en moins recluse au fur et à mesure que le temps passe, n'a jamais été décrite avec autant de précision. Une photographie publiée dans Leenhardt 1930 montre un deuilleur servant de courrier à pied pour la poste coloniale.

Les morts ont été hissés dans les arbres depuis le lâcher d'un couple de porcs, depuis devenus sauvages, par le capitaine James Cook



mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiert.org

à Balade, ce qui a obligé, par la prolifération des porcs, et par la suite aussi celle des chiens sauvages, à passer d'un cadavre laissé à même le sol à un cadavre placé dans un arbre, dans des nattes, puis dans des caisses, dont les rares fameuses bières constituées de morceaux de chambranles cousus ensemble (voir p. 104 et 105).

Ce qui est par contre le plus intéressant ici est le lien établi entre le deuil et la circoncision, c'est-à-dire entre la mort et l'accession à la possibilité de procréer. Maurice Leenhardt l'avait repris, brièvement, dans sa description du «pilou». L'ambiguïté fréquente des systèmes symboliques canaques — la mise en oppositions simples ne suffit jamais pour en faire le tour — se marque ici une fois de plus par l'ambiguïté de la fonction de deuilleur, à la fois vis-à-vis du mort et des jeunes circoncis, à qui on ouvre la pleine fonctionnalité de leur organe sexuel en les reconnaissant comme futurs géniteurs. Cette ambiguïté est mise en lumière ici telle que Bwesou la relate, pas telle que l'un d'entre nous aurait pu l'imaginer. Il serait passablement dangereux de s'avancer au-delà en ne respectant pas les garde-fous méthodologiques qui s'imposent. La relation entre la capacité de création de la vie et la mort d'autrui, ici celle d'un ancêtre immédiat, se retrouve sous des formes variables, parfois spectaculaires au possible (Iatmul, Marind-Anim), dans l'ensemble de l'arc mélanésien, aussi bien aux îles Salomon qu'en Nouvelle-Guinée.

Un demi-siècle plus tard, un récit de la main de Waya Gorodé, assez long, écrit en français, traite de la préparation du «grand deuil» canaque, la fête de commémoration d'un mort, où la société se joue à elle-même les détails de sa propre structure. Ce récit ne fait pas non plus allusion à une tradition affirmée spécifique à l'aire de

Ci-contre. L'ensemble des pasteurs servant sur la Grande Terre, après le temps de Maurice Leenhardt. Le missionnaire en haut, au centre, est Rey-Lescure, neveu de Leenhardt, qui sera lui aussi obligé de partir sous la pression de la droite coloniale. Il sera envoyé à Tahiti. L'école industrielle de Do Néva, qui enseignait le travail du bois et du fer, sera alors fermée, ses machine-outils vendues, sous le prétexte que la mission ne devait avoir d'autre souci que de s'occuper des âmes.

langue *paaci*, à savoir de hisser le mort au-dessus du feu, le long du poteau central, aussi près que possible du sommet de la case (Boulay, *La Maison Kanak*, p. 103). Cette indication serait vraisemblable, rappelant une technique ni-Vanuatu, au sud de Malekula, pour accélérer la putréfaction du cadavre et faire que l'on puisse lui ôter commodément la tête, sans la couper. Comme l'auteur ne donne pas sa source, on peut penser qu'il ait pris pour la réalité empirique une de ces images poétiques fortes qui foisonnent dans les textes écrits dont nous disposons. Maurice Leenhardt, qui a sillonné le pays *paaci* à cheval dans tous les sens pendant vingt ans, et qui savait observer et poser les questions pertinentes, n'en a apparemment jamais entendu parler et surtout ne l'a pas vu, alors que ses notes manuscrites montrent qu'il regardait toujours ce qui pouvait être suspendu à cette hauteur, ce qui rend l'affirmation suspecte. Je suis allé aussi partout de façon systématique, et si j'ai noté des variations importantes dans le traitement du cadavre de place en place aux marges du pays *paaci*, aucune information semblable ne m'a été donnée, et il n'y en a aucune dans le corpus en langue *paaci* recueilli des mains de Pierre Pwérëpwea, Philippe et Waya Gorode et Eleisha Nebay. Tenant compte de la tendance de Boulay à généraliser, on pourrait imaginer l'existence d'une tradition propre à une série de lignées ; il y a bien d'autres bizarries en pays *paaci*. L'enquête reste à faire sur ce point en évitant les questions orientées dont le libellé donnerait trop facilement la réponse éventuelle. En attendant, ce point ne saurait être considéré comme établi, bien au contraire.

Waya Gorodé dit seulement ceci :

«Après l'avoir enveloppé dans le balassor (*étoffe d'écorce battue de racine aérienne de banian*) du poteau central de la case clanique, il (*le deuilleur*) prend son *bao* (*le cadavre*) et le met sur ses jambes, comme autrefois quand il est un petit garçon qui apprend à manger. C'est cela le dernier privilège de l'aîné qui vient de mourir.» (*Mon Ecole du Silence*, p. 104)

Et plus loin, pour la destination définitive du cadavre :

«Ils (*les deuilleurs*) travaillent minutieusement dans les secrets des *bao* ancêtres pour laver le crâne, les os et les transporter sur le rocher le plus haut dans la forêt du pays.

Là-haut, ils placent le crâne sur le *jovo*, mais en bas, dans les fissures du rocher, ils rangent bien tous les os» (*Mon Ecole du Silence*, p. 106)

Le mot forêt est prononcé : il s'agit des petites forêts au pied des



Le pasteur Eleisha Nebay, grand-père maternel de Mme Déwey Gorodé et élève de Maurice Leenhardt, en train de proclamer son *vivaa*, au nord de Touho, au village de Poyes, à l'occasion de la remise de légion d'honneur au chef et ancien combattant Kowi Bwiliang, (Bouillant), lui aussi élève de Maurice Leenhardt (pour le texte de ce *vivaa*, voir Guiart 1992, en conclusion du chapitre sur «l'aire *paici* et ses marges»). L'orateur parle pendant que les danseurs tournent autour dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre, et que s'active le groupe de ceux qui rythment la danse. Photo J. Guiart.

rochers verticaux qui parsèment les crêtes dominant les vallées du pays *paaci*. L'habitat définitif du cadavre et du crâne est ainsi le rocher, au sec, qui peut être atteint en suivant la ligne de crête montante, souvent restée en savane, et sans violer la règle absolue de ne jamais amener le mort à traverser le moindre cours d'eau.

Les feux de brousse que les cavaliers qui nous accompagnaient allumaient spontanément le long des sentiers de la chaîne, et que nous tentions de leur reprocher sans être entendu, pouvaient s'expliquer de deux façons différentes. Il s'agissait de périmètres appropriés théoriquement par le domaine public, et livrés en location à un élevage européen extrêmement extensif, périmètre que l'on voulait rendre impropre à toute utilisation. Il pouvait s'agir aussi du sentier des morts, qui devait être laissé libre et non recouvert par la végétation arborée spontanée.

La référence au *jovo* implique que les crânes soient posés non directement sur le rocher, mais sur une vieille sculpture, le chambranle étant la seule pièce qui puisse ainsi se transformer en une sorte de plateforme (voir photographie prise par M. Leenhardt à Gondé, page 59). Ce détail bien intéressant s'inscrit dans la symbolique générale de la relation des chambranles sculptés, sur l'un desquels on pose une série de crânes et non un seul, avec l'aval, demandé par la prière, à la collectivité des morts. Les connotations des faîtages sont plutôt avec le côté vivant de la société — aux îles ou dans les régions côtières, on utiliserait pour les morts des fragments ou des vieilles coques de pirogues (comme dans une photographie prise à Yandé par M. Leenhardt en 1938).

Waya Gorodé parle bien de l'abattage des arbres, pour en faire la coque d'une pirogue ou pour le poteau central, clé de voûte, au sens symbolique et technologique à la fois, de la construction d'une grande case neuve. Aucune de ces deux utilisations ne suggère de rechercher un arbre creux flotté. Or la construction d'une nouvelle grande maison ronde implique non seulement la sculpture des *jovo*, chambranles, mais celle des faîtages et autres pièces sculptées secondaires, dont certaines à Ponérihouen sont très belles pourtant. Un seul arbre creux ne suffirait pas, puisque pour la pièce essentielle, le poteau central, on a besoin d'un arbre plein, qu'il faut bien aller chercher relativement loin dans la chaîne montagneuse — moins loin autrefois lorsque les forêts primaires plus proches de la côte, n'avaient pas été détruites en conséquence de la pratique du nettoyage des pâturages au feu par les éleveurs européens. Waya Gorodé ne parle ni d'aller porter le mort dans la forêt elle-même, ni d'en faire ramener le cadavre d'un arbre par les mêmes deuilieurs qui ont porté le



Allée d'araucarias. Couli, Saraméa, 1938. Photo M. Leenhardt, cliché Musée de l'Homme.

mort. Par contre, il nous livre les conditions de l'abattage d'un arbre sain, tout en maintenant la forte image de la coque de pirogue représentant le corps social que l'on trouve dans les discours de son beau-père et oncle maternel, le pasteur Eleisha Nabay (Guiart 1964 et 1992) :

«Les dieux sont là pour aider à faire sortir la pirogue de la forêt — les forces



Structure d'un abri pour l'isolement des femmes qui ont leurs règles. La couverture en plaques d'écorce de niaouli a glissé à terre. A droite, le gardien du lieu , devant lui une poterie ovale ancienne, entière. Tiwandé, Touho, 1938. Photo M. Leenhardt, cliché Musée de l'Homme.

invisibles viennent se conjuguer à la force des biceps aux bras de vieux faiseurs de pirogues en forêt.

Ceux qui s'attellent à cette tâche doivent suivre un rite, une règle, pour plaire aux dieux de la forêt.

Il faut respecter la forêt, car les dieux *kavu*, ils regardent, veillent sur les leurs, les arbres, les plantes, les fougères, etc. . .

Savoir écouter toujours les paroles données des plus vieux charpentiers expérimentés de la grande pirogue et de la pirogue double.

Travailler dans un esprit de solidarité, quand les vieux fatiguent, les jeunes hommes sont là pour les remplacer à la tâche.

Travailler à couper et à creuser le tronc d'un arbre de dix mètres, de dix mètres cinquante, pour en faire une belle et bonne pirogue de *mwaciri*, à l'époque de nos vieux arrières grands-pères, demande beaucoup de force de l'esprit et de force physique.

Abattre un arbre à la forêt pour en faire une pirogue et un beau et solide poteau central de la case haute de *mwaciri*. Avant de donner le premier coup de hache à l'arbre, un vieux doit faire la prière pour demander l'autorisation au *bao kavu* de couper l'arbre convoité. Il ramasse du bois à brûler pour en faire un petit feu au pied, et quand la fumée du feu est montée et a dépassé le faîte de l'arbre, alors il faut couper car le dieu donne son consentement.

Il y a déjà longtemps que les Européens ont violé le culte de nos dieux *kavu* des forêts. Ils massacrent les forêts avec leurs bulldozers, pour leurs intérêts à eux seuls. Ils ne veulent plus reconnaître que les forêts comme les montagnes de ce pays des Kanaks appartiennent aux dieux *kavu*.

C'est pour cela que je suis obligé de repenser aux travaux de nos vieux d'autrefois et à leurs cérémonies avant de couper les arbres à pirogues et les houps — poteaux centraux des cases hautes.»

À ceci on peut ajouter la référence à un texte recueilli par Maurice Leenhardt en langue *paaci*, traduit en *ajie* et dont il a donné la traduction française : «La mort du chef» (*Documents néo-calédoniens* 1932) . Ce document décrit ainsi le traitement du cadavre :

«Viens vite pour replier le mort.
Amène son bras, plie-le.
Saute, pousse pour le faire céder,
Viens ici pour plier les jambes.
Viens disposer les pierres pour sa place.
Viens préparer le creux du rocher,
Disposer l'ensemble de la grotte,
Viens faire un brancard natté,
Il faut lui faire une couche
Une litière
Tresse de la paille pour le porter.
Prends une spathe de cocotier.
Prépare et crachote l'herbe qui efface l'interdit,



Le *nata* (= messager : pasteur) de Maré Kuanene, à droite, avec son équipage, transportant le pasteur Philadelphe Delord le long de la côte ouest. Kuanene possédait un bateau à voiles, qu'il utilisait à la demande, soit solidairement, soit commercialement, agissant alors comme une première forme d'entreprise canaque. Photo Philadelphe Delord, cliché Musée de l'Homme.

Le père s'en va, il quitte le pays,
 Le deuilier quitte la forêt
 Il a laissé le mort en l'endroit sacré,
 Il l'a laissé à l'intérieur de la forêt.
 Hâte-toi d'escalader !
 Monte, arrive là-haut,
 Tout en haut,
 Tout au faîte,
 Va là-haut,
 Dresse-toi sur le rocher,
 Debout sur la grande pierre,
 Au-dessus de la grotte,
 Sur la pierre qui tremble

Qui bouge,
 Qui est bien posée,
 Qui remue,
 Rocher si haut que le chapeau tombe de qui relève la tête,
 Pour le voir,
 Rocher, tête de Pouéou,
 Rocher du royaume de Poémo,
 Rocher si large qu'au faîte l'on peut se croiser,
 La forêt garde le tabou,
 Le rocher garde la banderole *moawe.*»

Le rocher est ici la demeure dernière du cadavre replié en position fœtale et attaché dans cette position. Il s'agit d'une de ces formations rocheuses karstiques de calcaire noir, dur et coupant, au pied de laquelle la végétation est très dense et peut comporter une véritable forêt particulière, différente dans sa composition de la forêt primaire préservée des flancs montagneux. Ces pics calcaires peuvent contenir de multiples grottes et abris sous roche, plus ou moins grands et d'accès plus ou moins aisés. On atteint ces *jê*, en suivant les lignes de crêtes, en général assez molles à son approche, la formation rocheuse pouvant être, elle, plutôt verticale dans sa masse. Aller y mettre le cadavre n'est évidemment pas le suspendre en haut du poteau central, qui serait par ailleurs contraire à la tradition d'abattre le poteau central à la mort du chef, ce qui a été le cas à la mort de Goodu et de tous les chefs qui lui ont succédé dans la même position. Ce texte veut décrire la mort de Téin Kanaké. L'aire culturelle qu'il représente est celle de tous les affrontements entre forces françaises et Canaques, depuis le temps des expéditions du gouverneur Guillain ravageant la haute vallée de la Tipije (Pamalé), en passant par 1878 et 1917 jusqu'à 1988, où eurent lieu des affrontements graves avec la gendarmerie mobile. Le paysage est dominé par le pic calcaire d'Ate, qui correspond à la description du texte et contient la tombe du chef Goodu, notre premier opposant militaire. Toute cette zone est plurielle du fait d'intermarriages constants, parlant *paaci*, *cemuhi*, *aekè* et la langue de Pamale en plus du *nèmi* tout proche. J'y ai trouvé dans les années cinquante, encore vivante à Pamale, une vieille dame, étonnante de présence et de dignité, la dernière descendante de la lignée de Poindi Pwacili Gorotuwê qui nous combattit jusqu'en 1880, avant d'être pris par surprise et déporté à Obock où il mourra un an après.



Légende rédigée par Maurice Leenhardt : «Les premiers étudiants à leur sortie (de l'école pastorale de *Do Neva*) en 1907. Les fondateurs de *Do Neva*, nos initiateurs. De gauche à droite Bwesou (*Erijisi*), Jules, Elia (*Manarhë*), Tooua (*MweReo See*), Peoroi (*Rhai*), Poindi. Devant Bwesou : femme de Jules (vivait encore en 1948) ; Makete, femme de Bwesou ; Cecilia de Maré, femme de Poindi ; Loise, femme d'Elia; Mere, première femme de Péoroi. Par terre : Tuelop de Wase ; Vatu, femme de Tooua, et au bout Jakue, fils de Tuelop, actuellement chef de Wasé (*Ouassé, Canala*). Tous les enfants, sauf Jakue et Nekoiba Amos, dans les bras de sa mère Loise, sont à Vatu, femme de Tooua. Image fidèle de l'ancienne Calédonie, où il n'y avait plus d'enfants. Tous ces hommes ont porté le bagayou et connu tous les secrets de la police du bagne.»

LES DISCOURS FORMALISÉS, VIVAA

Du point de vue qui nous préoccupe ici, la liaison de l'auteur canaque avec sa propre culture, il apparaît souhaitable de présenter maintenant le dossier des discours de pilou, dont les tout premiers exemples disponibles sont justement ceux fournis par Bwesou Eurijisi.

Les discours prononcés en public, en Nouvelle-Calédonie proprement dite, *vipo*, discours de deuil, *vivaa*, «discours de pilou», sont variables dans leur contenu, selon qu'ils ont trait à la liste des lignées représentées par l'orateur, à peu près fixe dans son ordonnancement, moins dans les références et les qualificatifs — il ne s'agit pas de provoquer la susceptibilité d'auditeurs invités en faisant allusion à ce que l'on sait être contesté — variable dans toutes les autres allusions en fonction des personnes présentes, pour les honorer et en tout cas éviter qu'elles n'aillettent répéter ailleurs, et de façon potentiellement dangereuse, une affirmation discutée ou une vantardise qui ne plairait pas. Les stratégies politiques canaques jouent souvent de l'obscurité et de la surprise. Le retournement d'alliances fait partie de leur panoplie diplomatique autant que de la nôtre. À ce moment, les allusions transportées par le *vivaa* doivent être quelque peu corrigées. On remplace des noms par d'autres. Qui peut dire le contraire ?

Maurice Leenhardt a montré, dans ses *Documents néo-calédoniens* (1932), comment le *vivaa* appartenant à la chefferie Nejê de

Neweo (Neouyo en francisation) avait été prononcé par Mêja Nejê en tant que harangue dirigée contre les insurgés canaques de la plaine de Poya en 1878 — la vallée de Houailou fournira alors des auxiliaires à l'armée française — puis par son fils aîné Apupia Nejê en France, en 1917, contre les Allemands, pour rendre le courage aux engagés mélanésiens dans la dure bataille du Chemin-des-Dames, où ils s'illustrent, et où le chef Amane de Poyes sera tué. Le contenu de chaque discours n'était ainsi plus exactement le même. Il y avait dans le bataillon du Pacifique des engagés de Poya, qu'il ne fallait pas blesser. Apprenant par cœur le texte écrit envoyé par son père, Apupia laissa tranquillement tomber certains noms et ajouta les Allemands. Ce sont ainsi les circonstances qui expliquent les différences. Aucun Européen n'est intervenu dans le processus d'adaptation du texte, le comportement du moment se saisissant d'un état du *vivaa* pour en constituer aussitôt un autre.

Ces discours présentent une autre caractéristique. Ils se situent à l'interface du monde des morts et de celui des vivants. Les morts en effet dansent, dans leur univers souterrain, la même danse *boria*, en rond et dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre, que les vivants qui, hommes et femmes entre-mêlés, martèlent le sol en tournant autour du frêle échafaudage auquel est accroché par un bras et un pied l'orateur, rythmant la danse au moyen de l'autre bras qui tient une hache-ostensoir ou une massue. Une part des allusions s'adresse à la puissance des morts et des dieux dont on se réclame, des morts récents divinisés et de ceux plus anciens dont le nom est encore remémoré, de ceux des dieux aussi qui n'ont jamais été des vivants. Les uns et les autres sont à la fois sous le monde vivant, et présents, invisibles, auprès de leurs descendants, incitant à la prudence les étrangers qui pourraient imaginer de profiter des dangers créés par la masse ondoyante des danseurs pour faire un mauvais coup. Il n'y aurait pas de danse possible

sans cette protection.

Bwesou Eurijisi, auteur mélanésien prolifique pour son temps, n'a donné comme *vivaa* que ceux qui lui appartenaient en propre. Ce n'est donc pas la partie la plus importante en volume de son œuvre, malgré le très grand intérêt que présentent les textes fournis, tels: «Victoire des Méa» (*Documents*, p. 255-76), «Alliance de Canala» (*Documents*, p. 277-299). Dans son *Cahier n° 7*, il nous livre un certain nombre de textes, dont des commentaires portant sur les conditions dans lesquelles sont prononcés les *vivaa*, et en citant deux exemples de ces derniers, un pour être prononcé au pied de l'échafaudage fragile planté au centre de l'allée centrale, l'autre pour être dit en s'accrochant à cet échafaudage, le pied sur la fourche et dominant le peuple qui tourne en bas dans le sens contraire de celui des aiguilles d'une montre. Un intérêt de ces textes est qu'ils sont eux aussi présentés comme constituant chacun un cadre où l'on insérera les envolées de noms en fonction des besoins. Ces textes ne valent que pour les familles proches de celles du récitant. Affirmer même qu'il s'agit du cadre propre aux discours de l'ensemble du village actuel de Neshakwea provoquerait des protestations véhémentes. Par contre, les descendants de Bwesou Eurijisi en lignée maternelle seraient parfaitement fondés à se les approprier. Ce qui montre que, dans ces discours, il y a deux aspects séparables, les listes nominales, de transmission patrilinéaire, qui varient dans leur forme publique suivant des critères de lieu, de temps et de qui est présent, et la poétique qui suit la relation généalogique, en transmission souvent indifférenciée.

Kamosari ka vi koa né no

serviteur qui aller pirogues de paroles

N. B. La graphie est celle de l'auteur canaque, sauf lorsqu'il en varie, ce qui a obligé à prendre celle acceptée depuis Maurice Leenhardt, à moins que le logiciel de traitement de texte utilisé ne le permette pas. La traduction est celle proposée par Maurice Leenhardt, qui l'a réalisée en présence de l'auteur canaque et avec lui. On

ne saurait faire mieux. Le texte des notes est suivi des initiales de son auteur. Celles non signées sont de J. Guiart.

Pai pa kamosari¹ wé dé céré ré pé no i orokau
hommes qui serviteurs révolu certes eux là faire parole de chef

xéré na ki wi na no ka ê ma ka sané, curu zé vi
de eux quand il y a la parole qui bonne et qui mauvaise eux deux (futur) aller

rhia xiru na ka ouru orokau na bori pari kamosari
crier rituellement de eux deux qui comme chef lui alors assez serviteurs

céki vi wa ê no xiru céré zé da kouru ro ka rhama
pour que lui aller faire contenant parole eux deux eux (futur) ne pas coucher dans qui
courir

wa no céki ê ma céki ma wé na néva.
faire parole, pour que lui, s'étendre, et, pour que lui tomber révolu le pays

dè né ré é éré, éré, pai pa vi tovéau bo a wano ka ê
certes ensemble là lui dire dire hommes qui aller apparaître cri touchant la parole qui
bonne

ma ka sané. Né zé do moro tê na orokau na ki wé
et qui mauvaise de peur que futur : vraiment fort certes le chef quand révolu

25. poa na kamosari na ka aru wa é,
arriver le serviteurs le que arrêter faire lui

Na ki viva ro némé para orokau xiê na na kamo
quand discours dans visage tous chefs de lui lui le

kamosari² na bori dè éré para no ka virû véri no i orokau
serviteur lui alors certes dire toutes paroles qui égales avec paroles de chefs

ro ka viva to ma ro boéjê ma to moaro, aé na da
dans qui discourir rester (futur) dans terre et rester clan lui ne pas (maison du)

viva ro mè ké.
discourir dans sommet bois.

Les serviteurs qui sont pirogues de paroles

Les serviteurs qui font la parole de leurs chefs, au temps des paroles bonnes et mauvaises, (*au temps*) des cris entre les chefs, eux les serviteurs adéquats à leur tâche pour être les contenants de paroles, qui ne se couchent pas dans leur course, touchant la parole qui fait s'étendre et tomber le pays, disant ensemble : les hommes qui apparaissent parties de paroles bonnes ou mauvaises, de peur que le chef n'aille trop fort, qu'arrive le serviteur, qu'il arrête (*ce qui est en cours*) et fasse le discours devant tous les chefs, lui le serviteur qui dira des paroles égales aux paroles des chefs, le discours sur la terre et les *moaro*, mais il ne monte pas sur le bois pour parler.

Notes

¹ Les *kamosari*, quand les chefs sont en désaccord, ne se couchent pas dans leur course pour arranger l'affaire et que le pays subsiste. On les appelle pirogues des paroles: *koâ ne no*, analogue à *kaimoano* (M. L.).

² Le *kamosari* discourt à terre ou dans le *moaro*, mais non en haut de la perche : «Je parle devant vous, moi paquet, enveloppe, *peso*, idem pour enveloppe, le *kamosari* enveloppe . . . et *boaru*, l'homme noirci aux champignons . .» (M. L.).

La traduction «pirogues de paroles» a été contestée par Mme Jacqueline de la Fontinelle, qui suggère pour *koa*, extrémité, but atteint, ce qui serait tout à fait pertinent ici. Mais l'annotation manuscrite de Maurice Leenhardt, écrite face au texte de l'auteur canaque, rédigée en la présence de ce dernier et à la suite d'une réponse de ce dernier à une question, reprise dans la note 1 ci-dessus, ne porte pas à confusion. La notion de pirogue de paroles s'identifie ici à celle de contenant social, voir les «contenants de chefs» notés par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre à Touho (1982), et cette image de la coque de la pirogue recouvrant le corps social dans le *vivaa* d'Eleisha Nebay (Guiaart 1992).

Méré viva ta no zé orokau
morceau discours rester parole à lui chef

Go¹ mo a ro némé vê na genya éné ma pésô² ma boaru
Je en train de parler dans visages le moi paquet de feuilles et paquet enroulé et noir
de champignon

pé rhéi³ ma ouvirha⁴ pé so kouwi ma kuiréxé
pour noircir et/natte à recouvrir/pour/frapper/vent debout/et gaulettes

pé cu pawiri ma déo pé ari ma cééa⁵ mémé ma
pour glisser et appliquer⁶ et paille pour recouvrir et touffe d'herbe *meme* et

éia, ma wi koa ma poé, ma ka moa ma javiru⁷
herbe et homme pirogue et filet et contenant et cour

ma kê ma pésé, ma ka vi ouxo po i povui ma
et bois et pierres de four et le que aller cuire offrande de bouquet et de propitiation

ka vi tau ma vi sakôrhé no xé Boéxua
qui aller saisir et aller exécuter parole de Bwewa

ma Misikoéo ma Néowau ma Karûxè ma
et Mèyikweo et Neowau et Karüghè et

Eriboa ma Erijisi ma Kavisoibantu⁸.
Euribwa et Eurijiyi et Kavisoibantu

Go a sê
je parlé lancé

Notes

¹ «Je parle devant vous moi le paquet *neene* et le paquet *peso* et la galette pour glisser et appliquer contre la paroi de la maison et la paille pour recouvrir et l'herbe *meme* et l'herbe *öia* et l'homme-pirogue et le filet et le contenant et la cour et le bois, et la pierre de four, et la cuisson du sacrifice pour attacher le bouquet, et qui saisit et exécute les paroles de Boexua (Bwewa), etc. . . ». Traduit par M. L. Autre traduction proposée par M. L., en un deuxième temps : «Je parle devant vos faces, moi paquet

neene, paquet *peso*, homme noir ci de *boaru*, natte à longues pailles pour recouvrir, galette pour appliquer à la paroi, paille pour recouvrir, touffe d'herbe *meme* et *eia*, homme-pirogue et filet, contenant des objets, cour où l'on va et vient, bois et pierres de four, feu du sacrifice pour attacher les bouquets sacrés, qui saisit et exécute les paroles de Boexua et autres familles». A. C'est le *vivaa* quand on charge un *kamosari* de parler, que le chef ne parle pas avant un autre, il parle ainsi avec modestie. C'est bien d'un sujet, avec la différence qu'il est le serviteur du totem et a une mentalité de maire du palais et non de sujet plat (c'est-à-dire l'idée d'exalter le chef et le pays) (ML). Le *kamosari* exalte le chef, mais c'est sa volonté à lui qui prime en l'affaire (JG).

² *Pèso* : paquet enroulé.

³ *Pèrhei* : qui sert à noircir (ML).

⁴ *Uvirha* : «natté à longues pailles» (*c'est-à-dire à longs brins larges laissés libres*) se recouvrant par couches, *jerè*, pour recouvrir (ML). Sert à se protéger de la pluie, mais aussi de couverture aux mariés à l'occasion de leur nuit de noces. On trouve les mêmes nattes, plus courtes et à brins encore plus larges, servant de manteau de pluie aux îles Salomon

⁵ *Cea* : touffe d'herbe qui relève la couche de paille (du bord du toit), qui est soit d'herbe *meme*, soit en feuilles de cocotier (ML).

⁶ Appliquer la paille contre la paroi de la maison (ML).

⁷ *Javiru* : pour dire la cour *nemoacaxè*, parce qu'on y entre et en sort tout le temps (ML).

⁸ Ce court texte est introduit, après tous les précédents qui décrivent pas à pas l'environnement social du clan de l'auteur, de façon à le situer dans son espace social proche, après avoir défini des niveaux considérés comme premiers : les Bwerhëghau, puis les Wêkumè. La transcription Boexua est une graphie compliquée pour traduire le nom de la lignée des Bwewa.

Pè kau orokau
exalter chef

Para orokau wé é ba pé kau ré roi no é ara
Tous chefs c'est on toujours exalter là dans parole lui nourriture

ta no zé, roi para vitanexai, roi pé a jo boé,
être parole (futur) dans toutes pensées ici faire parler heurter femme

aé na ki wé vi éri boé ma wi, E bori dé pé
 quand révolu aller enfanter fille et garçon On alors certes exalter

kau paléé rhavu réi okaré na mo ké sê
 enfants commencer vers voilà elle vivante le que croissance

tovéa xéi poé pani ê, koésérúa na ki wé
 apparaître de ventre mère lui jusque quand révolu

mé wa néda xiê ro né boéjê.
 mort touchant jours de lui dans ensemble terre

E da tanéxai éré na mo sari na o xiö ma poéréboë
 On ne pas penser dire lui vivant petit le fils de lui et fille

xiö, aé é dé pé kau ré ouru pêva xéré ka wé kau,
 de lui on certes exalter là semblable père de eux qui révolu grands

na do kau au na ké vi pavui (vipèrúa) osari i orokau.
 lui vraiment grand très quand si exalter (faire monter) enfant de chef

B. Erijisi

Vi pa roi poaero
 aller guerre ici prier

E na bori é poaéro roi bori mëu mèbudo :
 On donner alors lui prier dans quelques ignames début de l'année

(no né éré mëu é do mé nedo) ka basé né
 (parole de dire igname lui vrai fin saison ignames) qui autrefois de
 nédo, é bori vi pa éré
 saison ignames lui alors aller guerre dire

né zé mëu ci ua xaré
 de à lui igname partager suivre là

né dui du pêva ma du moarua ma névai pa
de les deux deux pères et les deux grand-pères et les hommes qui

va ri é nya, né mëu ê poaéro pé wé ³ma
parler devant lui utérins de igname objet prière offrande et

péa kiri poua ⁴ma taua ⁵Moaxa ⁶pé no
parler demander prier et exalter Moaxa objet parole

vu i ma na vé ma ma, Marua ma Cawiriba
commencer de et lui pour (futur) longtemps Marua et Cawiriba

ma Newano ⁷ma Mèpoasû ma Sano ma Méaté
et Nemwanô et Mèpwasü et Sano et Meatö

ma Jéari ma Rharari ma Kié ma
et Jeari et Rharari et Kie et

Kavi)soimû cékéré vi pougéwé pou vétari ⁸ma
Kavisoimü pour que eux aller tourner devant derrière origine pour droit et

na vé to gamhê xéi no né mëu a ma maciri né
lui pour rester droit de parole de igname ci et (futur) séjour/ensemble

roi boêdê nu ma karê ma boé né koémoa
dans plaine cocotiers et araucarias et surface de liane *kwemwa*

ma jûé, ma cirhara ⁹na béa ¹⁰ka ro awa
et liane *jue* et noircir à la fumée la pliure qui dans/étoffe d'écorce de mûrier

ma koébö ma ciweéwa na poé rhöa
et étoffe d'écorce de racine aérienne de banyan et suie du plafond lui apparaître
poteau central

ma bédù xiö, ma kou na kuru éju awa ¹¹ma
et planche à rêves divinatoires de lui et claquer le bruit morceau d'étoffe d'écorce
de mûrier et

koébê ma ka é na karo jovo ma juxé xiö

étoffe d'écorce de racine aérienne de banyan et écorce lui le corps chambranle et
/coeur de bois de fer

ma vi sa vé jixoé na powé ma pai sari

et aller frapper pour s'amuser les femmes et les enfants

xiö, ma ki ba ci na no né, roi néwaré ma

de lui et que toujours partager la parole de dans ensemble cannes à sucre et

néwéré, ma cé gou ba évé¹² pa ro ouru no

de plantes médicinales à crachoter et pour que résultat guerre lier guerre dans semblable parole

né xéi mëu a ma moa ré zéri ré a, ma

ensemble de ignames ci et taro là manquer eux ci et

céki ci na kamo jari¹³ e roi ma boéwézé,

pour que lui partager lui homme deuilleur lui dans (futur) allée

ma rhaga ma cirhara i aragoxo na

et vieux et noirci à la fumée de lichen d'araucaria le

karo nu ma karé ma kaé na koro jovema

tronc cocotier et araucaria et écorce la chasse des nuages /détruire ce qui/ a été dit

24. ju xiö, céki ba maciri vé virheu ré u ma néva

os de lui pour que lui /toujours pour d'un seul tenant séjour paisible là arbre houp et pays

zéri au nyi¹⁴ ma ba i sérê roi no né maciri

manquer très creux qui sépare et soutènement de disposition de tas de nourriture des
dans parole de séjour

maro sané to wani Go a sê.

clan mauvais rester ensemble Je parlé lancé

Fragment de discours de chef

«Je parle à votre face, moi paquet de feuilles enroulé et pigment de champignons pour noircir et nattes à recouvrir qui claque au vent, galettes que l'on glisse et applique, paille du toit, herbes *meme* et *eia*, homme de la pirogue et du filet, contenant et cour, bois et pierres de four, cuisson de l'offrande pour le bouquet de propitiation, pour saisir et réaliser la parole de Bwewa¹⁵, Mèsikweo¹⁶, Neowau¹⁷ et Karüghè¹⁸, Euribwa, Eurijisi et Kavisoibanu¹⁹. J'ai lancé la parole»

Exaltation de chef

«Les chefs, on les exalte par la parole de la nourriture, parole qui sera dans les pensées, parole du coït avec une femme, pour enfanter fille et garçon. On va exalter les enfants (de chefs) dès le début de leur croissance, dès leur apparition dans le ventre de leur mère et jusqu'à leur mort, à la fin de leurs jours sur terre. On ne peut penser qu'il soit petit, le fils ou la fille (de chef), On les exalte comme pour leurs pères et aînés. Elle est vraiment forte l'exaltation des enfants de chefs.»

Bwesou Eurijisi

Prière pour la guerre

«On va prier sur des ignames du début de l'année (*paroles de la fin de l'année*), autrefois moment de l'année, pour aller en guerre, disant:

«Que l'igname soit partagée,
celle des deux pères et grands-pères, des hommes
qui parlent devant elle, mes utérins, de l'igname offerte,
de paroles pour élever la voix, demander, exalter Mwagha objet de la
parole,

entreprendre Marua et Cawiriba,
 Nemwanô, Mèpwasü, Sano et Meatö,
 Jeari, Rharari, Kié et Kavisoimü²⁰,
 pour qu'ils tournent la cause du droit et
 reste droite la parole de l'igname et du séjour paisible,
 dans la cocoteraie, les araucarias, la surface des lianes *kwemwa*
 et *jue*, que noircisse à la fumée la pliure de l'écorce de mûrier
 et de racine aérienne de banian, que la suie s'applique sur le poteau
 central
 et la planche à rêves divinatoires¹⁹, que claque l'oriflamme en écorce de
 mûrier
 et en écorce de banian, que se fende le corps des chambranles et ses
 perches,
 et que s'amusent les femmes et les enfants,
 et que soit partagée la parole dans le lieu des cannes à sucre
 et des plantes médicinales, et pour que la conclusion de la guerre soit
 liée à cette parole,
 que les champs d'ignames et de taros disparaissent,
 pour que le deuilleur partage (*les vivres*) dans l'allée (*centrale*),
 qu'ils vieillissent et soient noircis à la fumée de lichens
 le tronc de cocotier, celui de l'araucaria et l'écorce, que la chasse des
 nuages
 détruise ses ossements, pour que soit entier au séjour paisible l'arbre
 houp et le pays,
 qu'il n'y ait pas de limite dans le pays, ni de bananiers séparés dans la
 parole du séjour paisible
 lignées frappées pour demeurer ensemble. J'ai lancé la parole ! »

Notes

¹ Dans la colère, une mère dit à sa fille : «*Gè jo goi xiye, gè da poere no*»; un homme (à son fils) : «*Gè jo bu i xiye, gè da poere no*», c'est-à-dire : «Tu décalottes ,

pourquoi?», tu fais quelque chose d’interdit, de pas bien. Il n’y a aucune pensée inconvenante (?) dans ce langage salé (ML).

² *Mè budo* : début de l’année ; blanc, bout, année : en mars avril l’extrémité inférieure de l’igname blanchit, c’est le moment de l’igname nouvelle, *mè nedo*, quand on mange les ignames (ML).

³ *Pè we = pè poaéro*, objet de sacrifice pour prier et parler (ML).

⁴ *Kiri poa* : demander, parler toujours à la prière (*kiri*, conter), (ML).

⁵ *Taua* : aurait le sens de *pè kau*? (ML).

⁶ Pays du vent, *moaxa*, pour éléver et rendre léger (ML). Moaxa est le nom d’un sommet de la péninsule de Mévégon qui termine la vallée de Houaïlou vers le nord.

⁷ Nemwanô, nom de la succession dynastique de la chefferie Mejê, de Neweo, dans la basse Houaïlou, et que l’on trouve aussi chez les Trongadjø de Wasatüjeü, de Fayawe sur Ouvéa, ce qui explique pourquoi l’évangéliste Mathaïa, venant d’Ouvéa et connaissant le nom, secret et sacré (*Kaku*) du chef Mejê, et le prononçant, se vit amener immédiatement à la chefferie avec crainte et tremblement, devant la puissance attribuée à celui qui violait ainsi un interdit.

⁸ «Pour qu’ils tournent la cause du droit et donnent par la droite la parole de cette igname et passent le royaume des cocotiers et des sapins et des lianes *koemua* et *jue*, et que noircissent les jointures, *bea*, qui se plient (*ka rho*) de l’*awa* et son *bedu* (*bois couché avec mascaron*) (*sou* du *maciri*) et que claque le bruit de l’*awa* suspendu et banian et que se fendent de vieillesse le *jovo* et ses bois *pö* (*du maciri*) et jouent avec bruit ses femmes et enfants (*du maciri*) et que se forme toujours la parole du royaume (*mwaciri*) dans leur bouche et leur intérieur (pensée : *newe*), et que vous deux liez votre jugement de la parole de cette igname et ce taro, qui n’est pas là, pour que se forme sa descendance et le *boeweye* et que soit long (vieux : *rha ga*) et que pousse (*cerhara*) sans noircir le lichen des sapins et cocotiers et que se fendille le corps du *jovo*, et que son bois *pe* (*que tout ait l’air vieux, vieux, comme les choses qui durent*), pour que toujours *maciri* d’un seul tenant (*virheu*) et pays sans fossé de démarcation ni de massifs de bananiers séparés par ce fossé , par la parole du *maciri*, familles . . . demeure ensemble. J’ai fini». Traduction ML.

⁹ *Cirhara* : noircir à la fumée dans les cases (ML).

¹⁰ *Bea* : genou, est dans le balassor plié la partie pliée qui se présente sur le bord avec une ligne ronde, comme le côté d’un coupon d’étoffe : association, échange. Donc, genou seraient une idée de plier (ML).

¹¹ *Eju awa* : morceau d’*awa* pendu (ML.) .

¹² *Evê* : lier deux bois (ML) .

¹³ *Jari* : *ja* , deuil , tous les signes qui rappellent le deuil , *jari*, tout ce qui rappelle,

signe, fruit (ML).

¹⁴ *Nyi* : le creux qui sépare (le jeu du pilou) (ML).

¹⁵ Ensemble composé de deux lignées d'origines différentes, aujourd'hui installées à Neajië (mission catholique de Nindiah), les Bwewa BweRe, qui étaient, à l'origine, des Nei venus de Bwenavo après l'arrivée des blancs dans la vallée de Houailou, et Bwewa Mii, qui se disent identiques aux Wabealo de Koné et s'affirment maîtres du soleil et de la pluie.

¹⁶ Ensemble de lignées établies aujourd'hui sur la réserve de Neshakwea, Houailou.

¹⁷ Groupe établi à date ancienne dans la très haute vallée de Houailou, sur les pentes du mont Souma, à la place des anciens habitants disparus à date inconnue : on dit ces derniers éteints parce que massacrés par les Kabokarê, désignation peu flatteuse correspondant à un ensemble de groupes que leurs adversaires affirment d'introduction secondaire dans la vallée : Mii, Wékumè, Pibè, Kwea, etc. (Guïart 1992, le premier chapitre portant sur les vallées de Houailou).

¹⁸ Lignée de la vallée haute de Houailou, dont l'appartenance est le sang, *wara*.

¹⁹ Euribwa, Eurijisi et Kavisoibanu sont des branches de Mèsikweo.

²⁰ A l'exception de Nemwanô, qui est le nom sacré de la chefferie Nejê, ces noms ne sont pas ceux de lignées ou de branches reconnues à Houailou. Ils n'apparaissent pas non plus comme noms individuels dans le recensement manuscrit de la vallée établi par Maurice Leenhardt. Le contexte permet de penser qu'il s'agisse de noms d'ancêtres invoqués dans les prières. Cawiriba pourrait être un ancêtre de la lignée des Nero et Manarhë. Kavisoimü, est celui qui frappe avec une massue en bois de gaiac, arme lourde. Les *vivaa* relevés par Weokiu Brawe, valant pour l'autre versant de la haute vallée, reprennent ces mêmes noms.

¹⁹ «La planche à rêves divinatoires, ou *bödu*, cf. les deux exemples illustrés dans la photographie Devambez page 61. Elle est posée comme la corde d'un arc en s'appuyant sur le haut du mur de la maison ronde. Les autres planches non sculptées remplissent l'intervalle et constituent le lit à divination. Ce *bödu* regarde toujours vers le bas et correspond souvent à une pièce comportant deux visage, un à chaque extrémité (voir la planche à divination rapportée par nous de Kereduru, Canala, à la demande de M. Leenhardt et déposée au musée territorial de Nouméa.

On aura noté que de ces trois textes, écrits spontanément entre 1908 et 1920, aucun ne désigne l'ennemi ni l'allié. Ces textes constituent à chaque fois un cadre destiné à être rempli. Ils appartiennent en propre à l'ensemble des lignées dont relève Bwesou Eurijisi.

Cette apparence de système de significations prêt à l'emploi, sous condition d'en définir la direction et d'en remplir les vides, est peut-être la raison pour laquelle M. Leenhardt n'a pas choisi de publier ces textes, qui pouvaient lui poser problème. Les deux *vivaa* publiés par lui en langue vernaculaire sont des discours de guerre, tous deux donnés par Mejê Nejê. Le discours contre les Nêdü et les Negoroateu a servi à nouveau en 1917 contre les insurgés de la région de Koné, dont les deux lignées visées ne faisaient pas partie et n'étaient donc pas désignables comme les ennemis. M. Leenhardt nous dit que Mejê s'est contenté d'ajouter alors le nom de Pamalé, le lieu premier des opérations militaires des deux camps, pour actualiser son discours, mais les gens visés n'étant pas présents à la déclamation, cela ne tirait pas à conséquence. Il n'était pas nécessaire de changer tous les noms, et rappeler les anciens fastes guerriers pouvait être opportun.

Maurice Leenhardt consacre, dans ses *Notes d'ethnologie* (1930), un chapitre long et particulièrement bien construit au «pilou», terme par ailleurs mal choisi, le terme vernaculaire de *bwê*, tas cérémoniel d'ignames, étant plus approprié (pilou est la francisation de *pwalu*, mot de la langue de Touho). Il y présente toutes les sortes d'allocutions marquant le déroulement de la cérémonie, et en particulier les *vivaa*. Mais il fait sauter les lignes de noms dans les exemples reçus, ce que nous ne ferions plus aujourd'hui. Il avait peut-être alors quelques bonnes raisons de rester prudent. Ce chapitre ne contient aucun jugement de valeur quant à la fonction générale du *vivaa*, mais la citation de passages entiers et l'explicitation de la signification de ceux-ci. Une remarque en passant est que M. Leenhardt fait monter les orateurs sur l'estrade l'un après l'autre. Des informations plus récentes précisent que le grand-père paternel parle en bas de l'estrade et que seul son petit-fils y monte, ce qui apparaît logique. La raison de cette différence est que M. Leenhardt interrogeait Bwesou Eurijisi sur une cérémonie à

laquelle il avait assisté, et que la traduction du récit de ce dernier se transformait par la suite en norme dans le texte de Leenhardt, puisque ce n'était plus l'auteur canaque traitant directement de ce qu'il avait vécu.

On obtiendra toujours des différences en comparant le récit de l'un avec les informations de l'autre. Ce ne sont pas là des contradictions réelles, mais des variantes qui peuvent n'être que circonstancielles : on n'imaginera peut-être pas de faire parler au sol un grand-père paternel de haut rang et de grand prestige. Dans son ouvrage destiné au grand public *Gens de la Grande Terre* (1937), Maurice Leenhardt ne se montre pas plus explicite. Mais personne ne lui a dit que les *vivaa* représentaient un condensé de la sagesse canaque, ni des discours où ne serait tolérée aucune variation. Il n'y a rien dans les écrits de Bwesou Eurijisi, ni dans ceux des écrivains canaques collaborateurs de Leenhardt, qui affirme pareille chose. Poser que le *vivaa* est l'inamovible épitomé, au surplus fédérateur de la société canaque, est une simplification de blanc, qui peut d'ailleurs avoir été reprise aujourd'hui par des interlocuteurs mélanésiens pour des raisons qui leur sont propres (Pillon 1992 et 1993, Guiart 1992).

Par contre, nous avons pu noter, à l'occasion du renouveau culturel des années précédant 1951, une sorte de fétichisme des discours oubliés, et du *vivaa* en particulier, auquel on se mettait à attribuer des vertus nouvelles. Le pasteur Eleisha Nebay, grand-père de l'écrivain canaque de langue française Dewey Gorodé et du regretté député Maurice Nènou Pwataho, oncle maternel et beau-père de Waya Gorodé, ce dernier père de Dewey et autre écrivain canaque (tout comme le père de ce dernier Philippe Gorodé), invité tout au long de la côte est, allait y répéter à chaque fois son discours, lequel couvrait, de par sa naissance et sa lignée, un très grand nombre des noms principaux et des chefferies traditionnelles des régions de langue *paaci* et *cemuhi* (les lignées Naacuwè et les lignées dérivées jusqu'à Cidopwaan). Comme il

ne s’agissait pas d’encouragements guerriers et que personne n’était visé, que ce discours n’était que la glorification d’une série de lignées qui se suivent du sud au nord et de l’est à l’ouest, l’adaptation nécessaire était minime et ne concernait que la place où insérer ses hôtes du moment. (*cf.* la traduction de ce discours, réalisée avec l’auteur et revue avec le pasteur Auguste Wabealo, à la fin du chapitre concernant «l’aire *paaci* et ses marges» *in* : Guiart 1992).

On doit bien rappeler que la tenue de fêtes de commémoration funéraire (pilous), a été interdite pendant trois quarts de siècle, sous le prétexte qu’elles servaient à exciter les esprits contre la domination coloniale, et qu’on ne pourrait qu’y comploter là contre cette dernière. Une telle interdiction n’aura certes pas été bonne pour la mémoire collective, d’autant que les missionnaires catholiques et ceux des missionnaires protestants ayant succédé à Maurice Leenhardt, avaient eux aussi appliqué la même politique et vitupéré les pilous pour les débordements sexuels dont on les accusait d’être le lieu. Georges Baudoux véhiculera malheureusement la même version des choses. Lorsque les Canaques se virent accorder peu à peu, après 1945, les libertés constitutionnelles, et d’abord celle de circuler, dite «libre-pratique» dans le jargon administratif du moment, le nombre de personnes encore capables de réciter un discours entier était devenu très faible. D’où la valeur essentielle de ce que le premier écrivain canaque nous a laissé.

Ce que la mémoire collective a le plus facilement conservé, était le squelette partiel d’une forme littéraire accomplie, qui pouvait être celui de ces discours, à savoir des listes de noms. Ces listes obéissaient à une règle essentielle qui était de citer les lignées assemblées dans un certain ordre, la lignée aînée en premier, les autres dans l’ordre de la naissance affirmé des autres ancêtres. Cet ordre est théorique, sauf pour le premier nom cité, qui doit toujours être celui de la chefferie en place.



La trace d'une allée ancienne bordée de cocotiers, village catholique de Nindiah. Photo Roger Dunn.

Ce peut ne pas être la lignée aînée, mais une lignée cadette mise à sa place, et alors l'ancienne lignée aînée est tout simplement oubliée, à moins que le cadet ayant pris la place de l'aîné ne se proclame tel par fonction (cas des chefferies Nejê et Neporo de la basse rivière de Houailou). La règle théorique est néanmoins violée. L'autre obligation est de citer en dernier la lignée cadette, celle qui est la plus éloignée de l'aîné, mais détient la maîtrise des rites protégeant l'ensemble du corps social. Les lignées puînées intermédiaires, parfois regroupées ensemble sous l'intitulé du «milieu de l'igname», l'aîné étant la «tête» de la tubercule et le cadet l'extrémité, ne se réclament pas toujours d'un lien biologique avec l'ancêtre. Ils peuvent avoir été agrégés à ses descendants à la suite de circonstances particulières, réfugiés des guerres reçus et conservés sur place, prisonniers adoptés, immigrés venant de loin, etc., les uns et les autres ne cherchant nullement à rappeler les raisons de leur présence, sauf une fois l'an où, en apportant les jeunes ignames au représentant de la lignée aînée, ou soi-disant telle, ils reconnaissent au moins à mots couverts l'origine exacte de ce geste.

Quand le titulaire d'une lignée aînée est en fait un enfant adopté, par manque de descendants mâles en ligne directe, on cherchera à ne jamais le dire, et il faudra un conflit majeur pour que l'information surgisse. Ces détails n'apparaîtront jamais dans le discours formalisé. Ce n'est pas de bonne compagnie que d'y faire allusion. Les listes de noms correspondent donc à une approximation de la réalité sociale, en quelque sorte à l'expression qui arrange tout le monde à un instant déterminé.

LES APPARTENANCES SYMBOLIQUES

Les «appartenances» symboliques constituent la première variante de ce que l'on a désigné par la suite du terme de «totems», lorsque l'on a cru que l'on avait à faire à un système universel, y compris pour expliquer certaines formes animales dans l'art de la préhistoire. On procédait ainsi du connu à l'inconnu, des Indiens Ojibwa de l'État de New York pour le mot «totem», et des aborigènes d'Australie (*cf.* les Arunta de Spencer et Gillen) pour les rites dits totémiques. La légèreté avec laquelle on qualifiait une institution de totémisme, n'avait d'égal que l'enthousiasme que l'on mettait dans la comparaison.

Ayant été chargé, dans un plus jeune âge, par le découvreur des Dogons, Marcel Griaule, de rassembler tout ce qui avait trait au totémisme depuis 1930, nous avons gardé de ce travail l'empreinte ineffaçable qu'il s'agissait à chaque fois d'institutions originales et qui n'avaient pas grand-chose à voir les unes avec les autres. Le seul élément commun était l'emprunt à la nature environnante de phénomènes atmosphériques ou d'espèces animales ou végétales que l'on utilisait comme symboles d'institutions fort peu apparentées les unes avec les autres. On pourrait penser aux figures du Zodiaque faisant aujourd'hui l'objet en Occident d'une sorte de culte médiatique.

Pour la Nouvelle-Calédonie, la conclusion qu'il y aurait «totémisme» repose pour la plus grande part sur les écrits de Bwesou Eurijisi. Voyons donc ce qu'il nous dit.

P. I - Cö tē rhö hu rhai Moaro xe
Bwerhexeu
E ba vi ere na para kamo ere hu we rhö
Bwerhexeu
bwa, na da rhö re ae na mi roi boè ka rhö
moaro
xiö na hu, oka ne moaro i boè re, Oa, ma ne
erexö kui re, neva xiö ro eria ne Bwiru
boè a we na oso rua mi na goawe ro
Boerhexeu

neva i Jumwê, okare na pou Bwerhexeu
roi. Na bori ma xa i ma vi na ka to e, bo
kuru
Gode neva chef Baptiste.
Okare na we pëmi para ke wanii hu roi dewi
ma
ke poaero ze ma rhëwa ne ma kavetova ne
roi
para nedo, na bori mi wa na hu ma we
tovea e ro
moaro a ro poara para moru i boè ma wi,
ma para
moru re vi roi para cikani xe xire mi,

na do kau au ro na ke ba Ooa boè i para rhö
a roi hu, ma rhai, maRüri, exoa, sibü, saeru
sörho, coè, kuiè, rhöö, jaxè, para kaa ka rhö

Kamo uru re,
de do rhö,
Ae de do rhö Bwerhereu we exoa jisi ka
nemè
na bëdöe ka to nerhë, ae na bomè ro koa e
na jisi,
dexa ju ne arii a ka ba kuru ro nerhë
oka ne nerhë re Omida pe kani nerhë visö
veri newa coro Boenavo, neva i orokau sari
wi a
cuija pèrusi ne ii .

P. I - Enlever encore appartenances uu et
gecko du clan de Bwerhexeu
lui toujours dire les hommes dire hu (hu)
c'est appartenance Bwerhexeu,
lui ne pas appartenance eux, mais elle venir
là femme dont l'appartenance du clan
d'elle le hu; voilà nom de clan femme là, Oa
et nom «popinée» mariage là, pays d'elle
dans en bas ensemble Bwiru, femme ci
vveni se marier monter sur la montagne de
Bwerhexeu

pays de Jumwê, voilà origine de Bwerhexeu
ici. Lui alors (durée) aller pour rester bien
lui, partie coucher
à Gondé pays du chef (officiel) Baptiste.
Voilà pour que tous prendre toutes herbes
du hu et
pour que prier à lui et observances et préparer
d'ici
les saisons, lui alors venir faire le hu et
révolu apparaître lui dans
clan-ci dans auprès les descendants de
femme et homme, et tous
descendants eux aller fini toutes générations
de il y a longtemps venir
le vraiment grand très quand que toujours
Oa femme de toutes appartenances-ci
dedans hu et lézard et serpent maRüri, poisson,
anguille fabuleuse, poulpe,
bananier, requin, vague, eau, sauterelle, toutes
choses qui appartences
Hommes ainsi eux

vraie appartenance bois de fer.
Mais bois de fer vraie appartenance
Bwerhereu, poisson qui visage bois de fer
appartenance couchée dans l'eau qui rester
rivière, le morceau du bout de poisson, un
os qui sacré toujours couché dans rivière,
son nom Omidaa, au cinquième affluent en
suivant le ravin de Bwenavo, pays du petit
chef nommé Perruche

Cahier n° 7 de Bwesou Eurijisi. Comporte des traductions partielles et des commentaires de M. Leenhardt; Mot à mot malhabile de J. Guiart, assorti d'une révision de cette traduction pour les pages 2, 3 et 4 par Mme de la Fontinelle, révision incorporée dans le texte définitif, assortie de la mention : (JF).

«Enlever au Boerhëxau son totem, car le *u* n'est pas le sien, le *u* est venu par les femmes» (ML). «C'est une femme de Oa (Buiru), mariée en haut (est allée à la montagne de Bwerhëxau)» (ML), Cette popinée était du pays de Buiru, celui des Jumoa. Voilà l'origine des Bwerhëxau¹, qui sont allés s'établir à Gondé, au pays du chef Baptiste.

«Cette femme a porté tous les usages du *u*, herbes, sacrifices, observances, et ce qu'on prépare à chaque année d'ignames, alors le *u* est venu apparaître dans ce *moaro* dans les descendants de cette femme et de son homme (ML).»

Dans ce clan puissant Oa, «tous ces totems sont très forts pour suivre les femmes : *uu* et gecko, le serpent *maRüRi*, le poisson, l'anguille fabuleuse, le poulpe, le bananier *sörö*, le requin, la vague, l'eau, la sauterelle, toutes choses qui sont les appartенноances de ces hommes

Leur véritable appartenance est le bois de fer (le *bèdöe*, nom du bois de fer couché dans l'eau, ML). Le bois de fer des Bwerhëxau est une carpe qui prend le visage du bois de fer, appartenance qui vit dans la rivière, une part d'elle étant la carpe et l'autre un ossement sacré³ toujours couché dans la rivière.

Le nom de cette rivière est Omidaa⁴, cinquième rivière en suivant le ravin de Bwenavo, pays du petit chef nommé Perruche⁵.»

Notes

¹ Le pays portant ce nom a été évacué à la suite d'une attaque des troupes de marine françaises, les Bwerhëghau se dispersant entre Gondé à Houailou, Nékipê et Gwapê à Poya. Ce processus les a amenés à se rechercher une légitimité dans leurs nouveaux habitats, d'où la revendication de se rattacher au *uu*. Les Oa constituent un groupe de descendance éteint, dont il est souvent question dans les textes de la haute vallée de Houailou. Les Jumwê, ou Rhumwê, représentent un groupe de descendance important

des hautes vallées de Bourail.

² C'est un *jisi* dont la tête est formée par un tronc de bois de fer tombé dans l'eau: l'extrémité est celle du *jisi*, c'est-à-dire un picot (*en réalité carpe*, cf. Dico *ajie*) dont on ne verrait pas la queue, la tête étant dissimulée dans les anfractuosités du tronc d'arbre, et le tronc apparaissant alors être la tête de l'animal (ML).

³ *Ju ne aria ?* (ML).

⁴ Omidaa, embouchure du Coro à Karovin (ML). Lieu sacré sur la rive droite de la rivière de Houailou. À son pendant à Ee sur la rive gauche, à une demi-journée de marche en remontant la rivière de Gondé, sous une falaise. Chacun des sites est voué à un des deux *rhai*, celui dit de Bweghawe et celui dit de Boghiu, qui se partagent la «vallée longue» et ses habitants. Chacun patronne l'annonce rituelle, criée sur les crêtes par le porteur du bouquet *dö i gwea*, de ce que les époux peuvent se réunir en ce jour, les prémisses de la récolte allant s'ouvrir. Omidaa serait aux Eurijisi (*Notes d'ethnologie* p. 92), mais les Bwerhëghau s'en réclament aussi comme étant à l'origine du *hu* (*Chefferie*, p. 94). L'ambiguïté de la position du narrateur dans cette affaire, qui donne, lui, la connaissance venant de sa mère, Gowe Mëu, alors qu'il appartient à une lignée relevant du groupe de descendance Kare et dont il est le seul représentant, ce qui en fait un sectateur du *rhai ghè Boghiu* (de Ee) et non du *rhai ghè Bweghawe* (Omidaa), explique pourquoi Sône Bwerhëghau lui contestait le droit de parler de ce dernier clan.

Les Bwerhögħau de Gondé, Houailou, se réclament d'un tertre du même nom en amont de Ni, sur le versant de Bourail, d'où ils seraient partis à Gwapé, dans les hauts de Poya, avant de venir à Ee ; ils s'identifient aux Kavica et aux Jumwwé à Bourail et révèrent le *hu* à Omidaa (?). À Gwapé, dans le fond de la rivière de Poya, les Bwerhô ma Bwerhëho se réclament du tertre Bwerhëho qu'ils situent auprès de Kikwè, en amont de Ni ; ils seraient partis de là à Karové, dans la vallée moyenne de la Houailou (ex station Devillers), où ils auraient reçu une partie des Manarhë de Neawowa (avant que ces derniers n'aillettent s'installer à Poya), puis seraient partis d'a-bord à Ee, ensuite à Nekipê, en amont de Gwapé ; ils révèrent la racine aérienne de banian, *warabwe*, l'excroissance naturelle sur cette racine, ou *kwebë*, le *hu* et le poisson *jisi*, carpe : le *bëdöe* est dans le trou d'eau, le poisson s'y niche et le fait remuer en battant de la queue.

⁵ Surnom du chef catholique de Mèdawea (ML).

«Ils invoquent (*öia*) cette eau, les Bwerhëxeu, qu'ils butent ou tombent dans le chemin, quand ils luttent, prennent une sagaie, tuent d'un jet de pierre, tuent et proclament leurs appartenances

(*vane*) et de même quand ils demandent une bénédiction, bondissent au combat, encerclent (*rhawi*) et anéantissent (JF). Ils disent : «Moi, homme de l'eau, là-haut Omidaa, et carpe dont la tête est un tronc de bois de fer.» (ML).

Idem quand ils célèbrent (*rhe*) un pilou, enlèvent marmite de l'autel, à l'occasion des paroles bonnes et mauvaises (ML), pour que l'efficience de l'invocation et de la prière ainsi que les mauvais sorts et l'anéantissement qu'ils ont appelés sur les ennemis puissent se manifester (JF).

Il n'y a pas de rite particulier pour honorer ce totem, mais lorsqu'ils pratiquent une pêche de destruction (*kona wanii*, pour une occasion particulière, fête de deuil par exemple) et que sans le vouloir, ils tuent (il s'agit de pêche au poison qui détruit toute vie dans la section désignée du cours d'eau) un très grand nombre de *jisi*, ils savent bien qu'il y aura des morts parmi eux (JF).

De ce qui a été ainsi détruit, on dit qu'il s'agit de l'enveloppe du mort, ou encore de sa danse au royaume des morts (JF). / Ils disent quand cela arrive : «C'est le *pöröne* de celui qui mourra (*pörönə* : la pierre), ils disent aussi : «C'est son *boria* (danse des *bao* se réjouissant d'un nouveau venu chez eux ; la danse *boria*¹⁰ dans le pilou est une danse de joie pour s'associer à la joie des dieux¹¹). (ML).

Celui dont le totem est le *jisi*, le *jisi* apparaît pour sa danse (*boria*). (ML).

Celui dont le totem est le mullet, c'est son *pörö*. (ML).

Il en est ainsi pour toutes les appartenances, chez tous les animaux qui vivent dans l'eau ou sur terre.»

⁶ = *Rhawî* : va entasser les noms. *Rhe boê, nedaa ne rhe*, jour de *rhe*, de l'observation pour le pilou, *e rhe nedaa*, le jour est fixé. (ML).

⁷ *Arinado*, équivaut au *men* aux îles Loyalty et au *mana* austronésien (rencontré depuis les îles Banks à la Polynésie, cf. Codrington).

<i>p. 2 - Cere ba vi öia ze nerhë a na para kamo</i>	p. 2 - Eux toujours invoquer cette rivière tous les hommes
<i>xei moaro Boerhexeu, na ki cere beda ma bei ro weze, ma na ki cere vipa ma pèrha ye ma pesa, ma sa kamo ma vane, ma na vui ma kosö wa pa, ma rewiö ma vi ka ve buiri.</i>	du clan Bwerhöghau, quand eux buter du pied et tomber dans le chemin, et quand ils luttent prennent la sagaie, lancent une pierre, et frapper un homme lui dire ses noms, et le bénir et courir faire la guerre, entourer et disperser au hasard.
<i>Cere bori ba vi ere genya wi xei nerhë re tomo</i>	Eux alors toujours aller dire : «Moi, homme de l'eau, là haut
<i>Omida ma jisi ke nemè na bëdö e, cere pè a ma poaero nai barö ne ki cere rhè bori boë ma pu i bori kë ro ka moaro roi na ka ö ma no na ka sane, cèki mi xei na ne pè a ma poaero ma a were ma asöri xere</i>	à Omidaa et carpe dont visage est bois de fer, Ils prient de nouveau quand ils organisent un pilou et poussent (de côté) une marmite dans l'autel du clan, à l'occasion de paroles bonnes et mauvaises, pour que la vertu de parler et de prier devienne parole de détruire (malédiction) de eux.
<i>Na da wi na ki ze pè kau rhö a, ae na ki cere kona roi ki kona wanii cere bori sa para jisi ka do poro au cere bori we tawai ne ze mi na dexa rhai re we na pe erevea na oka ne ke ere ne kaa ka e sa uru re, perene kamo ka mè, ae dexa ne na boria</i>	Ils n'ont pas de rite d'exaltation de cette appartenance, mais quand ils vont pêcher au filet ensemble, s'ils ne voient pas les carpes qui vraiment sont en bas nombreuses, alors ils peuvent dire qu'est venu un autre gecko, qui révèle l'abondance des carpes dans l'eau voilà qu'ils disent que ces choses croissent ensemble, l'enveloppe de l'homme mort, mais autre nom de la danse boria
<i>kamo ka rhö e na jisi na bori dè tovea na jisi boria ne, ae kamo ka rhö e exoa buirhö, na tovea na pere buirhö.</i>	l'homme dont l'appartenance est la carpe, la carpe apparaît pour sa danse, mais l'homme dont l'appartenance est le poisson mullet, c'est le mullet qui apparaît (à sa danse).
<i>Na wa uru re na para ka kato rhökamo roi para bëti¹² wani ka to nerhë ma nemeri.</i>	C'est ainsi pour toutes les appartances (<i>rhiëkamo</i>), et toutes les bêtes qui vivent dans l'eau ou sur terre.

⁸ A, parler, ici parler devant une offrande symbolique d'herbes, de feuilles et de fleurs liées ensemble sur une perche en cœur de bois de fer ; *poaero*, prier au-dessus de la vapeur d'une poterie (souvent une vieille poterie ou une poterie dont il ne reste que le fond) où l'on a mis à cuire de la chair d'igname (pour prier pour la récolte), ou du poisson (pour prier pour la pêche). On prie au-dessus de la vapeur sortant de cette «marmite» après l'avoir retirée du feu. La notion de «sacrifice», pour parler devant une longue perche appareillée, a été introduite à tort par les auteurs catholiques.

⁹ *Pörö* : Bwesou dit : contenant véhiculaire, un tuyau : le chemin du nom ? ? (ML). Ici, les chemins ouverts par l'énoncé du nom vernaculaire donné à la naissance, nom qui attribue et le statut social et le statut foncier, parce qu'il a été celui d'un homme qui a vécu ce nom et a autorisé sa transmission au nouveau-né (JG). La note très intéressante concernant la description du *pere* comme un passage, contient, me semble-t-il, une illustration du type de réflexion linguistique qui utilise le jeu de mots comme moyen de connaissance : ici, entre *ne* qui attribue le terme précédent au dernier sujet en question et *ne*, le nom (JF).

¹⁰ *Boria*, la danse tournoyante des morts au fond de la mer, dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre, et dont la danse des vivants est l'image en communion avec celle des *bao*, ayant lieu en même temps, autour du corps de la danse, perche plantée dans le sol, autour de laquelle la danse se forme, et qui symbolise l'axe identique des deux danses parallèles, celle des morts et des dieux en même temps que celle des hommes et des femmes..

¹¹ Les danses sont une marque de joie pour exalter la vie de l'objet de la danse. Discussion au *pèmaxe* (communion chrétienne : note RL) de Bâ : «Pourquoi as-tu supprimé les *memoaboê*, etc., . . pour nous réjouir pour nos enfants, etc. . . ? Quoi de mal ? » - Bwesou : « Vous y mettez les *mèpèma* (messages en matériaux végétaux), *kanya* (oncle maternel), etc., et tous les dieux.» (ML).

¹² *Bëti* = bêtes, notion introduite, sans correspondant dans la langue vernaculaire.

La lignée de l'anguille

«L'origine du *moaro* de l'anguille est à Bwiru, mais il est venu s'installer à Ni cette année 1921, par contre il est aussi à Karaji de Poya, avec le côté de cet homme Benoît, qui a fui ses deux frères. Il y a des jours où certains d'entre eux, pour honorer (cette anguille) parce qu'elle est leur totem, ne mangent pas d'anguille (JF).

Il existe à Ni une eau où est cette anguille. Défense d'y pêcher à

p. 3 - Moaro xe rhowa¹³

Moaro xe rhowa we na pu e ro Bwiru na Le clan de l'anguille a son origine à Bwiru, il
bori est

mi xei ma to Nii xina rei nedo 1921 ae na to venu de là à Ni vers l'année 1921, mais rési-
Poya Karaji na dexa ekarae wi a Belo a ka de aussi à Poya à Karaji, c'est le côté de
öri Benoît (Belo), qui est issu de ces deux

du be du i, lignées complémentaires,

tei ma nedaa to we cere da oi rhowa na bori En ce temps là ils ne mangeaient pas l'an-
rai re guille, de ce

pa pè ari xei ke rhö ré, qu'ils pratiquaient des rites pour leur apparte-
nance

na wi na nerhë ka ba toi rhowa re ro neva Il y a une eau où est cette anguille,
ro

Nii, nerhë a we na do ari au na ki ma kona à Ni, cette eau est interdite pour la pêche au
filet

ma tere roi, E da torhu vibwiri ae na ma et de l'y prendre. L'anguille ne vient pas au
tovea zere para kamo re taze ma visane, ma hasard, mais apparaît à l'époux d'une femme
enceinte pour (donner un) mauvais présage

na ki ou pour

wi na mè ro moaro a. une mort dans ce moaro

Na dè wi na nede nerhë ka to xiö ro ka Il y a l'eau de celle-ci près de l'autel
moaro du moaro

i pa kavu. des maîtres (de l'anguille).

Na kavu na Katino, Koé na ne wemoa xie, le maître est Katinon, Koé est le nom de sa
na demeure, quand

ki ma sa rhisai ö o poè ma ngai, na bori on ne voit pas l'anguille dans le filet et qu'on
le vide, elle alors

gowe bo ari, ma nemè bo ari ma bè bo ari. le milieu, part interdite, manquent les parts
sacrées de la tête et de la queue.

Na kau na e sui na ce sari te na ki ma tuwi- Elle est grande, mais si on la voit elle sera
ri ö, petite quand on la saisira,

e bori wa tawai ete rhowa ro rhowa, on saura alors qu'il s'agit de l'anguille des
anguilles.

e ba vi savearii bori bweamoa ro bori sont interdits quelques tertres dans la monta-
goawe weze gne et quelques sentiers

ro bori nedewi ere wi ma te xai ne bori toi dans la brousse, on dit qu'elle entrerait dans
kamo l'homme

na rhowa, we boeamoa i kamo xei moaro a cette anguille, le moaro de cet homme (l'an-
na ba tovea ne ere boeamoa xe rhowa, guille) est dit tertre de l'anguille

ae e da tawai ere bweamwa tei ma ne ze ? Mais on ne sait son origine et son ancienneté

p. 3 - Clan de l'anguille

Le clan de l'anguille a son origine à Bwiru, il
est

mi xei ma to Nii xina rei nedo 1921 ae na to venu de là à Ni vers l'année 1921, mais rési-
Poya Karaji na dexa ekarae wi a Belo a ka de aussi à Poya à Karaji, c'est le côté de

öri Benoît (Belo), qui est issu de ces deux

lignées complémentaires,

tei ma nedaa to we cere da oi rhowa na bori En ce temps là ils ne mangeaient pas l'an-
guille, de ce

qu'ils pratiquaient des rites pour leur apparte-
nance

na wi na nerhë ka ba toi rhowa re ro neva Il y a une eau où est cette anguille,

ro

Nii, nerhë a we na do ari au na ki ma kona à Ni, cette eau est interdite pour la pêche au

filet

ma tere roi, E da torhu vibwiri ae na ma et de l'y prendre. L'anguille ne vient pas au

tovea zere para kamo re taze ma visane, ma hasard, mais apparaît à l'époux d'une femme

enceinte pour (donner un) mauvais présage

ou pour

wi na mè ro moaro a. une mort dans ce moaro

Na dè wi na nede nerhë ka to xiö ro ka Il y a l'eau de celle-ci près de l'autel

du moaro

i pa kavu. des maîtres (de l'anguille).

Na kavu na Katino, Koé na ne wemoa xie, le maître est Katinon, Koé est le nom de sa

demeure, quand

ki ma sa rhisai ö o poè ma ngai, na bori on ne voit pas l'anguille dans le filet et qu'on
le vide, elle alors

gowe bo ari, ma nemè bo ari ma bè bo ari. le milieu, part interdite, manquent les parts
sacrées de la tête et de la queue.

Na kau na e sui na ce sari te na ki ma tuwi- Elle est grande, mais si on la voit elle sera

ri ö, petite quand on la saisira,

e bori wa tawai ete rhowa ro rhowa, on saura alors qu'il s'agit de l'anguille des

anguilles.

e ba vi savearii bori bweamoa ro bori sont interdits quelques tertres dans la monta-
goawe weze gne et quelques sentiers

ro bori nedewi ere wi ma te xai ne bori toi dans la brousse, on dit qu'elle entrerait dans

kamo l'homme

na rhowa, we boeamoa i kamo xei moaro a cette anguille, le moaro de cet homme (l'an-

na ba tovea ne ere boeamoa xe rhowa, guille) est dit tertre de l'anguille

ae e da tawai ere bweamwa tei ma ne ze ? Mais on ne sait son origine et son ancienneté

tout le monde. On ne la voit pas. Elle se montre seulement aux hommes lourds et en mauvaise forme, dont la femme est enceinte, et de cela elles vont avoir un présage mauvais (*visane*). (ML).

Il y a près de l'autel du *moaro* une petite mare où le totem habite. (ML).

Le *kavu* est Katinon, sa maison s'appelle Kae. Si on pêche par aventure cette anguille, elle ne présente qu'un tronçon, manquent sa figure et sa queue¹³. (ML).

Grande quand elle est péchée, elle devient brusquement minuscule si on veut la toucher : on sait alors (JF) que c'est l'anguille de la famille de l'anguille. (ML).

Sont interdits quelques tertres dans la montagne et sentiers dans la brousse, car si on lui marchait dessus, elle entrerait dans l'homme (ML).

Le nom que l'on donne à ces tertres est celui de cette anguille, mais on ne sait plus à qui il fut, ni depuis combien de temps il est là (JF). / On ne sait à quand remonte ce tertre, ni d'où ce *bweamwa* vient, *tei ma neye* (ML).»

¹³ *Moaro* anguille : Buirou, Ni, Karaji, aujourd'hui (Benoît). (ML).

¹⁴ *Bè*, la queue des poissons et anguilles. On dit aussi *mana exoa* (*ewê*), mais pas pour les anguilles. (ML).

«C'est un totem qui apparaît quand on interdit un *bweamwa* dans la forêt, désert ou brousse, où se forme la forêt sur tous anciens massifs ou tertres (*mè*). On raconte toujours aux générations les vestiges du pays et des hommes qui ont ce totem ; on n'interdit rien davantage que ces tertres, on dit seulement le nom du pays, des hommes et du *moaro*, pour d'autres interdictions, sans nommer le totem ; ici le nom du totem subsiste, c'est l'anguille. Et très interdit est ce tertre. (ML).»

¹⁵ *Cî*, comme l'enfant qui se forme, idée de ce qui croît, se forme, pousse (ML).

¹⁶ *Mè*, vestiges des tertres et cultures (ML).

p. 4 -*Okê dexta rhö na ba tovea na ki ba savearii ro dexta boeamo ka we to nekaê ma to nede wi ma cî¹⁵ nekê kau, uru ketone bori mè¹⁶ neva ma bweamwa i E ba vireno i vi ze para cikani ere mè neva i ma bori kamo pa dè wi barö na rhö re, ae e da vi savearii uru oka roi, ae e dè do ere ro ere neva i ma pai re ma moaro re, ae na tovea na rhö re, uru wi xe rhowa.*

p. 4 - Une autre appartenance dont la vue est toujours interdite dans un tertre d'un lieu abandonné (JF), de la savane ou de la grande forêt, identique aux vestiges anciens du pays et à son tertre. On raconte aux générations les vestiges du pays et les tertres des hommes qui ont cette appartenance. on met l'interdit sur le pays, mais on dira le nom du pays, des hommes et du *moaro*, mais cette appartenance est interdite, on sait que c'est celle de l'anguille.

Wexumè wani

Bwêrhëawo, moaro ka kau au ne re wani Nezü, Pimè, Goi, Arhawa, Mi, Goweméu, Kaunemwa, Nei, Meari, Madè, Goroïtéu¹⁷, GonaRi, okare para Wexumè¹⁸ wani.

Tous les Wexumè

Bwwêrhëawo, clan qui grand vraiment eux tous Nezü, Pimè, Goi, Ayawa, Mii, Gowe Mèu, Kaunemwa, Nei, Meari, Madè, Goro Itëu, GonaRi, voilà toutes ces lignées Wexumè.

Para moaro a we na do poro au na para rhö re, dè rhavu rhö re ve rhaxa wani, oka ne para rhö re, Gomawe dexa bao ka uru puRumüRü na wi na puru e ma si¹⁹ na goa e ma mi ba newa e, ne punaru ne dexa, rhai ka

Tous les clans qui ont beaucoup d'appartenances mais ils commencent par l'un qui est tous les autres ensemble, *Gomawe* est ce dieu qui a l'apparence du masque, avec des cheveux sur la tête (JF) et une bouche rouge, *punaru* est un autre lézard qui réside dans la maison, la sauterelle est un autre, aussi le criquet (des cocotiers), les racines d'un arbre un autre Ce *Gomawe*, il peut prendre plusieurs formes, qu'il apparaisse dans la rivière ou sur le sec, il prend la forme de plumes d'oiseau (le masque), et on l'appelle Boëdama et Acemu et bouche esprit du sang.

Tous les Wexumè

«Bwwêrhëawo, groupe de descendance important qui comprend tous les Nezü, Pimè, Goi, Ayawa, Mii, Gowe Müu, Kaunemwa, Nei, Meari, Madë, Goro Itëu, GonaRi, voilà toutes les lignées Wexumè.

Beaucoup de totems à tous ces *moaro* (ML). Un seul les résume, c'est le nom du dieu *Gomawe*, dont l'apparence est celle du porteur de masques.

L'un *Gomawe*, dieu en masque, il a des plumes, sa tête est grande, bouche rouge. Autre totem, 2, le *punaru*, petit lézard dans le haut des cases au chaud, 3, grande cigale (qui sort de terre, et un autre, *kawei*), 4, l'autre sauterelle, 5, l'autre des racines qui poussent dans les sources (parce que leur vrai totem serait l'eau). (ML).

Gomawe, protéiforme, dans l'eau, à terre, se montre en masque. On l'appelle *Boèdama*, *Acemu* (noms du dehors), bouche rouge de sang²⁰ (ML).»

¹⁷ Goroïtéu, GonaRi, noms de langue *paaci*, des vallées de Ponérihouen et de Tchamba plus au nord.

¹⁸ Wexumè est le nom de la terre. Bwêrhëawo est le *pöröne* de ces *moaro*, mais Pimè, Goi, etc., sont autant de *pöröne* de ces familles distinctes (ML). *Pöröne* est donc contenant, enveloppe, mais tout aussi bien chemin, comme l'avait senti M. Leenhardt, dans l'acception du chemin de Bwêrhëawo, sur le versant de Bourail, à tous les lieux relevant de la même mouvance, sur les versants de Poya, de Néavin et d'une partie de Houailou, de part et d'autre de la ligne de partage des eaux.

¹⁹ L'inventaire des groupes de descendance (clans) réalisé indépendamment de la connaissance de ce cahier, qui n'a été mis à notre disposition qu'après la soutenance de notre thèse, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, vient compléter les données de Bwesou Eurijisi. À Nerhôghakwea (Neshakwea, Houailou), les Kwea disent apporter les prémices de la récolte d'ignames aux Kare Mèykweo ; ils se réclament d'un tertre Kwea, comprennent les Nezü ma Cevèrúa et les Kôrû ma Gowemwê et révèrent le tonnerre *noro*. Les Pimè, aujourd'hui du même village, se réclament d'un tertre Vacawe à Nediva, Houailou ; ils comprennent les Pimè Gowe Müu et révèrent le dieu *Gomawe*. La vallée de Néavin en amont et de Monéo, en aval, comprend,

p. 5 - Ae na ki to nerhë na bori pugewe ve
rhowa
ka si na puru gwê e, na da tovea ve poro na
ki re na dee, ma na ki mè na pa kavu

na wi na pè ta ba ro deee to ve ubo a i wemoa
i pa kavu
roi bori aboa dewi ka ba tuo ro karawa
nerhë ma nedee, ma bori udovi, na ko mwa re

tei rua ro de, e bori ere rhö pa Wexumè re

na ki ma ere ne ro nerhë ro ekarae né
Houailou

cemè ro moa vi. E bori ere Gomawe, ma
Urupwe, ae to ekarae ne Poya wi ne ro nerhë
na Dia(va)

va ma Negosi ma Kavaa.

E we do bara au ze rhö a ro neva re na pu pa
Wexumè roi, we na ki koa ma re na dè na dè
ro nerhë(xa)

xa sari ma karo rhë ka kau; e bori da
ka ma ou roi ere wi re wiri kamo roi, e se bori
mou²² ma mè, na do ari au barö na ki ma

kösö ro wemoa xere rei temè tei tesö ui mexa
na uru karö ma saikö, we oka pèmi xa ne
tovea xiö ro wemoa i pa kavu.

Na do arii au barö xe para boë ka moke bomu
na osari xere we na rhama wa bomu ne viöri
na

na Gomawe, cere bori mi xei na boë kamo ki
viöri. Ki poa zere kamo na pei xei rhö a na
bori poë na wara ro newa kamo ka bodè.

p. 6 - Cere dè wa rhë ne na kavu na bori de
iwa, ae
na sane na ki tove moa rha i sii koï we ne ze
da pè to ke sa ko i,

p. 5 - Quand il est dans la rivière, il
(Gomawé) se transforme en anguille
à grosse tête, on le voit beaucoup
si l'inondation s'étend (JF), ou quand vient
la mort des maîtres

on le voit dans l'inondation proche de la
demeure

des maîtres, et dans les herbes qui croissent
sur le bord de la rivière ici dans l'inondation
avec les roseaux, qui remontent de laval
vers le haut, ils disent alors les hommes
Wexumè

dire le nom de la rivière du côté de
Houailou

et dans leurs maisons, c'est lui Gomawé et
Urupwe, mais du côté de Poya, le nom de
celui qui est dans la rivière est Diava,
Negosi et Kavaa.

Dans le pays de son origine, les hommes
Wexumè ont très peur de lui, au moment la
pluie fait grossir les rivières (JF),
les hommes ne veulent pas nager parce
qu'il y aurait un homme (Gomawé), qui
ferait couler (JF) et mort, et il est vraiment
interdit fortement

de jouer dans leur habitat, vers le soir, à
quatre heures et cinq heures, car c'est à ce
moment qu'il apparaît dans la maison des
maîtres.

Il est vraiment interdit aux femmes enceintes
(à cause de) l'odeur de leur enfant,
odeur qui le fait courir, lui Gomawé, si les
femmes en voie d'enfanter sont prises de sa
maladie, c'est le sang qui sort de la bouche
et des oreilles.

p. 6 - Le maître a la médecine qui rend
léger, mais il est mauvais de résider là où
il n'y a pas le remède, de telle sorte que
l'esprit se perde.

entre autres, les groupes de descendance Gwêè, Pimè, Mii à Néavin ; Mwêteapo, Nezü, Gwêè et Kwea à Monéo. Les Gwê, ou Gwê è en *meRea ajië*, se disent *kavu* dans le fond de la vallée et se réclament d'un tertre Nezü sis près de Bwêrhëawo à Ni, dans les hauts de Bourail ; ils comprennent les Kamëremwê, les Nezü ma Bwêrhëawo, les Mwadè et les Meari, ces deux derniers donnés comme leurs serviteurs ; ils révèrent l'eau, *rhë*, et *Gomawe* sous le nom de *bao kau*. Les Pimè se réclament d'un tertre Lü, en amont de Néavin, et comprennent les Kwea, les Jirua et les Gowe Mëu. Les Mii, seuls à se dire spontanément Wékumè, et à expliquer que les autres groupes cités en font aussi partie, se réclament d'un tertre Mii à Néavin ; ils révèrent l'eau, *jawe*, et le dieu *Gomawe* ; ils disent s'identifier aux Wabealo de Koné et aux Bwewa Mii (les Boexua de M. Leenhardt) de Neajië (Nindiah) dans la basse Houailou, ce que les Wabealo ont toujours confirmé. Les Mwêteapo proprement dits se réclament du tertre Bwêrhëawo et comprennent les Arato, les Metaga, les Goi, les Arawa et les Poma ; ils révèrent l'eau, *rhë*. Les Nezü se réclament du tertre Bwêrhëawo et révèrent l'eau, *rhë*. Les Gwêè se réclament du tertre Bwêrhëawo, comprennent les Karurua et révèrent l'eau, *rhë*. Les Kwea se réclament d'un tertre Kôrû, sis à Tü, au nord immédiat de la basse rivière de Houailou ; ils révèrent le bambou autochtone (à faible diamètre), *karê*, et le tonnerre, *noro*.

¹⁹ *Si = kani*, qui croît grand (ML).

²⁰ Sans ce texte, on ne saurait pas que le vermillon de la bouche du masque, obtenu à partir de la matière colorante enveloppant les graines de la gousse de l'*Abrus precatorius*, a pour signification le sang, le sang que Gomawe fait couler si son interdit est violé.

«Dans l'eau prend forme d'anguille dont la tête croît, on le voit beaucoup par inondation ou quand meurt le maître du totem (ML).

Un signe est donné quand l'inondation est proche de la demeure des *kavu*. *Aboa*, une plante qui pousse au bord des rivières et de lacs, ainsi que par les roseaux *udovi*, lorsqu'ils sont emportés vers l'amont par l'inondation (JF). / On voit la présence de *Gomawe* dans les inondations proches de la maison du maître, à ce que l'herbe *aboia* et des roseaux, ne montrant que leurs pointes, remontent le courant (ML).

Si on veut le désigner (en référence à la rivière) dans la région de Houailou et dans toute la zone située en aval, on emploie le nom de Gomawe, mais aussi celui de Urupoe (JF). / On dit totem des Wexumè

<i>ma do sane au barò na ki roi i rhò Gomawe na ki ma to nenui dexa, e poaero nya roi</i>	et lui vraiment très mauvais cette appartenance Gomawe quand on oublie de mettre un crabe en objet de sacrifice à l'autel du clan
<i>na ro kamoaro, na ki uru re na bori do bere xina ro na ka sa dexa rha i pa kavu, cèki do mè au.</i>	il tue rapidement l'un des maîtres, pour qu'il meure vraiment (ML)
<i>Na ki bari pôa ne nya ro wemoa xere na ki rha(xa)</i>	Si un crabe isolé se promène dans la région, alors il
<i>xa òi na bori ki ka moaro, cèki ma oi roi na kavu to we na ki oi na osari, ae e ze da oi ro buirize ma para ka ta ma xe ro re vi, na do ö na ki poa na ka uru ma ka rhiri. E na rhaxa ve e poaero ae e oi dexa na bori.</i>	sera mangé à l'autel du clan, par le maître et par un enfant, mais il ne sera pas mangé dans le quartier des femmes, et en d'autres lieux. Il est bon qu'il y en ait plusieurs, l'un sera mangé à l'autel, les autres mangés (de la même façon).

du côté de Houailou, *Gomawe* de l'eau s'appelle aussi *URupwe*²¹, côté Poya, *Diava*, *Negosi*, *Kavaa* (ML).

Si l'inondation reflue dans les petits ruisseaux ou les grands cours d'eau, on ne tente pas d'y nager (JF). / Très redouté dans le pays d'origine des Wexumè, quand les eaux sont grosses, on ne traverse ni ne nage, disant : de crainte qu'il n'y ait quelqu'un, on en sera noyé et mort.

Tabou aussi de jouer vers le soir, dans la région du maître, car c'est l'heure où le totem (calme du soir) apparaît dans la maison du maître. Tabou la région aux femmes dont l'enfant a encore l'odeur de vie fraîche (*bomu*, odeur du nouveau-né), car *Gomawe* court vers cette odeur, et elles en meurent (sauf médecines). La maladie causée par le totem : le sang jaillit de la bouche et des oreilles (ML).

²¹ *URupwe* est en particulier à Ponérighouen le nom de la «tête de monnaie» sculptée d'un visage humain (en sparterie de fibres tirées de l'arête de la tige centrale de la palme de cocotier à Houailou), qui doit rester dans le «panier sacré» du groupe de descendance, alors que les monnaies de perles de coquillages ont, elles, pour vocation d'être échangées .

²² *Mou* ne suffit pas, noyer chez nous est un concept total, chez eux relatif (ML). *Mou*

signifie couler et non noyer (JF). Ce terme est absent dans le dictionnaire récent de la FELP.

Les *kavu* utilisent les médicaments appropriés et par conséquent (la maladie) s'en va (JF). Le maître a la médecine qui rend léger (ML).

C'est affreux si on est loin parce qu'il n'y a pas le moyen (*nè da pè tè*) de se soigner. Mauvais aussi la colère de ce totem quand on oublie de mettre un crabe en objet de sacrifice. Il tue rapidement l'un des maîtres pour qu'il meure tout à fait (ML).

Si un crabe isolé se promène dans la région, il est pour l'autel, le maître ou un enfant le mangera (*un maître vieux ou un enfant, les deux êtres dans l'état pur, sans compromission des adultes avec des femmes, etc.*), il ne sera pas mangé au gynécée en quelque foyer par là. C'est bon qu'il y en ait plusieurs. L'un est destiné à l'autel, les autres mangés (*celui de l'autel mangé de la même façon*). (ML).»

L'homme qui provoque Gomawe¹.

«Un homme du groupe de descendance Wêkumè, vivant à Neshakwea dans la lignée Pimè, son nom Nepobwekasö, s'en va à Mweu, à Poya, chez les Nekiriai et reste là avec ses parents et ses alliés par mariage, chefs du *moaro* Nekiriai. Ils se réjouissent ensemble, puis reviennent et apportent l'affaire d'un panier de crabes dans leur demeure à Neshakwea. Ils oublient l'autel du *moaro* et tous ces crabes, mais se réjouissent avec les hommes du pays. Ils pensent que les hommes du crabe ont fait le nécessaire concernant le crabe (à sacrifier), mais en vérité, il n'y a pas d'offrande fin de marche à l'autel.

Au matin, il arrive et va à la maison du *moaro*, cet homme Nepobwekasö, et prend un masque pour aller danser et chanter et faire peur à tous les jeunes gens et les enfants. Il se tient en haut, vers la maison du *moaro*, avec un paquet de sagaies prises pour la danse et frapper les hommes ; il reste vers la maison, dansant et tournant ; on voit alors le masque venir pour les frapper, ils fuient et il va pour les

frapper avec une sagaie. Il lève le bras pour frapper, mais il ne voit pas un bois très épointé pour épucher les noix de cocos et qui était là, dressé, tout près, et y fiche son avant-bras pour qu'il rentre dedans. Il arrache son bras de là et le sang se met à couler, vraiment comme du sang de bœuf.

Il retourne à la maison du *mwaro*, enlève le masque, mais le sang ne s'arrête pas. Il met un pansement d'herbes pour le sécher, mais le sang n'écoute pas. On attache le bras pour empêcher le sang de couler, mais il n'écoute pas. On rappelle alors la parole des crabes, nourriture de l'autel. On demande à ceux qui ont pêché les crabes si on n'en a pas oublié un pour l'offrande. Ils ont du coup su qui avait frappé cet homme, à savoir *Gomawe*.

On appelle l'homme qui sait et qui vient avec l'appartenance, il mâche des herbes médicinales, il crachote ces herbes et fait boire, mais il n'y a pas moyen, l'autre ne guérit pas à cause du sang qui n'arrête pas de couler nuit et jour. (Le maître) parle à nouveau sur quelques médecines et à quelques dieux de quelques *moaro*, (le sang) n'écoute toujours pas. Il vit encore cinq jours, puis meurt la nuit. On écoutait son corps d'où s'écoulait une sorte de gémissement, comme un cheval qui broute, du fait du combat à l'intérieur du corps de toutes les appartiances entre elles. Vers le matin, on l'enterre. On abat tous ses cocotiers pour le deuil, on en coupe les cœurs pour les manger. En les coupant, on trouve du sang à l'intérieur. On ne les mange pas, sachant qu'il s'agit du sang de cet homme (*Gomawe*). C'est le combat des (morts et des) dieux que l'on verra ainsi, dont on dira que la folie frappe très fort, si l'on n'écoute pas en ce qui concerne l'appartenance, et si l'on ne mâche pas les herbes de sa maladie.

Parole de l'appartenance, c'est le dieu de ces hommes et leur appartenance à la fois. On dit qu'il en est ainsi, car ce dieu prend toutes formes en une. Il est homme au sec, et alors dieu ; eau dans la rivière, chose qui rampe sur terre, ou encore prend forme de poisson,

d'anguille, de tortue ou de quelques autres choses. Quand il est au sec, il apparaît sous forme humaine ou celle d'êtres qui marchent sur des jambes, on dit alors qu'il est dieu (*bao*). C'est vraiment l'offrande d'un crabe à Gomawé qui empêche de guetter le crabe et de le manger en cachette, voir l'aventure de cet homme² et leur oubli de donner un crabe pour cuire à son intention.»

Notes

¹ Texte vernaculaire avec traduction juxtalinéaire donnée dans Guiart 1994, p. 93-97.

² Confirmation reçue du fils de Sône Bwerhöghau, à Gondé : à Neshakwea, on donne toujours un ou deux crabes, obtenus de la côte ouest, aux Pimè pour ne pas tomber malade. À la mort du vieux David, on a apporté plusieurs paniers de crabes venant de Nèpu en oubliant d'en donner aux Pimè. Au soir, un vieux était presque mort. On a été obligé d'aller chercher Calixte Pimè Gowe Mëu pour crachoter et le rendre à la vie.

Cahier n° 2 de Bwesou Eurijisi. Traduction de R. Leenhardt, relue par J. Guiart pour la conformité de l'ethnographie.

*E ba virheno rhö a cere na ki rha nu dexa
wemoa na moaro a basé ma, ma vi tovea
na rhö ro ka moaro xiö, na poro ma xiö,
okare e bori ere rhö re xei, ae to para moa
xere na ekuru roi, we e ba to poere ro newe
ma na na boè uru ke boei kö ro kemoru
e bori ere rhö xe Wexumè.*

«On raconte que lorsqu'un clan entreprend la construction d'une grande maison ronde, le totem apparaît à l'autel et au bas-côté. C'est le totem du lieu et quand on dort dans la maison, on entend toujours à l'intérieur comme le gargouillement d'une marmite sur le feu, c'est le totem de Wexumè (RL).»

*Na wi barö na rhö e moaro xe, Kaunemwa
 ro Gonde, na vi rhaxa veri moaro xe MwaRarhë
 ro Bwewa, ndu e moaro ka mi xei Neuwe
 ro Küa, me rhö e rou na maRüRi, ka toi rhö a
 me na to poromoa i kavu, ma kasè pu kê¹ i kavu
 Maso ne ro wemoa i moaro a, we arii na poromoa be
 weze, na ki rhede pwanuri, na pou ke xiö, ro ku
 moaro, we wi toi kamo na rhö a, se na ki toi kamo na
 bori wa pei ro nde kamo koesörua oro goa e, na wa
 barö ro bee a kamo, pei re na ma na rhöa mè na
 do sane au, cere bori de toxara dewine, na ku
 vou, ae nya² ne sakoai, me e bomu³ wanii ma eara.*

«Le clan Kaunemu (Kaunemwê), de Gondé, en a aussi, identique à celui de Manarhë à Bwewa (le Boexua de ML). Ils viennent tous deux de Neuwe à Küa. Ce totem est le serpent (plature) ; il se tient à côté de la maison et aux perches du maître ; c'est interdit de faire le tour des côtés de l'allée, et de la perche à l'autel, de peur qu'il ne pénètre l'homme. Il provoque alors une maladie qui monte jusqu'à la tête et aussi aux genoux ; le maître possède le remède et le secret du soin qui sont (utilisent) des produits de la pêche (RL).»

Notes

¹ *Ka se pu kê*, planter d'un coup les bois ; l'emplacement des bois plantés avant e *ka moaro* (ML).

² *Nya*, contenu du sacré, sacré, *poanya, kanya* (ML).

³ *Bomu*, tout ce qui est de la pêche ; *ê bomu*, produits de la pêche (ML).

*Ae moaro Neburu we rhö e na simui
 ba ere dexa ka a ka uru maRüRi ne to rhö.
 Ae Bwerare, we rhö re na mere, na wi na wese
 cere⁴ ka megö⁵ cèki a wisa ro dovo, na bori do ara sane au.*

*Na wi barö na rhö moaro xe Cibei Sari,
 ro Godè, rhö e na merhë e, arii na poromoa
 i pa kavu, na ki toi kamo, na bori pei
 Siou ma vi kûre e, cèki to xara dewine.
 Ae na wi barö na rhö moaro xe
 Bwere ma Waxè, ro Goenrû, we rhö re na
 bwarawé, okare bwarawé baze ma na na
 ma seri re para barawé wanii, poka, sipû, suri,
 sopari, poromoakau, kaciinu, ae e ba ere
 ze ere, do bwarawé, ma sarui au ma suri (souris), ae na
 re taree, we okare bwarawé re re rhë moaro a,
 na wi na bori ka au e ne, ari na poromoa xere,
 pei kae wai rhö a, mi na bo a na poro goa
 kamo xei, e bori ere ka éoi bwarawé xe,
 Bwere ma Waxè⁶, cere barö na merhë e, e bori
 ere merhë pè Waxè, cere meari para rhö re, re, na
 cere pwaseri, ma ma torhu ö, ae pa Neuwe, we dè
 rhö re na uwe⁷, cere wa torhu na ki tuo ro mea ma xere,
 na da wi na dewine.*

«Le clan Neburu a pour totem le *simui*, sorte de serpent d'eau fabuleux qui ressemble au *maRüiRi*.

À Boreare (Bwerare), c'est la poule sultane, ils ont le moyen de l'envoyer dans les plantations qu'elle ravage.

Le clan Cibëi Sari, de Gondé, a le lézard, interdit les bas-côtés de la maison du maître: s'il y a quelqu'un, il attrape des brûlures et des morsures : on a l'antidote.

Les clans Bwere et Waxè à Goenrû ont la souris, animal antérieur à tous les animaux, cochons, rats, souris, cheval, bétail, rat des cocotiers, on l'appelle la vraie souris, la souris est plus petite, à peu près ; c'est le totem de ce clan. Il y en a de blanches ; les côtés de la maison

sont interdits. Il rend chauve : on dit alors, rasé par le totem de Bwere et Waxè. Quand on le rencontre, on l'aime et veille sur lui. Les gens de Newe ont pour totem la fougère, on la cultive devant la porte. Il n'y a pas d'antidote (RL).»

⁴ Les *kavu* de Bwerare, pas les pierres du *merhë* pour soigner les cultures (ML).

⁵ *Mexë*, la poule sultane, cela n'a rien d'étonnant, elle ravage les bananiers (ML).

⁶ Pourquoi *Bwere ma Waxè*, puisque Waxè a autre totem, le *merhë* ? (ML).

⁷ L'herbe *uwe* : est-ce bien totem, ou nom de l'emplacement de ce *moaro* dans une plaine de cette herbe ? (ML).

*Na wi barö na rhë ro MweReo, we sairu
 ma so ne, me poromoa, ko a ze vipoanuri, ae na ki na
 pei⁸ na b ori cû ma uru juri ; ùa da kuru
 cere to xara dewine, na do tovea na pei rhö a na na
 pei mwa na, karo kamo, we rhö na sairu
 na tovea barö na ki re na ma, we a wanö re
 ae moa xiö, ae na da pei na ki ko, okare petawai
 para poromoa wanii i pai pa wi na rhö re
 we na mi barö na maso ne para eara kae
 nai re poromoa⁹ xere, we e da ara na
 para kamo wanii, ma pani a barö, na do
 be vea barö na para rhö a ro para
 poromoa i pa kavu, ro moa ma ro bweweze
 we e rhikon¹⁰ i na bori kamo roi
 ae ke wa ne para eara ka e nai ro poromoa i
 para kavu roi rhaxa moa ro, we cere dè
 ara¹¹ na cere, xei ke dè rhö re ro moaro
 xere, ae na ki rhö ka mi roi boë, ka to poara
 bori ne pa noro rhari, cere bori da ara, we
 na da rhö re, ae rhö ka mi roi boë,
 na bori de tarhi na pa körö boë na kere ara ro*

*poromoa xiö boë a, na bori dè ara na morua xiö
ma pèno xiö, ma bori rhai pa be öri ö.*

«À Monéo, c'est le poulpe qui s'enroule au pied de la maison, dont on ne peut pas faire le tour ; on ne doit pas l'approcher ; sa maladie gratte comme la mycose et on ne dort pas. On en a l'antidote. La maladie vient quand la marée descend, son effet est d'entrer dans les maisons à marée basse et il n'y a pas de maladie à marée haute. On reconnaît les lieux de ce totem aux interdits sur la nourriture qu'on plante à ces endroits. Elle n'est pas mangée par tout le monde, mais seulement par les *nya*. Le totem se promène tout à l'entour.

Quelques hommes seulement l'aperçoivent.

Les maîtres du lieu peuvent manger de la nourriture plantée là car c'est leur totem. Mais si le totem vient de la femme et est auprès des maternels seuls, ils ne la mangent pas. Il est gardé par les parents de la femme quand ils mangent, car c'est le leur, et les grands-pères, pères et quelques frères peuvent manger aussi (RL).»

⁸ La maladie vient quand la marée descend, son effet est d'entrer dans la maison (à la marée basse). (ML).

⁹ Nourriture qui pousse au *poromwa*, mangée par les *kavu*, pas par les *nya*, *neu*, etc. (ML).

¹⁰ *Rhikon*, apercevoir quelqu'un dans un lieu, place, jour : *go rhikon è kamwi*, je l'ai vu hier (ML).

¹¹ Le totem maternel n'est pas mangé (ML).

*Okare ke wa né rui para poro
moa wanii, wa rhö, rhai, maRüRi, merhëë,
exoa, bwarawe, sairu, rhowê, sörö, rhë e,
kavea, hu.
na wi na rhö ro ÖribeaRi, ma Gwamii, sei Boerare
wia Gauru ma Supe, ma Orino (?) o xere
ne Koiba, rhö re na hu, dewine na weri*

*ma ke re re ne na dewi, ki toi kamo na hu
 na ki kamo wi towe na ki boè, na bori vi kui
 koe bö xiö, na wi, ae boè we na coo neru xiö,
 ae cere tövö uru kamo ka wayo, ma cere toa koe,
 ma cere toa tövö ri para no ka lö. Öi e bori
 aze rhö a cèki suko ai pei re i hu, na bori
 vi na ka pè na kavu rhö e, na bori vi na ka
 ii, rhë dewi, cèki wayo, na bori pè barö mèweri,
 cèki ma amû¹² ne, na bori pè para koe cèki E
 nenamu¹³ ne, na bori sasui para me ka meri.
 Na ki poa na ka we pei, na bori pe baze
 do meri weri re na pè, ma, mâ, ma u ro bode,
 E gamö, ma edara, ma weri para karo e wanii,
 mo goa e, na bori pe waso e rhadè i rhö ne,
 na bori we keri ne namu, ma ba pe puru e
 re de poanuri i puru è, zêzè cèki mai na
 xei.*
*Na wi barö na dexa ke sa kooi,
 pei xei hu, we na kavetova
 mi na rhö na kamo re E aze, na bori
 wa ka uru newarowa¹⁴, roi ka uru
 dè moa, we cèki pè maso ei, dexa, ae
 cèki rhaxè nemè i na dexa, na ki
 ma ke poaseri e na ka sa ko i ö
 Ae na ki poa na kumoa ; E bori da ere ne a e ze
 kamo ka pei vibweze, ae na ö cèki poa save cero me
 rhaxè nemè i dexa neene rhö re na pèmi, na
 bori we u ro du o bodè ma wiri ö, na
 bori we pè wazo e
 ne barö dewine hu we : awi xûrû, siri, saae,
 sizo, we rhë. Ae awi rhûrû, siri, saae, we mâ*

amu nè.

«Voilà ce que font les totems lézard, serpent, gecko, poisson, souris, poulpe, anguille, bananier, l'eau, le ver, la iule.

Les ÖribeaRi et les Gwami, de Boreare (les Gauru, Supe, Orino, dont les fils s'appellent Nekoiba) ont la iule (*hu*) pour totem ; leur herbe est le *weri*, une plante ; quand il entre dans un homme ou une femme, l'homme arrache son bagayou, la femme défait sa jupe, ils sont comme ivres et ils dansent et disent des mensonges.

Il y a un remède pour guérir de ce mal, le possesseur va chercher l'eau de l'herbe pour la faire boire ; il prend aussi une tige de *weri* pour la mâcher fraîche et il prend des racines comme torche médicale et il en enveloppe la tige sèche.

Quand il vient pour donner la maladie, il prend d'abord une tige de *weri*, la mâche, souffle dans l'oreille droite et la gauche et sur tout son corps et la tête ; ensuite il lui fait boire de cette eau, il allume la torche et la promène tout autour de lui pour qu'il soit soulagé.

Il existe aussi un autre remède contre le *hu*. L'homme appelé prépare l'eau dans une feuille de taro disposée en creux pour faire boire la maladie ou pour la lancer à la figure au moment où le guérisseur arrive.

Le malade ne doit pas être averti, quand il est fou, de l'arrivée du guérisseur qui doit le surprendre et lui lancer à la figure¹⁵ ce paquet d'eau et souffler dans cette oreille et le faire boire.

Les remèdes du *hu* sont : *awe*¹⁵, *xûrû*¹⁶, *siri*¹⁷, *saae*¹⁸, *siyoa*¹⁹, à faire en décoctions, mais *awe*, *xûrû*, *siri*, *saae*, on en mâche la partie comestible fraîche pour crachoter sur le malade (RL).»

¹² *Amû*, la nourriture fraîche ; mâcher la partie comestible froide pour crachoter sur le malade (ML).

¹³ *Kenamu*, la torche médicale (ML).

¹⁴ *Newarowa*, feuille (taro ou autre) disposée en creux avec de l'eau dedans, . . . destinée à frapper l'eau, enfermée dans la feuille refermée sur elle-même et ficelée. On

frappe ainsi le possédé avec cette feuille pleine d'eau, la poche se brise et le malade est arrosé ; le malade n'est pas averti de la venue du guérisseur (ML).

¹⁵ Awé (2), plante dont la racine comestible est consommée par les femmes en couches pour se fortifier le ventre ; les faiseurs de pluie mangent ses racines durant leur recherche de la pluie pour les ignames ; ââwê, variété de bananier dont on mange les rhizomes (*Dictionnaire Ajië*). Donne des décoctions à boire (ML).

¹⁶ Xûrû, mentionné comme arbre dans une mention manuscrite de ML, mais est absent des deux dictionnaires existants. Donne des décoctions à boire (ML.)

¹⁷ Siri ou ziri, mentionné comme arbre dans une mention manuscrite de ML, mais est absent des deux dictionnaires existants. Donne des décoctions à boire (ML).

¹⁸ Yaè, nom d'un arbre au bois dur, à l'écorce noire et aux fleurs blanches ; il pousse partout (Dico *ajïë*) ; n'est pas mentionné dans Leenhardt 1934. Donne des décoctions à boire (ML).

19 Yoâ, plante à fruits comestibles dont les indigènes se nourrissent en temps de famine (Dico. *ajïë*). Absent dans Leenhardt 1934.

Para moaro ka zeri rhë re

*Moaro ka zeri rhö re ro Houaïlou wanii,
to ne iri wemoa, we Mèzikweo wanii, ma Neowau
ma Karhûxè, ma Bweowe, Guru, Gwê è, Rhai,
Juêu, ma pa Meva, cere ere na rhö re na dexa
mûRû re ne na kiö, na bori da rhö re, ae na uru
bao xere²⁰, we cere de a ne nexa i e roi bori poai
xere.*

*Para moaro ne zeri rhö e we na rhavu mi
ma xei para pâle rhaxa kamo, ma öri ka
kamo towe na ku rere ma ku uru, na bori ka
poro, na bori vi wi para nekoere, a pè na
xere, na bori na para kaa ka mama ze pa
pa kani baze, pè ma, mëu, dewi, ae na na
ze wika poedi para nekoere ka zee, ma kawi
na kere e cèki vi tarhi. E bori ba ere ze ere, wi ka ara
na bori rhavu para kamo ka xi na rhö re xei*

*wi a, na vi tarhi ma amû ne rhai, na bori
 tovea na rhai ro wemoa xiö, we na re e na dewi
 ne ro poara e, okare, e bori ere na wi na rhö e xei,
 na uru re na ka vi rhavu, roi para rhö
 wanii, ma pè pa barö, ma ke vitarhi para bao
 barö, ae pa kani baze, we na do wi na
 dexa kaa ro poara re, we na da wi na dexa
 we na zeri pè re e na poara e.*

Les clans qui n'ont pas de totem

«Les clans qui n'ont pas de totems à Houaïlou et dans la vallée sont les Mèyikweo, Neowau, Bweowe, Guru, Gwwê è, Rhai, Juêu, et Meva.

Ils disent que leur totem est un oiseau de proie appelé *kiö*, ce n'est pas un totem, mais c'est comme leur dieu, car ils pensent à lui dans quelques-unes de leurs offrandes.

Les clans qui n'ont pas de totems sont issus des enfants d'un seul homme. Il a eu cinq enfants ou tout au moins trois, ou davantage, et le père a partagé ses biens. Il a donné aux aînés des choses sans importance, des taros, des ignames et des herbes, et il a donné aux cadets les affaires de poids qui portent du sacré en elles pour qu'ils les gardent et qu'on les désigne du nom d'homme sacré. Et c'est de cet homme sacré que viennent les familles qui ont un totem, l'homme a conservé la vertu du lézard qui apparaît dans sa demeure, car l'herbe l'attire auprès de lui et l'on dit que cet homme a un totem qui vient de là.

Telle est l'origine de tous ces totems, des pierres de guerre aussi et de la manière de veiller aux dieux, mais les premières générations n'avaient rien auprès d'elles, car il n'y avait rien qui attire auprès d'elles.»

²⁰ Car le *rhë* est autour de la maison, on a peur de lui, on prend soin de lui, il a des

effets et des antidotes (remèdes et maladies). (ML). Interrogés directement sans faire référence aux déclarations de Bwesou Eurijisi, les représentants des groupes de descendance intéressés fournissent une information divergente. Les Neowau se réclament du *bao kau* ; les Karûghè du sang, *wara* ; les Bweowe et les Guru du *kaumè*, le hibou ; les Gwêè et les Rhai du lézard, *rhai* ; les Juêu du *mexë*, la poule sultane ; les Mèva de l'aigle pêcheur, *kiö*. Il paraît évident que ces données particulières de Bwesou Eurijisi ne bénéficient pas de la faveur générale.

Para ka wi na rhö re

*ro ne erewa moa, pa Kwea, noro, pa Wexumè,
rhë kowiri²¹, ae bao xere Gomawe ; Cibëy, merhë ;
Tövëzü, koa ; Wema ma BweaRê, rhai, na da do rhö re,
ae na ki vifara mi xè Rhëmëu, torhi a Warawa ro
Borail, moaro xe boë rhö re uru, rhö e na hu,
moaro xe Bwexua, ii, de na kaa ka boere, ka wi na
puru è, ro para mezü, na o cu ma na lee.*

Ceux qui ont un totem

«Dans la vallée, les Kwea, le tonnerre ; Wexumè, l'eau qui bouillonne ; leur dieu est *Gomawe*. Cibëy, le lézard ; Tövëzü, la pluie ; Wema et BweaRê, le gecko ; ce totem est vraiment venu de Rhëmëu, en dessous de Warawa à Bourail, clan de Bwewa dont le totem est la seule iule (*hu*), clan de Bwewa (*Bwexua*) au grillon noir, poilu, des terrains noirs qui se cache et qui saute.»

21 *Rhë kowiRi*, l'eau qui bouillonne, sort en bulle, (comme une) bouteille plaquée sous l'eau (ML).

Na zeri dewine,

*ae rhö xe Wexumè, we dewi ne na pèwi²²
goa mëu, de we koe ka e rha ne dewi*

*nere e wi ka sari au, na gomoa na dè e, na wi na
pè ro nejë uru pèmo, na do rhaxa na pè,
na poami na dè na, ae na koro na dèxa,
na ki cû ro i kamo na rhö, na bori pè na kamo
ma naru ro newa e ma mêt, na boro wiri ka cû xei rhö
e pè barö pè ro nejö.*

*To Neweo ma neiriwê uboa, Neja wanii ma zeri
rhö re, ae na ki toi na rhö na bori toi ro bori ne
para noro, we ka mi wa boë, wakè rhai maRüRi Kavörö²³
ete, ae na dè zeri rhe re xei ka rha nu, para moaro
rere, Ai Pwarawi we rhöö na coe*

Asa

*Ae moaro xe Asa wanii, we bwarawe,
ma merhë²⁴, ae moaro xe MaRarhë e, ma kamosari
na zeri, ae cere to xara ro panyao na
pa Sari, na uru re barö na Boe ma
Jawari, ma Eesa ma Pukiu, ma Mèè, ma
ÖrikeaRi.*

*Ne ue, we dè rhö re na ue²⁵ ma maRüRi,
cere dè wa torhu uwe na ki ci²⁶ ro meo moa, ma
poromoa²⁷ xere we cere tanexai ere, de okare
rhö re, ae na da do kaa na para ka torhu ro
nedewi, na uru re na maRüRi na ki bö vea
ro me ma, cere bori de ma torhu ö, ae na da do
kaa na para kaa to nedewi.*

*To Warai Neporo rhö re na ewê
buirö, Nerhon rhö e na kuiè, to Tü
Kwea, noro, ka bö na zeri, Asawa wanii rhö re na wija²⁸.
E da barö ze ro poro ma xere we na uda ae kamo
uru bori rhö, na da wi na dewine.*

*Na wi barö na moaro xe Bâ,
okare do pè kavu Bâ base ma,
we na wi na rhö re, na rhö re na
kaveê, na toi barö na MweReo, rhö e
na sairu.*

Ils n'ont pas d'herbes

«Le totem des Wexumè a une herbe qui est une sorte de liane de tête d'igname, une racine d'herbe qu'on a coupée en de toutes petites lianes, sa feuille est longue, son tubercule en terre est comme le magna-gna, il n'a qu'un tubercule rouge et vert.

Quand le totem entre dans un homme, celui-ci prend l'herbe, la met dans sa bouche, et il crachote sur l'endroit malade ; on prend aussi le tubercule dans la terre.

À Neweo, dans la vallée voisine, chez Neja, il n'y a pas de totem. Quand il y en a, ils viennent des maternels par la femme et c'est le gecko, le serpent, *Kavörö* sorte de dieu. Mais ils n'avaient pas de totem à leur origine. Les Ai et Pwarawi ont le requin.

Tous les Asa ont la souris et le lézard. Les MaRarhë n'ont pas de serviteurs, mais les Sari gardent une pierre de guerre. De même les Boe, les Jawari, et les Esa, Pukiu et Mè et ÖrikeaRi.

Le totem est une fougère, fougère et serpent, on surveille le moment où la fougère commence à pousser isolée près de la maison, et l'on pense que c'est le totem, mais si elle pousse dans la brousse, elle n'a pas de valeur ; de même pour le serpent, s'il circule dans la maison, on y prend garde, mais non dans la brousse.

À Warai, Neporo, le totem est le poisson mullet ; Nerhon, le totem est la vague ; à Tû, Kwea, le tonnerre ; pour Kabö, il n'y en a pas.

Tout Asawa a pour totem le roseau à plumet. On n'en a pas peur près de la maison, car il n'entre pas dans l'homme comme d'autres totems. Et il n'y a pas d'herbe (*pas d'antidote à une maladie non exis-*

tante).

Il y a aussi le clan de Bâ²⁰. Ce sont les anciens maîtres du lieu, leur totem est le ver ; il y en a aussi à Monéo, c'est le poulpe.»

²² *Pèwi*, sorte de liane (ML).

²³ *Kavörö*, sorte de dieu (ML). En réalité le nom en *meRea ajië* de *Gomawe*.

²⁴ Asa, deux totems car Asa est le grand nom du *moaro Bwere*, totem *barawé* et du *moaro Nevexa* totem *rhë*, l'eau et Waxè totem *merhë* (ML).

²⁵ *Ue*, sorte de petite fougère. Médecine totémique. Le suc de la tige est fébrifuge et nettoie la langue chargée. Cette plante, totem du clan *Newe*, est entretenue foisonnante autour des cases importantes de ce clan (Leenhardt 1934).

²⁶ *Ci*, pousser à l'état isolé (ML).

²⁷ *Poromwa*, le bas de la paroi extérieure de la maison (Dico *ajïë*).

²⁸ On honore le *wija* au moment des nouvelles ignames. La raison ? Peut-être qu'il fleurit à la saison où la nourriture redevient abondante. «Ils n'oublient pas au moment des ignames nouvelles, *maido*, de l'attacher sur le bois de l'autel avant de sacrifier. On l'attache au moment de la prière, quand on lève le couvercle et que la vapeur s'échappe. C'est toujours au moment de la levée du couvercle qu'on «lie» les choses. C'est à ce moment aussi que la *kamosari* du *moaro* trempe sagaies, pierres de fronde, etc., dans la vapeur ; c'est lui qui marche devant (*au combat*) (ce n'est pas le *kavu pè*, dont la tâche est de parler fort, *ka vi a ve moro*). On n'attache pas le *wija* dans le *e moaro* des *Asawa* pour les circonstances de la famille, naissance, etc., seulement pour les ignames (Cahier 10, p. 28). (ML)

²⁹ Il s'agit là des *Kwerhô*, groupe de descendance du regretté pasteur Avenê.

Borail

*Mooaro xe Wii orokau ka kau na zeri
rhö e, na uru re na Boro, ma Jumwê
ma Teye ma Kürü ma dexa Mejeno Jawu
pere Wii, ae dexa Mejeno re ne na
Mejeno Wawè cere wi na rhö e, we
rhö na noro, ae moaro Onere na zeri, ae wi xè
rhowa, we dè rhö e na rhowa, ae
Kavica Mwa, na rhö e na rhai xe Bwewa,*

*ae moaro xe Wêko, rhö e na noro, ae moaro
 xe Ôa, we rhö e na hu, ae wi xè
 Meru, we na zeri, pa Tea barö, wi xè
 Venarui barö, ma PweRexo, ae wi xè Rhëmëu,
 we rhö e na rhai wi re pu mi rhö
 BweaRê ma Wema, ro Bwerare.*

Poya

*Pâ Mweu Nekiriai, na wi na rhö re,
 na rhö re na xomwa³², ae moaro re Kavica
 na zeri, moaro xe Bowa ma NeaRê
 na zeri, peremi xei Bwewa, ae moaro xe
 MaRarhë na zeri, Joa ma ka Rhabwara
 na zeri, Bokwe ma Resi na zeri,
 Kwea , noro, moaro Mewiya na zeri,
 moaro xe Rhumwê na wi rhö e na rhowê,
 Neburu simwi.*

MweReo

*Moaro MweReo wanii, rhö re suiru, ae pa
 Asa ma Sari ma Bwemara ma Wêovè
 Ma Nearö, we rhö re na wija vita³³.
 ae pa Wexumè wanii, Nesü, Pimè,
 Bwérhëawo, Goi ma Arhawa, Mii
 ma Gowe Mëu, we rhau rhö re na
 rhë, kwiRi ma bao xere na Gomawe
 we, ae moaro xe Bâ Kwerhô wanii,
 we rhö re, na kaveê.*

*Para moaro a wanii we na de
 wi na rhö wanii ro poara para moaro a, ae*

*na da rhau rhö wanii, ae na ba to para
 ro bori rhai re, xei ke rhö ka mi wa boè e
 ma roi sane, ae para moaro re
 tovea ro a ere na wi na rhö re,
 we de kami xei ka rhavu xere
 wuni, na e saveari, ma poromoa i
 boè körö re na ki oso ro dexa neva
 ma dexa neva, rhavu ro moaro kau
 koesö ro paramoaro sari ne.*

*E da poaero se wanii, ae cere poaero
 ze na bori, we, cè wi a hu, na de pè
 dexa na ka poaero ze hu i bori kamo
 cere de poivi ma ro bori ekara
 ka moaro xere, ma to bori meomoa
 i boè körö re, na ki vi wa ro ne
 va re nese oso roi, na ki na ze ma
 na pöva xiö, na na moke da to
 oso, na bori ba vi ma au na
 na we oso, pau e we na bara i
 rhai kasai te, xei ke we de wi a³⁴
 ma ve katani, na bori bara i rai
 kasai ere wi vi rhiö ru³⁵ ze, ae
 na ba apagüRü uru re ni ze
 pâle, na bori rhavu rhö ro
 poara bori ne pa noro, koesörua
 ro poara bori ma bori. Na uru re
 barö na para rhö ka zeri ka moaro
 ne, poara kaa a ka ocu, ma ka cee, ma to
 nerhë, ma ka dewi, ma ka kê i.
 Na zeri ka vitarhi we na de rhavu*

*to para poromoa xere pa kavu, ma
 wemoa xere wanii, ne se de mè na dexa rai
 re, na bori de ba vivi roi para
 moru e, na de uru re na dexa ma dexa.
 Ka arii xei we poromoa ma neko
 moaro, ma de pa beaRi pa kavu, e sa
 ve arii we na toi na rhai rhökamo ka rhö
 e na rhai, na uru re na maRüRi, ma para
 rhö re wanii, ae na zeri dexa kaa a re eze wa
 cèki ma rhö wa xei, na da wi na eara
 ma eoi, e da vi poaya ma uru ke wa
 ne pèpa, pèko, makare, pèkasa, mëu
 pè ewë, mè e vi â rhari wa ro bo kaa re
 ae toi rhö we de ka ari ne ro na poromoa
 we na ki ma koe ro de poromoa i kavu rhö
 a, na bori vi na rhai tote na ki ro wa
 ma dexa rhö barö, ma wa pei ro
 kamo, de maso ne ro poromoa, cere de
 rhau to xara wanii dewine, ae cere pè na
 bori ro, cere re vi so koo i.*

Bourail

«Le clan issu de Wii, clan de grand chef, n'a pas de totem.

De même pour les Boro, Jumwê, Teye, Xürü et un Mejeno Jawu PweRewi. Mais il y a un autre Mejeno appelé Mejeno Wawè qui a pour totem le tonnerre. Le clan Onere n'en a pas. L'homme de Rhumwê a pour totem l'anguille et le totem de Kavica Mwa est le lézard de la montagne de Bwewa.

Le clan de Wêko a pour totem le tonnerre, le clan de Ôa²⁹ le *hu*, l'homme de Meru n'en a pas, les gens de Tea non plus, ni l'homme de

Venarui, ni PweRexo³⁰. Mais l'homme de Rhëmëu a pour totem le gecko qu'il a détourné des BweaRê et Wema de Boreare³¹.

Poya

Les gens de Mweu Nekiriai ont un totem appelé *xomwa*. Le clan de Kavica n'en a pas. Les clans de Bowa et NeêRê n'en ont pas et sont des branches de Bwewa. Les MaRarhë n'en ont pas. Les clans Joa et Karhabwara non plus. Les Bokwè et Resi n'en ont pas aussi. Kwea a le tonnerre, le clan Maviya (Mwavizyê) n'a rien.

Le clan Rhumwê a pour totem l'anguille et les Neburu le *simwi*.

Monéo

Tous les clans de Monéo ont pour totem le poulpe, mais les Asawa Sari, les Bwemara, et les Wêovè et Nearö ont pour totem le *wija vi ta*.

Tous les gens de Wexumè, les Nesü, Pimè, Bwerhëawo, Goi, et Arhawa (Asawa, Ayawa), les Mii et Gowe Mêu ont tous pour totem l'eau qui bouillonne et pour dieu *Gomawe Wi*.

Les clans de Bâ Kwerhô ont pour totem le ver de terre.

Tous ces clans ont des totems, mais tous les totems n'appartiennent pas à tous, car quelques-uns seulement en ont qui viennent des femmes et des relations maternelles. Tous les clans dont nous venons de parler ont leurs totems qui remontent à l'origine de leur clan, et qui apparaît dans les bas-côtés des cases lorsqu'on sacrifie les bas-côtés des maisons des femmes lors de leur mariage dans tel ou tel pays. On le fait du clan le plus haut au clan le plus petit.

(Prière au totem)

Tous ne prient pas le totem, mais seulement certains. Ainsi pour

la iule, les offrandes sont différentes selon les gens. Ils l'attachent au bord de leurs autels et à quelques ouvertures des maisons des femmes. Quand une femme ira se marier dans un autre pays à qui elle aura été donnée par son père avant son mariage, son totem l'accompagnera toujours, même mariée, car elle a peur de le quitter, il lui a été donné pour le garder ; elle a peur de le quitter de peur qu'il ne la rende malade et elle apprendra toujours à ses enfants à le connaître. C'est ainsi qu'il est le totem originel de toute la parenté, de génération en génération.

Il en est de même de tous les totems qui n'ont pas d'autel, tout ce qui rampe, vole, va dans l'eau, dans l'herbe ou dans les arbres.

Il n'y a pas de gardien car cela a commencé au bas des maisons des maîtres du lieu est de tous leurs domaines. Que l'un d'eux vienne à mourir, il continue dans l'un des vivants et ainsi de suite. Ce qui est sacré, c'est le pourtour de la maison et l'autel, et ce sont les vieux qui en sont les gardiens. On le déclare sacré parce que le lézard est le totem de l'habitant. Il en est de même du *maRüRi* et de tous ces totems.

Il n'y a rien à faire de spécial pour se sanctifier, pas de nourriture ni de condiments interdits. On ne se met pas en état d'observation, comme on le pratique pour la pierre de guerre, pour la pierre de pluie, pierre du soleil, pierre du vent, pierre d'ignames, pierre de la pêche. Car à l'occasion d'une de ces actions, on mange seul, mais en ce qui concerne le totem, c'est le pourtour de la case qui est sacré et si l'on va danser derrière le pourtour de la maison du gardien de ce totem, le lézard ou l'anguille ou quelque autre totem aussi bien vient rendre l'homme malade.»

²⁸ *Pere Wii*, issu de *Wii*, *pere ne* ; *pere*, branche généalogique (ML).

²⁹ A Pesa, Wawè (ML).

³⁰ Manque beaucoup de totems dans ces clans parce que les femmes n'ont pas fait respecter le *poromwa* (ML).

³¹ Les deux versions existent. Celle-ci est à l'inverse de celle exposée par le même Bwesou dans «le maître de Koné» et que confirment les groupes de descendance intéressés à Bearare.. Il ne s'agit ainsi pas là d'une contradiction, mais de l'affirmation

d'une relation constante au cours des siècles, sans que l'on puisse retenir le sens de l'itinéraire décrit dans les textes; qui est celui qui arrange le mieux le récitant, sans que l'on puisse non plus en impliquer une antériorité pour qui que ce soit dans ce sous-système ainsi décrit de manières apparemment contradictoires.

³² *Xomwa = maRiiRi à Poya* (ML).

³³ *Wija vita*, roseaux très petits ; *vita*, faire pleurer : on fouille avec une pointe pour enlever les petits éclats sous la peau (ML).

³⁴ *Ke we de wi e*, qui est à cela, lui a été donné (ML).

³⁵ *Ru*, interdit, sacré ; *na wa ru yè* : Uruva a fait mauvais (*a violé*) sa belle-sœur interdite ; *aru* (ML).

*Para rhö re³⁶, we na ki cere poazeri
ro moa xere na pa kavu, ma de to
wemoa xere, cere bori pè a e, ere,
gè wa ze roa ge to veewa koa veri³⁷, wi
ma jèrhörhö³⁸ i na kamo, cere pè a rhai
merhë, maRüRi, para hu, jaa³⁹, na uru
re ke wa xere ze para kaa re na cere
poazeri ro wemoa xere, na mû xere barö,
ae na da do kaa, na ki cere poazeri ro
para nedewi, ma to bori nere, we de
tanexai xere, ere, na da to bwiri para
nedewi, ae dè para kaa ka dè
to sowi ro moa, ma to au ro neva,
cere do meari au na kere bè rhisai ro
neva xere, wa moa xere, na da do kaa ro ne
dewi, cere da oro i na ki to wemoa xere
ma ro newe moa xere, ae cere de samaiwa
cere de oi naa ara para ka tovemai
ae cere do oi ro okare to neva.
Na de rhaxa na rhö dexa moaro, ae
na de poivi dexa rhö dexa, cere da
vi rhaxa rhö rë na para moaro, ae na*

*ki wi barö na dexa rhö ro nejere re, na
 bori da rhö re wanii, ae kami roi
 vibè
 na ki poro na bori de poro e da wa
 dexa kaa zere, we e da tawai ere na poro
 ma na duwe Pei kae wa i maRüRi, we
 na wa ro be a kamo ma de kamo koesö ro goa
 na da kuru au xei, na virû veri rhai, ae merhë
 we na da siur⁴⁰ na kamo, ma sari wi, ma ki⁴¹ goa e
 ae hu na nemè poami na kavo, ma vi bweye
 kui sua⁴² i ma co neru⁴³ vö. toa koè, nemè lu⁴⁴
 ae ka vea, na ma pei jimere, cû uru jèwi
 ma da kuru.*

*Cere de toxara dewine na pa kavu, cere
 da pèri ve u, poara dewi a, we na tovea xe
 göxö, na bori, ae vinye⁴⁵ na bori, ae na
 na do tovea na bori roi nexara vû kamo
 vitara, cere toxara⁴⁶ ro na bori rhai re,
 mi ma boè, e da viravai we ne se
 da wi na pè na ki ma perivea, ae na
 ki bari pè na dexa, na bori auri, mece
 ki oro ö⁴⁷ ze na ki a vi sa koi i
 na dè to toxara na dexa kaaveai ö
 tote o xiö, ma dexa kamo kere e ma de
 xa ku öri ne ö xiö, xei dexa to⁴⁸
 Na uru re na ke wane
 para kaa re ge erewa.*

«Tous ne possèdent pas l'herbe remède de l'interdit du pourtour de la maison, mais seulement ceux qui viennent soigner.

Quand les gardiens du lieu rencontrent le totem dans leur maison

ou leur domaine, ils lui parlent ainsi : «Que fais-tu ici ? Éloigne-toi plus loin de peur que quelqu'un ne te rencontre.»

Ils parlent ainsi au lézard, au gecko, au serpent plature, à toutes les iules, aux vers, quand ils les rencontrent dans leur domaine et aussi dans leur maison, mais cela n'a pas d'importance s'ils les rencontrent dans la brousse ou quelque part ailleurs. Car ils pensent que c'est sans conséquence dans la brousse et que toutes ces choses qui sont de tout temps dans la maison et de tout temps dans le pays, ils les aiment vraiment quand ils les rencontrent sur leur terre ou dans leur maison, mais cela n'a pas d'importance dans la brousse.

Ils ne fuient pas le totem lorsqu'il est sur leur domaine ou à l'intérieur de la maison, mais ils l'écartent doucement. Ils mangent ces animaux quand ils les trouvent au loin ; ils ne mangent pas seulement ceux qu'ils trouvent dans le pays.

Chaque clan a son totem et chacun différent. Il n'y a pas un seul totem pour tous les clans, et quand il y a un totem parmi eux, il n'est pas celui de tous et il est venu par alliance.

Quand il y a beaucoup de totems, ils sont très nombreux et on ne leur fait rien, car on ne sait s'ils sont nombreux ou peu nombreux.

Le serpent plature rend malade, d'abord par les jambes, puis (par) le corps tout entier jusqu'à la tête ; on n'en dort plus, c'est comme avec le lézard.

Mais avec le gecko, l'homme maigrit, rapetisse, sa tête grossit, son visage est douloureux et pâli, il devient fou, arrache son bagayou et ses vêtements, erre ça et là, saute, devient noir comme un œil poché.

Mais pour le ver, il produit des mycoses qui enflent comme des furoncles et on ne dort pas.

Les maîtres du lieu possèdent les herbes, mais ils ne les font pas connaître parce qu'ils en possèdent certaines par rêves, d'autres par transes. D'autres herbes n'apparaissent pas entre les mains de gens en vue, seuls quelques-uns les possèdent, hommes ou femmes

Le totem ne se vend pas parce qu'il n'aurait pas d'effet si on le montrait. Mais si quelqu'un désire en avoir, il appelle au secours pour chasser le mal quand on soigne le malade. Il demeure auprès d'un de ses frères à libre parler, ou de son fils ou d'un parent, ou de quelqu'un qu'il aime de cet endroit. *Telle est la manière de faire au sujet de tes questions.*»

³⁶ Respect du totem dans la maison. On lui parle (ML).

³⁷ Tiens toi loin d'ici (ML).

³⁸ *Jèrhörö*, rencontrer (Leenhardt 1934).

³⁹ *Ja* 2, tout être qui semble un produit de la nature dont il se nourrit ou de l'objet dont il émane: asticots, vers de pourriture et animaux analogues (Leenhardt 1934). *Jaa*, tout être qui semble un produit de la matière dont il se nourrit ou de l'objet dont il émane : vers de pourriture, chenilles, larves (Dico ajië).

⁴⁰ *Siu*, maigrir (ML).

⁴¹ *Ki*, grossir sa tête (sa tête grossit) (ML).

⁴² Il enlève son *osua* (ML). *Kui sua*, se glisser hors de l'étui pénien, dit localement «bagayou».

⁴³ *Co neru*, enlever la jupe de fibres (des jours ordinaires), que ML désigne du nom de «*tapa*», appellation commune à l'époque pour ce qui n'était pas du *tapa*, mais illustrait un glissement sémantique de la langue véhiculaire (introduite par les baleiniers) de la Polynésie (jupe en étoffe d'écorce de mûrier) à la Mélanésie (jupe en fibres de tronc de bananier ou de *bourao*).

⁴⁴ *Lu*, noirci (comme un œil poché) (ML).

⁴⁵ *Vinyè*, possession par l'esprit (ML).

⁴⁶ *Toxara*, être avec. Avoir avec soi, posséder — sans idée de possession permanente (Leenhardt 1934). Absent dans Dico ajië.

⁴⁷ *Oro ö*, sortir (la maladie) (ML).

⁴⁸ Le totem n'entre pas pour posséder, mais l'esprit ou le dieu, oui (ML).

Kanya.

*Kanya i kamo we na da uru ke wa ne
moaro, we na ba to sawi na ne, ere moaro ma
para kamo roi, ae kanya we de merea ka*

ba petova vi na para cikani, na uru pöva
 ma pania, ma yaya, ma morua ma gee.
 Na bori ma ma ma morua ma gee roi
 moaro i pöva, ae na zee ma arii au roi
 moaro i yaya, we na arii au ze pamara e
 na kanya xiö ma pöva i kanya xiö,
 ma ka moa roi kanya xiö, ma poromoa xiö
 ma dee, ma goa è, ma epe xiö, ma sopa
 ma mara xiö, ma ekè ro ka moaro xiö
 ma êbwê ro bweweze xiö, ma e vi arae
 na ki mè, ma e tuwiri i ka vi ne, ma
 epe xiö barö, na de ba virhü neri
 moaro ai pöva i kanya, ma poromoa xiö.
 Oka no ne para ka ari
 roi kanya, we e savearii goa è,
 ma de ma epe xiö, ma sopa xiö
 ma tuwiri goa è, we na arii xei rhö e,
 we na de to xiö, torhu ma na mo sari
 na osari. E bari ba savenexai ere,
 koa ze vi ro de pa ka toi rhö i
 we koa wi yei do pwere no, ma to vide
 we cere de tanexai ere para rhökamo, we
 na de toi pa kavu, arii na goa è, we na
 to i, na uru re na de we ka to xiö barö, na uru
 re na be yuru e, we na toi, okare na
 pè arii xei na pa mara e.
 Ae toi ka moaro, we, na toi na ka sè kê,
 pau kê, okare na toi na rhö e, ma to
 moaro we na to moaro, ma poroe
 barö, ae to bwewese, we na arii barö
 xei para kê pèci rhö re bweweze,

*we e ö o e barö, i peoe pukê ro ka
moaro, e bori tanexai ere para pu
kê re we na toi barö na rhö.*

*E pe arii barö, E pei ka arii ne kanya
ma pöva i kanya, we e tanexai ere koè
we na to curu ka â ne ne, bori okare
na arii xei.*

*Rhö kanya we na ua barö bèöri e,
na ki oso ro dexa neva, ma dexa neva
na do ua e boè na rhö moaro xiö, na kivi
na ka oso ro dexa neva, ma wi ba tovea, ne
poro ro wemoa xiö, ma poromoa xie, ma newe
moa xiö, ae na ki we beaRi na boè a, na boè
we do kau au na kê we bara i meomoa
xiö, xei para kaa ka arii we na we vi
na ka sa moa e, ro poara pa we beaRi ma
pai beaRi, ae ne ze we pei na boè, ma
bori we vi na rhö e moa to poara o xiö, ma para
boè xiö, na da to poara ru na curu mo kê
do wa, ae ne ze ma we toi na ki curu we
beaRi vi, ae dewine barö, we curu de
torhu barö ; we na de pëmi ma na pani ru
rhai pa kere ere rhö re vea na rhö a.*

*Kewa i bori rhö a ro we mai
bori kamo kavu, we cere de to a to para
ne amö ro ka kuru xere, ro moa xere
ae na ki (ici une tâche d'encre) viru roi na kamo na ki zeri
kavu moa, na bori poazeri roi, cere
bori do cero ma barai, ma oro tü rua i,
ae na e na ki virü baze na kavu rhö
cèki pe arii ma samoa e wiri, cekere*

*ma we virü mi na para kamo, kewane re
roi rhai merhë maRüRi.*

*Na do sane na newe moa i bori kamo
pa wi ne rhö re a, we cere è roi para newe,
na bori do mo ma pui na para ne wemoa
na yeri kuru roi.*

«*Kanya*⁴⁹. L'oncle maternel n'agit pas comme (le ferait) le *moaro*, car son nom du *moaro* est toujours là : le *moaro* et les hommes à l'intérieur, mais l'oncle maternel est le signe de la croissance des générations, le père, la tante et la mère, les grands-pères et grands-mères.

Interdits. Le grand-père et la grand-mère sont à l'aise dans le *moaro* du père, mais ils seront lourds et interdits dans le *moaro* de la mère, interdit aussi aux neveux utérins vis-à-vis de l'oncle maternel et du père de ce dernier, des hommes de son *moaro* et du pourtour de sa maison, de son dos à lui et de sa tête et de tout ce qui lui appartient, de son turban et de ses cultures, et du contenu de sa marmite à son autel, des vivres présentés dans son allée, et le contenu de ce qu'il mange, quand il vient. Il en est de même pour le *moaro* du père de l'oncle maternel et partout autour de sa maison.

Voilà les choses interdites à propos de l'oncle maternel, car on dit sacrée sa tête et son dos, et tout ce qu'il prendra, et son turban, et de lui toucher la tête, interdit à cause de l'appartenance qui est en lui. On fait attention au petit enfant et on lui dit de s'éloigner du dos de ceux qui portent en eux l'appartenance, de peur qu'il n'entende pas (l'avertissement) et s'obstine (là où il ne faut pas). Car ils pensent que l'appartenance réside dans les maîtres, d'où l'interdiction de la tête ou elle réside, sachant qu'elle demeure aussi dans le cou, et (que) cette interdiction demeure vis-à-vis de ses neveux utérins.

*Les totems dans les bois, les bois sacrés*⁵⁰. Dans cet autel, est l'emplacement des perches et des grands bois. C'est là où demeure

l'appartenance, à la grande maison du *moaro*, et de nouveau alentour, et dans l'allée, à cause des petites perches marquant la division de l'allée, car on va prendre ces perches à l'autel, et l'on pense : l'appartenance vit aussi dans ces perches.

Interdites aussi les déjections des deuilleurs de l'oncle maternel (décédé) et du père de ce dernier, car on pense que l'esprit de l'appartenance réside aussi en eux.

L'appartenance de l'oncle maternel suit aussi sa sœur, quand elle va se marier dans un autre pays ; ils résident alors ensemble (l'appartenance et elle) dans sa maison, et au bas de sa maison à l'intérieur, mais lorsque cette femme est âgée, la crainte de franchir sa porte est grande, à cause des choses sacrées qui sont établies dans la maison des hommes et des femmes de cet âge. Si la femme meurt⁴¹, son appartenance va auprès de son fils et de sa fille, alors qu'elle n'y était pas quand ils étaient encore jeunes, car elle l'avait apportée autrefois leur mère, venant de ses parents qui résidaient avec cette appartenance.

La façon d'autres appartences est de résider auprès des maîtres, sur leurs nattes à dormir, dans leur maison. Si un homme pénètre en l'absence du maître et qu'il les voit⁴², il sera saisi de crainte et se sauvera vers le haut (de l'allée). Il sera bon que le maître de ces appartences leur parle et les écarte doucement, pour que les autres hommes puissent entrer. C'est la manière pour les lézards, geckos, serpents⁴³.

L'intérieur de la maison de certains est mauvais, car leurs appartences y font des trous⁴⁴, il y a plein de creux et de bosses lorsqu'on y couche.»

⁴⁹ Voir *Rhö*, Leenhardt 1934, p. 259.

⁵⁰ Intertitre de M. Leenhardt.

⁴¹ Venue du totem, quitte la femme morte, va vers fils et fille (ML).

⁴² Ils gardent les cases vides (ML).

⁴³ Le fait de qui fouille dans les cases abandonnées (ML).

⁴⁴ E, faire des trous comme les crabes ou les rats (ML).

COMMENTAIRE :

Alban Bensa et ses élèves répètent à qui mieux mieux que Leenhardt s'est trompé en affirmant que les totems étaient de descendance matrilineaire. C'est là une invention parfaitement malhonnête. Maurice Leenhardt n'a jamais dit cela. Il s'est contenté de reprendre le discours ci-dessus de Bwesou Eurijisi sur les appartenances (*rhö re*) qui suivaient les femmes et celles qui étaient héritées en lignée paternelle.

En ce qui concerne les groupes de descendance qui ne bénéficiaient d'aucune appartenance, Maurice Leenhardt s'est vu confirmer par le chef Mejê Nejê de Neweo que le *kaumè*, le hibou de petite taille n'était pas compté pour les siens comme leur *rhö re*, d'autant qu'il est censé vivre non à proximité de leur habitat, mais dans le massif de calcaire noir karstique qui domine le village catholique de Neajië, appelé *jē*, et qui serait le point d'origine de toute une série de *moaro*, dont celui des Nejê. Le hibou est ainsi le symbole de tous ces gens-là et cela fait beaucoup de monde.

On doit admirer cette recherche de l'auteur canaque, à cette date-là, en vue de décrypter le système qui est le sien et de fournir à Maurice Leenhardt, en réponse à ses questions, des critères clairs de distinction entre les unes et les autres variantes. Pourtant la recherche de classifications tranchées n'aboutit pas entièrement, et Bwesou, en cherchant à élargir son propos au-delà de la haute vallée de Houailou, en arrive à aligner des noms et des appartenances dans les vallées voisines sans que la démonstration soit faite de l'existence d'un système identique en chaque vallée.

L'inventaire ethnographique de ces vallées, réalisé l'une après l'autre et à ce moment-là sans référence aux données de Bwesou qui n'étaient pas disponibles alors (il n'est pas certain que leur possession sur le terrain eut alors été un avantage), a permis d'établir des situations

parallèles beaucoup plus détaillées et diversifiées, plusieurs sous-systèmes étant mis en évidence, autour d'un système principal restreint à la «vallée longue» et fonctionnant d'amont et aval, et d'un autre qui s'étale selon un axe sud-est nord-ouest et qui paraît beaucoup plus vaste. Les règles de fonctionnement dans chaque cas ne sont pas les mêmes.

Le système plus ou moins équilibré — il déborde au sud-est sur Küa et Kwawa et à l'ouest sur la côte de Bourail — des vallées de Houaïlou et de Neawowa présente une fonction liée aux pratiques rituelles de la culture de l'igname autour des rites parallèles construits autour de Ee et Omidaa et de la présence mythique des deux lézards (en réalité geckos) de Boghiu et de Bwaghawé.

Le système qui s'établit dans l'axe de la Grande Terre et que Bwesou ne décrit que partiellement, mais auquel il participe et qu'il justifie constamment, à lire entre les lignes, s'insère dans le jeu des deux réseaux d'identifications partagées qui jouent le long de la Grande Terre et entre la Grande Terre et les îles Loyalty. Il comporte un système de partage de l'environnement à la fois localisé, dans chaque vallée, et dispersé entre Monéo, Ponérihouen, Poindimié sur la côte ouest, Poya et Koné sur les versants occidentaux de la Grande Terre. Il se raccroche à Houaïlou par l'intermédiaire des groupes de descendance rassemblés de force par le système colonial à Nerhéghakwea.

Les groupes de descendance qui ne sauraient mettre en avant une appartenance sont fort peu nombreux dans le cadre de l'inventaire réalisé. Il en est qui disent ici ne plus savoir, et d'autres, portant le même nom, un peu plus loin, qui livrent alors là une information parfaitement pertinente.

La tendance aux chefferies à ne pouvoir se réclamer d'un *rhö re* est compensée par l'existence des branches dispersées, n'étant plus chefs ailleurs, qui parlent alors sans détours. Dans tous les cas, et Bwesou le dit fort bien, les *kavu* ne sont jamais les aînés, mais

représentent une des lignées cadettes de *kamosari*. Le principe est sauf dès que cette lignée de «maîtres» porte un tout autre nom que celui de la branche aînée. Mais lorsque l'écart généalogique semble plus proche et que le même nom est porté par les uns et par les autres, en y ajoutant seulement le qualificatif *gwê è* (tête lui), *gowe* (*gowe mëu* : milieu de l'igname), *sari* (petit), ou *pwêdi* (cadet), l'affirmation est plus malaisée à maintenir.

On aura noté en passant que la transcription du mot a varié chez Bwesou Eurijisi, qui l'écrit tout d'abord *rhë*, puis passe quelques pages plus loin au *rhöö*, ou *rhö*, de manière à le distinguer de *rhë*, l'eau. Il était là linguiste structural avant la lettre. C'est dire que sur ce plan, il se posait déjà spontanément les bonnes questions.

La dernière phrase explique les circonvolutions embarrassées des dernières pages, écrites en rapport avec des questions ici trop générales, concernant le *rhö*, sur lequel il est bien difficile de superposer des règles claires quant à sa multiplicité et sa répartition dans l'espace, et quand à savoir si on le mange ou pas.

En fait cette question, classique encore à l'époque de Marcel Mauss, n'était pas pertinente, le *rhöö* étant toujours une forme fabuleuse différente de l'animal, la plante ou le phénomène atmosphérique courant, et celle-là, évidemment, on n'imaginait même pas de la manger, ce qui aurait été physiquement impossible. Dans l'esprit de celui qui questionne, il se glisse une confusion entre l'espèce animale et végétale bien visible, qui assume une vie physique, ce qui la rend ou non comestible, et l'appartenance symbolique, laquelle ne se rencontrera à l'ouverture d'aucun four. À Paris, on demandait à Maurice Leenhardt de mettre en évidence des règles, des lois et des classifications, dans la tradition de l'École de sociologie française. Le poids de la profession, nationale et internationale, à qui éprouve le besoin, si souvent économique, d'être reconnu, constitue toujours, entre autres parfois moins négatifs, un facteur dirimant.

D'autres textes viennent apporter au fil de la plume de nouvelles précisions.

Cahier 10, page 23.

«Le *moaro* Moarhae, *moaro* serviteur de Newe.

La montagne de Purewesiri, comme une haute case, *moaro* du tremblement de terre. À son pied, un homme de Moarhae sacrifie, qui est serviteur de Newe. Son grand-père avait commencé là un *moaro*, à cause du nombre de *maRüRi* qui s'y trouvaient. De là le totem des Moarhae et Kaunemwa. Kaunemwa est un grand *moaro*, plus grand que Newe, et il a commencé au bord de mer (à la pointe de Kúa près de Boenini). Le *moaro* n'est plus au lieu des *maRüRi*, il est dans la brousse, de l'autre côté, mais les *maRüRi* sont toujours avec lui.

La maladie de ce *rhö* est très grave, elle lie l'homme comme le fait la marmite lorsqu'il guerroie et prend quelque chose (l'entoure de ses anneaux). (ML).»

Cahier 10, page 29.

«On enlève la pierre (pè müu, *pierre à ignames, possédée par chaque famille*) lorsque la tige de l'igname atteint le paquet et on l'en-terre au pied du *ai* (tuteur en bois dur). On jette la paille et les brins de *diro* ; la paille a fini son rôle de sécheresse, car il convient maintenant qu'il pleuve. On déterra la pierre quand on mangera les ignames.

Tout le temps que la pierre est dans le *nevüRü* (le billon), le *rhö e* vient se promener sur le billon, pour que l'igname enfonce, soit grande et longue.

Il y a des *koa ai* sans pierre, ceux-là, on ne les enlève pas.

Quand la tige de l'igname est à mi-hauteur, on lie des feuilles de goudronnier (*kwiRi*) avec des liserons qui poussent près des conduites d'eau, c'est pour amener la pluie.

Chaque lune est qualifiée par le travail *ad hoc*.

Ta yè ka ye toa wi vi na pè mëu (rester à ce qu'il y ait aller dans *pè mëu*): il ne va plus en travers du billon, l'homme qui est *tase*, c'est-à-dire en état de *moano*, ou qui reste chez lui (avec sa femme), de peur qu'ils ne se tiennent en préjudice de l'igname (l'igname ne sera pas droite, elle serait fourchue ou sans consistance). On montera de nouveau sur le billon quand on y aura enfoncé le *koea*. Le *koea* est un paquet composé de feuilles de *diro*, peau de niaouli, lié dans des tiges de bananier *jô* (sauvage) et bananier *wedi bweRe* (voir fiche). Le *koea* est fait par le *moaro* qui habite près de la pierre lézard (ou autre *moaro* et autre *rhö e*) ; un de ces *koea* a touché la pierre, et les autres sont touchés à la course, comme les semences d'ignames, puis dispersés dans toutes les familles en rapport avec cette pierre. On le reçoit et l'enterre dans le billon.

De ce moment, on peut marcher sur le billon. C'est à ce moment que l'on peut aller dans sa maison, c'est-à-dire qu'est levée l'interdiction sexuelle qui séparait les époux depuis le commencement des semaines. C'est le *kasörö dö i kwea*, crier la feuille de *kwea*. Les vieux de Mea vont à cet endroit qu'ils appellent Kasörödöikwea et crient : «C'est le jour où les époux se réunissent ! »

Na tii rua na pa nèè ma saraxè, ancêtres, maîtres du lézard, etc., suit la lignée d'ancêtre (car le prêtre sacrifiant par les paquets est resté dans une petite case cinq jours). Et le *rhö e*, lézard du *kwea*, se promène sur la plantation, pour que les ignames naissent.

Pierre à igname, pierre de bonne forme, on la frotte contre une pierre granuleuse pour lui donner bonne forme, travail analogue à celui de la hache, ils l'enveloppent ensuite dans une peau de niaouli et de la bourre de coco; l'honorent, la prient et lui donnent comme nourriture une igname posée debout contre le bois sacré à l'autel, et mettent la pierre igname dans le panier avec la monnaie de l'autel du *moaro*.»

¹ L'élévation, c'est-à-dire la présentation de l'igname à la hauteur de l'épaule, cela ne se fait pas dans le discours de pilou, et dans les actes d'hospitalité ou de courtoisie jusqu'au moment de la semence des ignames, un homme en rencontre un en train de planter, le planteur en élève une pour offrir à l'autre.

Cahier 10, page 22.

«*Moaro Neja*, sont de Merhadowau où est *neja*, la pierre noire, où une chouette parle la nuit. Quand il y a un mort au matin, on dit : «C'est ce que la chouette a dit cette nuit.» La pensée alla vers elle, totem ?

(Elle n'est pas vrai totem) «ils ne l'ont pas apportée de Merhadowau, mais elle a toujours été à la pierre noire.» Elle en est l'oiseau (ML).»

Un rite à la chouette ?
la tuent-ils ? etc.

Voir légende de la Chouette et du Rat
= lutte des Neja et des KapaRê ? (ML)

Le totem habite le bord de la case, on le craint, etc.

il n'en est rien pour la chouette (ML).

Cahier 10, p. 24.

Le mort.

«On va chercher son *ko*. Le *ko* cherche à revenir dans son habitat, l'ancien vivant, le mort (de là, plus tard on retrouve les tombes). Il vient, grand tremblement de terre, il a forme des bêtes rampantes : lézard, oiseau (*sarè*), rat, qui court et v... (?). On le saisit, plonge avec lui, il devient pierre ayant forme de *rhö re*. L'esprit continue à courir, partie de lui est pétrifiée sous forme de *rhö* ou de partie de *rhö* (pour le mullet, la pierre représente l'estomac du poisson, etc.).

Cette pierre est *pere*.

Mais quand est esprit qui sera pétrifié, il n'en est pas moins vivant dans l'eau : mullet, il est le *pere boria*, la représentation du mort par rapport aux dieux qui dansent de joie de sa venue.

Mais on ne prie pas le *rhö e* mullet, on prie l'esprit du mort, le seul *rhö* que l'on prie est le *hu*.

Ainsi le *ko* et le *rhö* sont solidaires². La transformation du lézard en pierre, ou en poisson, n'a rien de troublant. Le lézard est représentation. La famille du totem mullet les mange, mais (celle) du requin, non. Toutefois, il y a un petit mullet spécial, que certes ils mêlent (?) au totem, et ne touchent pas (ML).

C'est le *moaro sari*, la famille cadette qui a le *rhö* autour de sa case, c'est ce tour qui est interdit. La case des aînés, celle du chef, ne l'est pas (ML).

Les Neporo sont issus d'un aïeul de Bua (un *bweweye* sur la butte d'Oroibao), issu de Neburu ; ils n'avaient pas de *rhö* et ont pris le mullet, laissant aux Neburu le crabe, *rha*, et le *simwi*³ (ML).»

² Mieux que solidaires, pour l'auteur canaque, ils s'identifient l'un à l'autre. En reprenant ce thème à son bénéfice propre, comme une découverte personnelle, Alban Bensa fait preuve de malhonnêteté intellectuelle. L'auteur canaque a la priorité sur lui, ayant écrit un demi-siècle plus tôt, mais il ne peut plus se défendre. Bensa en profite. La traduction de *ko* par «esprit» est une habitude du moment, en particulier chez les auteurs anglo-saxons. Elle présente l'inconvénient de l'imprécision. Un autre texte de Bwesou Eurijisi, cité dans Leenhardt 1930, montre que le *ko* apparaît comme le dernier souffle du mort, visible sous la forme d'un insecte volant saisi au sortir de la bouche du nouveau défunt, enfermé dans le poing fermé et aussitôt échangé au fond de la rivière pour une pierre en laquelle il est censé s'être transformé, pierre qui devient pierre *panyao*.

³ *Simwi*, bête merveilleuse dans les mares, tantôt tête d'anguille et corps formé par une . . . , tantôt tronçon de l'anguille (flottant dans l'eau et nageant ainsi, etc.). On en voyait beaucoup autrefois. Certains aujourd'hui savent les voir. (ML).

Cahier 10, page 29 et 30.

«Ils prient le *hu*, ce serait le seul totem prié. À l'autel, ils piquent sur du bois du *sowê*. Omesa lui sacrifie à Gondé.

Ce *bao bwiri* se manifeste par les bruits de la nature, quand l'homme entend bruit d'éboulement qu'il ne voit ni ne trouve, chocs de pierres, etc., bataille de rochers.

Le masque néo-calédonien pose de multiples interrogations, dont la première est qu'il n'existe pas dans le sud de la Grande Terre, et que ses rares apparitions aux îles Loyalty sont fugaces, sous des formes peu évoluées utilisant des matériaux végétaux. Le masque classique de la Grande Terre, celui qui est le plus représenté dans les collections de musées (il n'en existe que deux au Musée de Nouméa), est constitué par les cheveux et les poils de la barbe des deuilieurs, coupés à la fin de leur cycle d'interdit, accrochés sur une structure de vannerie et d'étoffe d'écorce de racine aérienne de banian. À chaque mort d'un chef dans une génération nouvelle, les poils et les cheveux des nouveaux deuilieurs y seront ajoutés. Des feuilles sèches de bananier sont pliées à l'intérieur, afin de bourrer pour que cette structure repose sur le haut de la tête du porteur, et que les yeux de ce dernier soient à la hauteur des deux dents cassées à cet effet de la bouche du masque (la technique du dessin de ces dents est une indication de l'ancienneté du masque, puisqu'on peut y reconnaître l'empreinte éventuelle d'un outil métallique). Le filet attaché au bas de la structure permet de fixer à chaque nœud un paquet de plumes noires de notou, ce qui constitue ainsi la cotte de plumes cachant le bas du corps du porteur, mais jamais ses pieds, reconnaissables par tout un chacun. Le masque lui-même est sculpté dans du bois tendre, contrairement aux sculptures de la demeure faites d'un bois considéré comme imputrescible, le houpu.

Ce masque ne ressemble à rien de ce qui existe ailleurs dans la région. Penser à une introduction venue du reste de la Mélanésie, où les masques sont si nombreux et de formes si variées, ne permet pas de rendre compte de cette configuration si particulière. Son lien fonctionnel avec les rites de commémoration mortuaire, qui livrent à la fois à la société vivante rassemblée un mort divinisé et des adolescents dont on vient d'inciser le prépuce, permet par contre de comprendre les raisons d'un objet spécifique.

Le masque n'est pas seulement cela, c'est-à-dire un moyen de cacher le visage d'un homme, c'est aussi, comme la hache-ostensoir, une construction intellectuelle faite de symboles entremêlés. Ils ont trait à la vie : les poils et les cheveux, parce qu'ils sont ce qui continue à pousser après la mort ; le filet qui ramène les poissons, nourriture qui permet la vie ; le bois mou et tendre du visage sculpté ; les plumes du notou, considéré comme le symbole de la vie dans le fond de sa forêt. Ils ont trait aussi à la mort : les poils et les cheveux que les deuilieurs ont laissé pousser pendant le temps imparti ; les nœuds du filet (le nœud serré est toujours signe de mort) ; le filet lui-même en ce qu'il est la mort des poissons ; le charbon de la noix de bancoul grillée au feu, qui couvre le visage du masque, de même qu'on l'a posé sur celui du mort lui-même. Vient chapeauter tout cela le colorant végétal rouge posé sur les yeux et les lèvres du masque. Ce rouge est considéré comme étant le «sang de Gomawe», c'est-à-dire le sang de l'hémorragie inextinguible envoyée par le dieu, par sanction pour avoir oublié de mettre à son autel l'offrande que l'on devait. Gomawe, dont le masque serait ainsi l'image anonyme, est le dieu de la mort et celui de la vie à la fois, d'où l'ambiguïté du système de représentation symbolique. Sortant de l'eau sous forme humaine, Gomawe est *revêtu* du masque.



Masque du style de la vallée de Houaïlou, comme Bwesou Eurijisi aurait pu en sculpter. Ce style est marqué par les narines éversées et les yeux pédonculés. Il se poursuit vers le nord, au-delà de Monéo et Néavin, dans les vallées de Ponérihouen et Tchamba. M. H. 09.
19. 6, Photo et cliché Musée de l'Homme.

La chenille poilue est appelée *hu*, est considérée comme la représentation de... ? ? On ne l'écrase pas, on ne lui nuit pas, car elle contient l'esprit *ko* des antécédents. Elle a la coutume d'aller droit devant elle, on ne s'alarme pas qu'elle passe à droite ou à gauche, on lui demande de s'en aller. *Gè mi na ka wa ye* ? On le lui dit même au pluriel, parce qu'ils pensent que c'est *vana* (ensemble d'hommes nombreux), d'où il est défendu de franchir par-dessus elle, celui qui le fera deviendra fou.

La folie, *vinye*, ressemble à la grande ivresse, force décuplée et inconscience de même. Cela vous prend au crépuscule. Makete possède de la médecine contre le *vinye*, car elle est de ce totem maternel. C'est le *moaro* qui sait. *Ka vene sowê*, rend doux le *sowê* amer (le faire cuire).

(Totem pour cultures. Beaucoup le sont, comme si le mystère de la culture était la plus grande affaire, avant celui de sa propre existence, et le retour sur soi pour l'expliquer et l'assurer). (ML)

On sacrifie et prie au requin. On ne le tue ni ne le mange. Il est un parent.

Moaveyö père de Yano Yoane, *moaro* Pwarawi, fut battu par les Maré à Poro, question de femmes et jeté à la mer. Nageant, les Maré gardaient le rivage. Il piqua sur le récif, un petit pâté dans la baie. Un requin vint se faufiler entre ses jambes et l'emporta à califourchon jusqu'à la pointe de Tuwa, au-delà des Marés. Seules ses cuisses étaient un peu meurtries par la rugosité de la peau du requin.

Mwaveyö raconte l'histoire et nul n'en doute. C'est le totem des Pwarawi. Il est catholique.

Mais son frère a été dévoré par un autre requin, parce qu'il avait pris un régime de bananes, d'une sorte de bananier tabou au *moaro* Pwarawi, dont le totem est le requin.

Aussi, plongeant, il vit un requin fondant sur lui. Il remonte, s'accroche à la traverse du balancier de la pirogue. Le poisson le frappe,

une très grande partie de la poitrine lui est arrachée, tandis que sa femme, avec la gaffe, frappe le requin. Elle hissa son mari et la cause de sa mort fut l'infraction au bananier.



D'une photographie de M. Mathieu, in : Leenhardt, M., *La Grande Terre*, p. 32. «La pirogue est celle à voile à pointes, photographiée dans *La Grande Terre*, et qui emmena Kapea à Ouvéa. Elle est en faux tamanou). (ML).»

MYTHES ET RITES

Virheno quand le récit est constamment émaillé de merveilleux, *vini-mo* quand il tend à prendre la forme d'une chronique, théoriquement dépourvue de merveilleux ou presque, quoique pas toujours, mais offrant des généalogies dont les premières générations apparaissent plus symboliques que réelles, ce que nous appelons «mythes» par commodité est constitué de corpus de textes, courts ou longs, très courts mêmes ou très longs parfois, dont la clé se découvre dans le choix des noms de personnes, de lignées et de lieux-dits cités. La trame des récits renvoie par contre à des thèmes fréquemment répétés, dans une région de la Grande Terre, dans l'archipel en son entier, dans une fraction de ce dernier, ou même dans une part de la Mélanésie allant au-delà des frontières politiques actuelles. D'une façon ou d'une autre, ces textes suivent les formes prises par la société traditionnelle du moment (si elle doit être retenue, la notion de tradition ne saurait être que dialectique et évolutive). Mais ils en offrent une vision idéalisée.

La société véritable est infiniment plus complexe. Ce qui est fondamental est le lien constant entre les noms de lignées et des séries de noms de points situés dans l'espace, ce lien établi dans le récit valant, à chaque fois, revendication foncière et de statut social, actuelle ou potentielle. Il s'ensuit, de ce fait, depuis bien avant les blancs, des stratégies tortueuses, visant en particulier à voler des noms, pour voler de la terre. Des exemples patents se sont glissés au vu de tous lors de la mise sur pied de l'état-civil actuel, mais personne n'a rien dit du fait de l'interdit de laisser comprendre aux blancs ce qui se passait : la remise en ordre de la tradition sociale par les

Canaques transformant l'état-civil en instrument futur de sa revendication foncière.

La plupart des *virheno* donnés par Bwesou Eurijisi ont été publiés par Maurice Leenhardt dans ses *Documents néo-calédoniens*. On en trouvera la liste en Addenda. Nous examinerons ici deux inédits, plus difficiles certainement à commenter que les autres.

La hache-ostensoir et la pluie

Dans la perspective du mythe «vivant», qui est celle de Maurice Leenhardt, et qu'il avait reçu de ses interminables séances de discussion avec Bwesou Eurijisi, nous pouvons retenir la catégorie du mythe «agi», c'est-à-dire pour une grande part les rites pratiqués par les individus ordinaires, ou les prêtres plus particulièrement chargés de maintenir tel aspect de la relation avec le monde des morts et des dieux. Ces rites sont aujourd'hui mieux connus qu'ils ne l'étaient, tant il s'est révélé tout aussi facile, ou tout aussi difficile, de recueillir des textes les décrivant dans le détail, que les mythes eux-mêmes qui les sous-tendaient. Nous disposons de centaines de descriptions permettant comparaison et analyse. Ceux donnés par Bwesou Eurijisi, et qui concernent la maîtrise de la pluie, s'insèrent de manière évidente dans une vision cosmogonique, qui n'aurait pas eu la même clarté dans un *virheno*.

On notera que ces descriptions apportent une information qui n'aurait pu être obtenue dans le corps des textes de *virheno* recueillis à cette époque. Ils viennent les compléter de façon marquante. Ils nous manqueraient si nous ne les avions pas reçus de notre auteur.

La hache-ostensoir, *gi o kono*, joue un rôle essentiel dans les ritues dont l'énoncé va suivre. La lame de la hache-ostensoir n'est pas aiguisée, comme il est affirmé bien à tort par Kaufmann 1994, mais amincie de façon à devenir translucide tout autour, ce qui fait partie de l'esthétique de la pièce,

lorsqu'elle est brandie en public, en fin d'après-midi, au moment où les rayons du soleil sont presque à l'horizontale. Sa forme est ainsi liée à l'image du soleil arrêtée par le disque, lequel se substitue en quelque sorte à lui, ce qui peut être en relation avec la comparaison poétique du chef avec le soleil, mais surtout avec ce pourquoi nous sommes aujourd'hui mieux informés, l'utilisation de la hache-ostensoir pour obtenir le contraire du soleil, c'est-à-dire la pluie. Les Tea Bwahnu, nombreux dans le nord de l'île, sont ceux qui se tiennent «au-dessus du cocotier», ce qui est une référence au soleil. Ils sont chefs en un petit nombre de points, et pas du tout chefs ailleurs. Le lien entre le chef, ou un non chef, et le soleil, est ici poétique, pas fonctionnel. Le symbolisme de la hache-ostensoir est plus cohérent, en ce qu'elle est verte, *kono*, couleur de la «vie», et non *mii*, couleur de la rutilance, mais aussi de la sécheresse et de la destruction envoyée à autrui.

La hache-ostensoir est de signification ambiguë. Elle est constituée d'éléments à symbolisme féminin (les fibres de l'enveloppe de la noix de coco, les fibres végétales et les poils pris au bas-ventre de la chauve-souris frugivore dite roussette (anglais : *flying-fox*) mêlés ensemble dans le «poil de roussette» — la chauve-souris en position de repos est présentée comme l'image du sexe féminin — les petites conques servant de sonnailles, la demi-coque de noix de coco en bas de l'emplacement de la poignée, l'étoffe fine d'écorce battue de mûrier à papier qui entoure le manche, le disque de serpentine verte, dite de la «couleur de la vie», *kono*), ou éléments à symbolisme masculin mélangés (le manche en bois imputrescible, la tête humaine sculptée en haut du manche et représentant le dieu *URupwe*). Tous ces éléments peuvent aussi pour partie être catégorisés comme éléments à symbolisme féminin travaillés par les hommes (le martelage, le polissage et le montage du disque de pierre, le travail de fabrication du poil de roussette) ou éléments à symbolisme féminin, fabriqués par les femmes et utilisés par les hommes qui assurent le montage de l'ensemble (l'*awa*, étoffe d'écorce battue).

Les cas d'objets relevant d'un tel symbolisme ambigu sont

nombreux: le battoir à tapa est en bois dur, sec et masculin, et fabriqué par les hommes, mais utilisé par les femmes, soit pour battre le tapa, élément féminin, soit pour planter les taros dans la boue des terrasses irriguées, geste agricole tout aussi féminin. De même les actes de la vie agraire mêlent-ils constamment les gestes techniques et les symboles masculins et féminins, ce qui explique la difficulté de vie des rares célibataires (signalée parallèlement chez les Abelam par Margaret Mead), et aussi la représentation du couple des deux côtés de la grande maison ronde, soit par les chambranles, soit par les représentations de personnages en pied, homme et femme, plantés dans le sol à l'extérieur de la case, de chaque côté de la porte, la femme à gauche et l'homme à droite en sortant de la maison (ces couples se rencontrent dans le nord de l'île, et jamais dans le sud comme le dit Kaufmann). Le sexe des *jovo* est marqué par l'orientation, verticale pour l'homme, horizontale pour la femme, de l'axe des chevrons emboités en relief qui représentent, au-dessus des pommettes du visage, l'image du peigne en aiguilles de bois de tronc de fougère arborescente, tenues ensemble par une surliure. La sculpture est le reflet indirect de la vision qu'ont les Canaques de leur vie quotidienne, fondée sur le couple, sans l'existence duquel la culture de l'igname, aussi bien que celle du taro, deviendrait théoriquement impossible.

Cette hache-ostensoir est un objet techniquement inutile : tout geste brutal mettrait le montage en danger. C'est une construction intellectuelle, un objet abstrait, qui est donné (par le père du mari) et reçu (par la famille de l'épouse), aux seuls mariages des fils et des filles premiers-nés de chefferies.

Il existe un gisement à l'île Ouen, donnant la pierre verte, et au moins un autre dans la haute vallée de Houailou, à Gondé, donnant une pierre à veines bleutées (l'épithète *kono* couvre à la fois le vert et le bleu : cf. Leenhardt 1932, Peoroi Rhai, *Le chant de la pierre*, p. 325). Les échanges se font en suivant les chemins habituels aux échanges matrimoniaux, uniquement au niveau des chefferies, ou de ce qu'on désigne couramment

de ce nom dans le reste de la Mélanésie (pas les chefferies officielles d'aujourd'hui, bien sûr). Les autres mariages n'échangent que de la monnaie de perles de coquillages, et des jupes de femmes, en plus de quantités considérables de nourriture.

Dans la vallée moyenne de Houailou, la hache-ostensoir est utilisée pour aller frapper symboliquement le soleil, sur un col, au petit matin, afin de provoquer la pluie (Leenhardt 1930, p. 121-125 ; Bwesou Eurijisi, *Cahier n° 9*, p. 8). Elle n'est jamais utilisée par rapport à quoi que ce soit pour des cadavres, ce qui est une invention de blanc (Priday 1944) — il n'y a jamais eu de cannibalisme démontrable en Nouvelle-Calédonie, pas plus d'ailleurs qu'au Vanuatu, malgré tout ce qui a pu être écrit (on ne constate que des accusations et jamais la moindre preuve matérielle). Les seuls témoignages historiques vérifiables ont trait à la manducation partielle du cœur d'un ennemi en période de guerre, par le seul leader au combat (celui dit par les blancs et à tort «chef de guerre»), dont on a eu un exemple à Pukepay (ou Pwepaek), dans la très haute rivière de Fwaténaoué, fin 1917, de la part du chef Kafeat Cidopwaan ma Juat, mangeant le cœur d'un marin tahitien et celui d'un jeune canaque qui avait voulu déserter l'insurrection (au cours de la guerre du Cambodge, on a vu les soldats khmers manger le foie des ennemis tués).

Les allusions, dans les cahiers de Bwesou à ce cannibalisme affirmé comme étant consubstantiel à la vie de la société canaque, toujours par des témoins extérieurs, qui n'en ont jamais rien vu par eux-mêmes, sont rares et paraissent n'avoir trait qu'à des cas d'utilisation d'un fragment du corps humain pour un *ê pwaero*, une prière parlée au-dessus de la vapeur de la marmite.

Les récits de ce coup donné au soleil (Leenhardt 1937, p. 68), ou à l'eau dans une autre technique rituelle, par la même hache-ostensoir dans les deux cas, dite *o ne nedaa*, sont les seules informations que nous possédions, de cette précision et de cette qualité, concernant la hache-ostensoir. À ce titre ils répondent à bien des interrogations concernant l'origine et la fonction

rituelle possibles d'un objet conceptuel confectionné pour des raisons symboliques, à usage symbolique et pas du tout fait pour résister à des tensions physiques. Nous devons bien sûr ces données à Bwesou Eurijisi :

Bwesou Eurijisi, *Cahier 1*, p. 8, note marginale de la main de Maurice Leenhardt, traduisant l'auteur canaque :

«À l'aube, l'homme est sur la montagne, à attendre le soleil. Dès qu'il apparaît, il fait le geste de le frapper, pour l'empêcher de monter de la mer. Même opération si les gens sont de la côte. Pour tuer le soleil, pour que son visage ne soit pas clair, *cèki cowi na dexa mexa, cèki cowi na nedaa.*»

Bwesou Eurijisi, *Cahier n° 8*, traduction Maurice Leenhardt, p. 6-9 :

«Les faiseurs de pluie se lèvent tous les matins avant le jour pour chercher le jour dans l'eau, dans les forêts, dans les montagnes, au bord de mer, dans les lacs ou mares de la forêt, ou dans quelques rivières. Ils vont auprès des pierres posées dans l'eau, ou dans des mares ou dans des trous d'eau, pour y glisser des paquets efficaces ou y planter des bois avec du liseron (*meamoru*) autour. Les pierres que les ancêtres appelaient solide pluie, solide vent (*solide, pè, objet*), tonnerres, pierres nuages, sont apparues en rêve, ou révélées par un oiseau ou une anguille qui pourchassée se faufile sous une pierre et est absorbée par elle (*c'est-à-dire qu'ayant disparue on ne sait où, le Canaque pense que la pierre a absorbé l'anguille, qu'anguille et pierre ne sont qu'une, et il prend la pierre*).

Interdit de manger avant qu'ils ne soient arrivés au lieu où ils veulent faire la pluie. De même ils marchent à demi prosternés dans la montagne où ils vont attacher le liseron *meamoru* (*marche comme à la guerre pour ne pas être vus des hauteurs sur la montagne*). Ils agissent de même pour les pierres: pluie, tonnerre, dans les marais, *nepèrhè*, les ravins et les rivières. Ils agissent ainsi de peur que ne se sauve le dieu de la pluie qui est dans la pierre, l'eau ou la montagne, et le jour qu'ils cherchent à tirer, enlever, ne

pourrait plus l'être par eux. À chaque paquet efficace *bore*, ils préparent une monnaie de perles de coquillages qu'ils enferment dedans. Le paquet a une. . . : la monnaie (*pere miö* ; *pere* : coquillage Conus, *pere siü, pere ne â*) enveloppée dans du liseron, feuilles de *doro*, feuilles de *pororo* et de *diro*.

Le maître de pluie qui fait les sacrifices, qui marche à leur tête quand ils vont à la recherche du jour, il les dirige.

Il porte devant eux la «massue du jour» (*o ne nedaa, le dessin de Bwesou montre clairement qu'il s'agit d'une hache-ostensoir*), et porte un casque de plumes, formé par un filet où sont fixées des plumes de queue d'oiseau (*weredii*, ou *neweredii*) gardées dans les maisons pour être couvertes de suie, à la massue il a attaché du liseron et il en porte en bandoulière. Ils arrivent à l'endroit où ils déposeront (*sö*) les paquets et les placent les uns après les autres (*rhè beri*) à l'intérieur d'une cavité dans des trous de rochers ou de terre au bord de l'eau. Le maître du jour parle, lui qui est à leur tête, il dit :

«Monnaie pour vous, ensemble des pères, ensemble des grands-pères, qui êtes dans cette étendue d'eau et cette montagne pour que vous posiez vos pieds en bas sur ces paquets et que vous uriniez^z sur la surface des feuilles de taros, et étendiez l'allégresse (*siü uxo*) sur les feuilles de cocotiers et d'araucaria et sur le *koema* (*planté devant les moaro, il y en a chez Bwesou*) et le *juê*.»

Alors tous les chercheurs du jour répondent en criant le *rhia*, reprennent les paquets et sautent dans l'eau, plongent avec et les glissent dans les trous de rocher où les vieux les mettaient autrefois, et dans quelques pierres appelées pierre pluie, pierre tonnerre, pierre brouillard, alors le maître du jour de faire frapper l'eau avec sa hache-ostensoir (*gi o kono*), les hommes avec lui la battent (*l'eau*), la jettent sur lui avec leurs mains, la pétrissent pour que l'eau soit surprise, et alors il pleut. Dans les montagnes, forêts et hautes montagnes, ils parlent seulement (*prient*)

Quand ils ont achevé leur bain, le tonnerre et les nuages leur pluvent

dessus, il en est ainsi quand le jour à chercher a été dans leurs moyens (*na ki pè re*), mais quelquefois le jour n'est pas à leur force, ils sont trop heureux lorsqu'ils trouvent la pluie.

Ils s'en reviennent et le chef de leur marche lie quelques herbes sur des bois pour lever le tabou des nuages et qu'ils puissent aller manger, ceux qui étaient restés à la maison n'ont pas mangé non plus, ils mangeront quand ils sauront que les autres sont revenus de faire la pluie.

Quand la pluie et la crue sont là, ils dansent en foulant la pluie jusqu'au pays de l'homme qui a donné le taro pour demander la pluie, et ils jettent chez lui, dans sa cour, ou à un emplacement où l'on se tient, des cannes à sucre avec leurs feuilles et leur extrémité, des taros entiers avec leurs feuilles, dans leurs maisons.

Et les hommes du pays bénissent les faiseurs de pluie et entassent pour eux un tas de bananes, cannes à sucre, taros, noix de cocos, mais pas d'ignames, ce qui est interdit. C'est le remerciement pour la pluie.»

Note

¹ Uriniez : car ils demandent la pluie et elle est considérée comme l'urine des dieux. Voir Canala, Houailou, usage des vieilles femmes du côté maternel pour la naissance ou le repas de naissance (*visaxo*), qui montent sur le toit pendant un *jedo*, écartant les pailles, s'asseyent et urinent pour que cela tombe dans la case. La mère de Ponga le fit à Neshakoia à la naissance de Goget de Hwango ; les hommes réfugiés dans la case, par les femmes de Warai, maternelles qui, en *jude*, les bousculaient et prenaient tout, furent chassés par cette pluie de la femme. Dans l'exaltation du neveu issu d'elles, les maternelles écartent ou relèvent leur courte jupe pour montrer la gloire de l'orifice par lequel le nouveau venu est entré au monde. Il n'y avait là ni honte, ni vanité (*na seri ko ma pa to*). Dans la danse *vi koi*, les femmes étaient ainsi leur tapa, et laissent voir tout ce qu'elles peuvent de leur bassin, sans pensée lascive, mais exaltent ce qui est cause de leur gloire maternelle (du côté maternel : *tövo*). Dexasa, mère de Peina, à la naissance du premier fils de Mindia (Mejè), comme les femmes de Neshakoia vinrent au *jana* (plaine de Do Neva), et battaient les femmes de Neweo; Dexasa, pour montrer sa joie, car elle était *tövo* (Parawi), dansa et enleva un instant son tapa dans le même sens. Vénus, Astarté, Génitrix. Il n'y aurait donc pas lascivité dans ces représentations où l'on veut en voir aujourd'hui.(ML).

N. B. Ce rite est ainsi lié à la hache-ostensoir. Ce n'est pourtant pas la seule pièce,

à la fois d'importance symbolique et qui pouvait être vouée à pareille utilisation rituelle, par ailleurs échangée à l'occasion des mariages de fils ou de fille premiers-nés de chefferie. On connaît, peut-être de la région de Canala, une hache — lame polie fixée dans le plan du manche — aux surliures fines en cordelette de fibres de bourre de noix de coco, et une herminette — lame polie fixée transversalement au plan du manche — peut-être d'ailleurs sur la Grande Terre, on ne sait précisément, au manche à deux corps tenus ensemble par une ligature. Ces pièces, recueillies à date ancienne, n'ont pas intéressé du fait de la persuasion générale que tout tournait autour de la hache-ostensoir (malgré le nombre de celles de valeur médiocre contenues dans les collections de musées). Maurice Leenhardt, et à travers lui Bwesou Eurijisi, sont responsables de cette opinion, du fait de la cohérence des informations proposées, venant nourrir la version propre au «réseau d'identité partagée» Xetriwaan, qui contrôlait le cycle de la hache-ostensoir, par l'intermédiaire de la chefferie Ketiware de l'île des Pins, laquelle faisait assurer chez elle le montage des disques de serpentine verte travaillée à l'île Ouen (Lambert 1900, Guiart 1964).

Le mélange constant du rite discret, du rite cérémoniel et de la justification par le mythe, fournit une des structures apparentes de la société canaque, apparente en sorte qu'elle est mise en scène ouvertement, mais ne correspond qu'à une part de la réalité des comportements des individus, ceux qu'ils choisissent d'inscrire dans ce cadre, aux jours fixés pour cela par la tradition orale. De tels textes ont pour fonction de définir le statut des lignées en cause, les unes par rapport aux autres, dans l'absolu (l'absolu canaque), ou dans la relativité de l'histoire pré-européenne et de l'histoire coloniale.

«Les dons d'ignames», *Cahier n° 1* des réponses au questionnaire.

Traduction due à Raymond Lenhardt, relue pour le détail ethnographique par Jean Guiart (la correspondance des lignes du cahier est respectée). Ce texte n'a pratiquement pas reçu de commentaires écrits de la main de Maurice Leenhardt. Il semble appartenir à l'époque où la connaissance de ce dernier était encore hésitante. L'information de ce texte a d'ailleurs été reprise et complétée dans d'autres cahiers (Cahier 1, No ne boë I ; Cahier 4 bis, Cahier 9). Les informations contenues dans ce texte se retrouvent pour la plus grande part dans Leenhardt 1930. Ce texte a été relu par Delin Wema.

«Tous ces *moaro* ont certes des *kavu*¹
et des chefs qui vont avec, d'où de nombreux présents spontanés²,
qui correspondent (à *cette situation*), en paiement de la parole³ pour exalter
les chefs nombreux, (*présents*) que font les hommes,
serviteurs et autres cadets, au (*temps*) de manger les ignames
par ceux (*qui les mangent*) en premier, et par ceux qui mangeront
après, car il y ceux qui mangent, et ceux qui
donneront (*des ignames*) ensuite. Là est la parole (*règle*) du *moaro*.
Il existe aussi des présents pour annoncer
que les perches du *bwê* ont été plantées⁴, on apporte alors
une grande igname et du poisson, du taro aussi, etc.
Il existe aussi le (*présent d'ignames*) donné aux *moaro* éloignés
par (*le moyen de*) la perche du *bwê*, en souvenir de leur fuite (*passée*)
de leur pays et dire l'alliance de (*le soutien à*) ceux qui ont été battus,
dont l'habitat a été incendié. Ils témoignent par cette igname
à la perche du *bwê*, de ce qu'ils pensent à autre chose
au bénéfice des maîtres du *bwê*⁵. Ils ornent
une grande igname avec de l'étoffe d'écorce et y attachent la liane (*mea-*
moru), pour rappeler une semblable parole et disent :
«Cette igname que vous avez mangée autrefois, et cette étoffe d'écorce
cet ensemble de vie⁶,
les feuilles de cette liane, interdit de cet homme.» Une igname semblable
dans les fêtes et cérémonies à Bourail, Ni, Bwiru,
à la même perche du *bwê* des Mèsikweo
et Bweowe, pour rappeler comment avait été détournée la parole
dans le pays de Nii et Kikwé et Bwiru et Azarhö,
lors de la guerre de 1878 survenue alors, on a tourné Nii en Nedi.
Les Français voulaient attaquer Nii à ce moment,
les pays en guerre étaient recherchés sur la carte par le Comoidan pour les
frapper.
Un vieux de Mèsikweo, Pienô Unasi

Euribwa (*de Nédivin*), pense et dit à Pepe Bweowe Gwê è, qui parlait à tout le monde : «Tu iras dire au Comoidan que ce n'est pas le pays de Nii, mais celui de Nedi.» Une fois cela dit par l'autre, le Comoidan demanda : «Mais où est-ce ? » Il dit (*désigna sur la carte*) le bord de mer. Alors ils laisseront Nii de côté. Voilà l'igname pour rappeler cette parole-là.

Il y avait d'autres (*ignames*) pour la fuite des hommes de leur pays. On les a rappelés et reçus dans quelques (*autres*) pays, ils pensent alors à déterrer (*une igname*), la part du maître du pays, et de ses gens, qui les avait reçus (*alors*). L'igname est pour remercier d'avoir vécu

auprès d'eux pendant les jours où on les chassait de leur pays.

«Voici le présent pour (*célébrer*) notre repos ici», présent que donne le *moaro Sari*, de chez Asawa à Bâ, en part au *moaro Mèsikweo Eurijisi*, à Dao, pour rappeler ce qui s'est passé ainsi. Il existe aussi les ignames pour rappeler les hommes qui sont allés soutenir le pays attaqué, et qui sera le salut des gens dont le pays vit encore de ce fait.

Une autre igname est déterrée par le *moaro Ciboy* à Gondé comme part (*de nourriture*) du *moaro Tövësü* à Bwea, Nerhëghakwea, pour remercier le chef des Tövësü, nommé Karhe, qui attaquera les hommes de Neoy à Poya, de façon à protéger la maison Webe à Gondé, pays du (*chef*) Baptiste⁹.

Une autre igname est déterrée, au titre de part (*de nourriture*) du maître de la pluie et du soleil (*kavu karê ma kwa*), pour le remercier de ce qu'il a fait au bénéfice des cultures d'ignames et de taros, car au jour de retirer et d'envelopper les ignames, il a retenu le soleil pour qu'il chauffe les ignames, et au temps de la culture du taro, il a fait pleuvoir pour humidifier les taros, et l'on remercie le *moaro* qui fait cela aux ignames et aux taros.

C'est le *moaro* Euribwa qui remerciera le *moaro* Tövësü à Bwewa, Nerhëghakwea.

C'est là la façon de certains, et ce n'est pas la manière d'autres (*moaro*).

3

Les *moaro* ont des hommes pour fixer l'approche de la lune de mars et d'avril pour fixer (*le jour*) de manger les ignames ils vont dire aux maîtres de l'eau, pour qu'ils frappent et enfoncent dans l'eau, qu'ils déterrent les ignames et les grillent au feu, les prennent et vont plonger au bord de mer, pour les enfoncer dans un récif, comme l'ont commencé leurs ancêtres. Voilà ce qu'ils font avant de griller en secret les ignames, ils appellent alors les hommes pour qu'ils viennent danser le *so* (*danse en rond*), On grille l'igname au cours d'une période de cinq jours, la danse est celle d'hiver, la danse des palétuviers, commencée le soir pour aller jusqu'au matin. Ils distribuent alors (*allant*) par les vallées, les ignames grillées, pour qu'elles descendent et suivent le pays (*d'aval en amont*), selon la parole (*dite*) : «*Wewe, wewe* , voici les ignames grillées, parts de . . . ». Ils diront les noms des ancêtres des *moaro*, ils pensent ainsi que la terre sera chauffée et que l'igname poussera bien. Le *kavu* qui fait cela est du *moaro* Nerhon, ses serviteurs agissent aussi ainsi, ainsi que la branche Pwedi du *moaro* Nejé. Il y a ce que les gens de l'intérieur de la vallée arrangeant avant de manger en secret les ignames, car ils attendent l'apparition de mars, avant de regarder les ignames dans la terre, quand on n'en a pas encore vu entière, un tubercule d'igname, puisqu'il est interdit à ces hommes de voir une igname¹⁰, ils ont avant un travail pour aller porter

des feuilles d'arbres dans les pays et en remettre à chaque *moaro* un paquet pour qu'ils les partagent entre eux séparément.

Il n'y a pas là de femme, mais les hommes seulement, les paquets de feuilles,

leur nom est *dökwea*, les feuilles s'appellent *doro*, qui apportent une vertu aux pierres sur lesquelles on les frotte,

car elle est là la pierre igname et la pierre lézard, pour que soit grande et longue l'igname¹¹. Ils mangent d'abord un morceau,

petit morceau d'igname, manger pour que soit bonne (*la récolte*) d'ignames, Ils mangeront tous ensemble en avril,

(C'est) ce que font les *moaro* de BweaRê et Wema à Boréaré.

Tous les hommes mangent ensemble les ignames

au jour de *maido*¹², mangent une vraie igname (*mais*) ancienne

alors les hommes en état d'interdit du fait de la grossesse avancée de leur femme,

doivent attendre encore et se cacher.

De même les femmes, enceintes ou pas. Ils mangent d'abord une petite quantité, les hommes.

Le nom de manger entièrement ensuite les ignames est *we miëu le*¹³ et *nesi*. Les *we miëu*

ne sèchent pas vite (*sur pied*). Le *soa* planté et qui vit

dans la brousse, dans les terrains secs¹⁴, qui est frappé¹⁵ et que présentent les *moaro* à la perche de l'autel¹⁶

du *moaro* de l'igname nouvelle

et des vraies ignames. Le *kavu* qui fait cela est le *moaro*

Bwerhëghau à Ee, Gondé et le *moaro* Nei

à Nerhëghakwea et Bwenavo. Certains font mal ce travail,

quelques *moaro*, quelques personnes, hommes et femmes, qui sont de la parenté utérine, mais pas vraiment *kavu*.

Des *moaro*, on raconte que certains se sont formés dans le tronc des arbres creux, d'autres sont issus de l'eau, d'autres de bois durs, d'autres d'arbres précis.

Ces choses sont ainsi, que dira celui qui écrit ici :

Wano, s'est formé dans un arbre creux, il habitait à Poo, celui issu de l'eau est nommé Nerhëi, qui réside à Nékiriai, Poya ; celui qui s'est formé dans le bois dur porte le nom de *moaro Ooa*. Nous allons suivre (*l'histoire du moaro Wenu*, un homme de Wenu a trouvé un homme d'*Ooa*¹⁷, dans un tronc de bois dur que lui voulait couper pour en faire un poteau central. Il trouve le tronc, lance sa hache, le tronc est creux à l'intérieur et pleure parce qu'un enfant vient de là, il est surpris : «Qui pleure dans cet arbre ?» Il va frapper un coup faible, il voit cet enfant, le prend là-haut et parle : «Tu viens d'où, toi qui es dans cet arbre ?» — «Ma mère m'a déposé ici.» — «Mais où est-elle allée ?» La réponse de l'enfant à la grosse tête¹⁸ : «Au marché¹⁹» L'homme emmène l'enfant chez lui, à Wenu. La mère revient du marché, le cherche et voit la branche de l'arbre qui a été coupée, elle suit alors le chemin de l'enfant et de l'homme jusqu'à Wenu. Elle parvient près de son fils et s'adresse à lui dans la nuit : «Que fais-tu ici ?» — «Il m'a apporté ici.» Sa mère dit : «C'est bon ! Je ne vais pas te reprendre, tu vas rester ici définitivement, mais tu iras prendre le poisson que je mettrai dans le tronc de cet arbre dans l'allée.» L'homme de Wenu ne savait pas qu'elle parlait à cet enfant, elle sa mère, elle parlait car elle était déesse (*c'est-à-dire morte*). Au matin, l'enfant envoya l'homme de Wenu : «Tu vas aller chercher le poisson *oya* que ma mère a posé hier sur le tronc de l'arbre dans l'allée.» Il va voir et trouve une pierre poisson. L'enfant lui demande : «As-tu trouvé ?» Il répond : «J'ai vu une pierre poisson.» L'enfant reprend :

«Voila la nourriture de poisson dont ma mère a parlé». Il va alors toucher cette pierre. C'est là qu'ils vont toujours déposer des offrandes pour ces deux *moaro*, quand ils vont pêcher en vue d'une fête au rivage de Poya Mweau. Histoire de ces deux *moaro*.

Notes

¹ On note qu'il s'agit là du *kavu* seul, sa spécialisation non spécifiée pour le moment.

² *Evië*, présent fait par bénévolence (Leenhardt 1935). Cette catégorie de présents, dont le nom implique l'absence d'obligation, est à mettre en réalité dans une catégorie complémentaire de celle des présents d'ignames relevant de l'offrande des prémices de la récolte, du cadet à l'aîné, et de ce dernier au chef, aîné de tous les aînés, *orokau*, présents alors obligatoire pour les *kamosari*, les cadets.. Tout le monde n'accepte pas d'être classé parmi les *kamosari*, et peut le marquer alors en ne donnant d'offrandes de tubercules qu'à d'autres dates qu'à celles des prémices, et dans le volume qui lui convient (voir les présents *tang sahac* à Ouvéa, et le *xeninehlapa* à Lifou, Guiart 1992). La bénévolence est dans la possibilité de choix du montant, ou du volume, des présents, pas en ce qui concerne le principe même de ces offrandes, dont l'oubli aurait des conséquences sociales importantes, couplant une relation qui peut être séculaire.

³ Objet remettre nourriture parole, cf. Leenhardt 1935, *pesadi*, p. 229.

⁴ Un des très rares textes précisant que les perches autour desquelles sera construit le *bwê*, le tas monumental d'ignames, sont plantées bien avant la date de la fête de commémoration funéraire. Planter les perches du *bwê* est le premier acte. Le second est d'envoyer des messagers partout pour dire que les perches du *bwê* ont été plantées. L'arrivée des invités n'aura pas lieu avant la saison des ignames prochaine, souvent même après deux saisons, une pour obtenir les semences en quantité suffisante, la seconde pour la vraie récolte, celle qui permettra de nourrir les centaines, ou les milliers, de personnes attendues.

⁵ Autre chose que la raison officielle du *bwê*. Ces dons d'ignames s'ajoutent à des cérémonies prévues par ailleurs pour de tout autres raisons.

⁶ *Nemu*, présent ayant trait à la vie, ici pour l'offrande d'un *awa*, étoffe d'écorce battue par les femmes, d'où la connotation de vie (Leenhardt 1935, p. 201).

⁷ *Comoidan* = Commandant.

⁸ Il jouait ce rôle d'interprète, auprès du chef de poste, dans la basse vallée de Houailou, .

⁹ Chef de ce village au moment où l'auteur écrit.

¹⁰ Par assimilation du jeune tubercule avec le phallus mâle, qui ne doit jamais être montré en public.

¹¹ Cf. Leenhardt 1930, p. 125 ss, et Guiart 1992, p. 37 ss, Bwesou Eurijisi, *Cahier 9*, p. 3.

Koea, bouquet de feuilles révélées par le totem, attachées à une sculpture dressée dans un petit massif, au bas de l'allée centrale. Nom de ce massif et de cette sculpture. Ce bouquet assure la belle venue de l'igname au sein de la terre. Un bouquet pareil assure les mêmes bénéfices à la formation de l'enfant durant la gestation. Au *koea* correspond, pour les époux, la levée des interdits conjugaux (Leenhardt 1935). Le bois sculpté qui supporte (ce qui est une image) les éléments du bouquet *koea*, est pris à l'autel du *moaro*. Il s'agit d'un faîte ancien qui n'est plus assez présentable (les protubérances latérales brisées) pour être mis au sommet d'une case, et qui est sacré par cet usage, d'autant plus qu'il est transféré du *ka moaro*, relevant des hommes, à un endroit proche d'une case de femme, en bas de l'allée, avant de retourner éventuellement à l'autel, où de telles sculptures sont là pour être protégées lorsqu'elles ne sont plus utilisées. *Doro*, arbre aqueux planté à l'extrémité inférieure des allées centrales, il représente l'élément femelle, comme le *diro* représente l'élément mâle. Ses feuilles sont triturées dans des valves d'huîtres, dans les sacrifices, lors de l'ensemencement des ignames (clan Eurimaja) (Leenhardt 1935).

¹² *Maido*, jour de la vraie igname, c'est-à-dire de l'igname nouvelle, cf. ce terme in Leenhardt 1935, p. 174.

¹³ Ignames anciennes, dont de vieux *moaro* sont les *kavu*, on mange par *vinia*, parenté utérine (ML).

¹⁴ Les terrains secs par opposition aux terres humides où les taros prospèrent.

¹⁵ Allusion au travail nécessaire pour la préparation de la féculle du *soa*, et la confection de gâteaux à partir de cette féculle.

¹⁶ Cf. Leenhardt 1930, p. 130.

¹⁷ Il est fréquent que l'origine d'un *moaro* s'appuie sur l'existence déjà ancienne d'un autre *moaro*, ce qui établit entre eux un lien difficile à briser. La brutalité de la répression militaire à Bourail et Poya fait que des textes comme celui-ci sont devenus infiniment précieux.

¹⁸ Rien ne précise ici qu'il s'agisse d'autre chose que de la proportion normalement plus importante de la tête par rapport au corps chez les enfants, sinon pour suggérer qu'il a déjà l'intelligence d'un adulte.

¹⁹ Le marché «tisable», celui entre les pêcheurs de la côte et les agriculteurs de l'intérieur. Il se pratique en silence, chacun augmentant le tas de vivres ou de fruits de mer offerts jusqu'à ce que les deux parties soient satisfaites et prennent chacune le tas qu'elles sont venues chercher. Le silence a pour explication qu'ainsi les femmes peuvent traiter avec des personnes de leur parenté, proche ou éloignée, à qui elles n'auraient pas normalement le droit de parler face à face. Ces marchés, du fait de la proximité entre la côte et l'intérieur, et les intermariages constants entre les deux, ne se pratiquent en fait jamais entre gens qui seraient vraiment étrangers les uns vis-à-vis des autres.

Bwesou Eurijisi nous a exposé ici entre autres un double système rituel, dont les deux parties sont parfaitement opposables en même temps qu'inversées, tant de signification que spatialement. Les jeunes ignames grillées des Nerhon *remontent* la vallée *d'aval en amont*, le long de la rive gauche de la rivière de Houailou et en *suivant chacune des vallées confluentes*. Le bouquet de feuilles de *doro*, *döigwea*, commence par le sommet le plus élevé de la rive droite, le mont *Kasörödöigwea*, où la fin des interdits sexuels conjugaux est proclamée en criant en direction des vallées voisines, puis *descend, d'amont en aval*, en suivant *les lignes de crêtes* pour arriver à Méa, et là, descendre la rive droite de la rivière de Houailou jusqu'à Neweo. De plus grands détails sont fournis dans les publications en référence. (Leenhardt 1930, Guiart 1992) Ici, Bwesou parle en particulier, dans le cas des Bwerhëghau, de ce qui n'est pas sa tradition culturelle propre, mais il expose aussi là, au bénéfice de Maurice Leenhardt, ce que tout le monde sait.

Ce système, en quelque sorte à double révolution, est favorisé par la présence, sur la rive droite de la rivière de Houailou, d'un massif montagneux plus ou moins unique, laissant descendre vers la côte une longue ligne de crêtes, alors que la rive gauche est découpée en montagnes beaucoup plus individualisées. Cet arrangement rationalisé, de ceux des rites différenciés de l'igname en correspondance l'un avec l'autre, n'a pas été compris comme tel par les premiers lecteurs de Bwesou Eurijisi, le temps n'étant pas encore à l'appréciation d'univers symboliques aussi magnifiquement élaborés. La structure symbolique paraît pourtant évidente aujourd'hui, à ceci près que si les Nerhon ont bien un établissement côtier en prolongement de la rive gauche, l'intervention des Bwerhëghau peut porter à interrogation. Non parce qu'ils sont installés aujourd'hui à Gondé, sur la rive gauche, en conséquence des guerres coloniales de la politique coloniale de «cantonnement des indigènes», mais pour ce qui concerne le lieu cultuel de Ee, lieu ancien, authentique, incontestable, et qui se trouve situé sur un affluent de la rivière de Houailou, rive gauche et non rive droite, c'est-à-dire en

contradiction avec la logique spatiale apparente du système décrit ci-dessus.

Le point fort des Bwerhëghau, portant le même nom, était situé dans la montagne dominant la plaine de Bourail, un peu au sud de Kikwè et de Ny (Nii), et donc à une journée de marche au sud. Ils en ont été chassés par les troupes de marine opérant à partir de Bourail, en vue de la protection de l'établissement pénitentiaire qui y était installé, et se sont dispersés depuis entre la haute vallée de la rivière de Houailou et le fond de celle de Poya, à Nekipê, puis à Gwapê (Goapin). Ee, le lieu cultuel qui leur est contesté, est situé sur une terre longtemps perdue au profit de la colonisation, à mi-chemin entre Gondé et Gwapê, ce qui explique qu'on les trouve en ces deux points, d'où ils n'ont cessé d'y avoir accès, sans s'occuper de quel blanc était théoriquement propriétaire du lieu. (un arrêté du gouverneur Guillain garantissait aux Canaques l'accès aux lieux sacrés et aux cimetières, établissant à leur profit une servitude portant sur leurs sentiers traditionnels). La diachronie s'introduit ainsi par ce biais dans un système qui autrement apparaîtrait parfaitement synchronique. On notera en passant que tout semble avoir été dit par Bwesou. Il ne reste plus qu'à accumuler les détails en vue de préciser la situation, et vérifier qu'elle «colle» bien au système présenté par l'auteur canaque.

L'histoire coloniale a pourtant soigneusement emmêlé tous les fils. À Gondé, le *kavu mëu*, prêtre des ignames, est un Cibëy Sari, ou Cibëy Boghiu, prêtre aussi du lézard de Boghiu, lequel réside à Dao. Ce n'est justement pas l'un des Bwerhëghau, même pas celui se disant investi de la fonction de maître du lézard, de ce lézard qui réside à Ee, et qui n'est autre que le lézard dit de Bweghawe.

Le maître du rituel parallèle à celui des Nérhon est le *moaro Wema*, seul à pouvoir décider du jour où l'on proclamera la fin des interdits et qui enverra les bouquets de *kwea* (*gwea*). Ce *moaro* est établi aujourd'hui à Bwerare (Boréaré), où il détient la grande chefferie administrative sur ce village, celui de Coula et celui de Karagueureu. Or les bouquets *dö i kwea* sont envoyés depuis Paragho jusqu'à Neweo. Bweraré n'était pas pris en

compte pour la simple raison que Bweraré n'existe pas encore, création tardive du chef Paul Wema, à titre de lieu de refuge pour les réfugiés originaires des deux versants de la Grande Terre.

Une logique plus complexe du système rituel peut être établie à partir de ces informations, en nuancant la première formulation proposée. Les rituels des prémices, tels que données dans Guiart 1992 (p. 37 ss), montrent à la fois le système ancien, décrit ici par Bwesou, et les aménagements dus aux lieux actuels de la présence des uns et des autres. La référence aux deux lézards, de Boghiu et de Bweghawe — si l'on parle de l'un, c'est que l'existence de l'autre est implicite — présente un autre système d'oppositions, l'un qui suit la vallée, par les déplacements, depuis un siècle pas toujours volontaires, des prêtres Cibëy Sari ou Karè, du lézard de Boghiu, *d'aval en amont* ; l'autre *transversale à la vallée*, dans sa partie haute, par la série des lieux sacrés de l'autre lézard : Bweghawe, Omidaa, Ee. On n'échappe ainsi pas à une présentation structurée des faits.

Cependant, les mouvements qui se dessinent pourraient être moins synchroniques qu'il n'apparaît de prime abord. Corrélé avec les indications recueillies dans «le maître de Koné», à propos du voyage du lézard de Bweghawe depuis Rhëmëu, sur la côte de Bourail, en suivant les mariages, jusqu'à l'habitat des BweaRê, compagnons des Wema dans leur remontée forcée depuis Paragho jusqu'à Bwerare, la présence et le mouvement des Bwerhëghau, le long de la ligne de partage des eaux et en allant vers le nord-ouest, parce que liés au même lézard, donnent l'impression d'un mouvement à la fois antérieur et postérieur à l'installation européenne à ce niveau de la vallée. Celui de la mouvance à laquelle appartient l'auteur canaque, de par le nom qu'il porte, lié à un seul habitat, Dao, et un seul lieu cultuel d'apparence ancienne et révéré par beaucoup, Boghiu, comporte des aspects aléatoires liés à la spoliation foncière subie, et présente moins de lieux d'ancre dans le paysage pré-européen, du moins dans la vallée haute et par rapport au rituel des ignames. Pour en trouver, il faut quitter ce chapitre et s'intéresser à la fois à la guerre ancienne et à l'existence d'une entrée

intérieure au pays des morts. On se trouve alors confronté au cycle de la montagne de Souma et à tout ce qui touche à Kodu. Kodu et Dao sont ainsi, au plan du mythe (*virheno*), les deux points forts des cartes que Bwesou Eurijisi nous a proposées (voir le *virheno : Ka to Souma*, Guiart 1992).

CONCLUSION

L'ouvrage définitif traitant de Bwesou Eurijisi et analysant précautionneusement le détail de son œuvre reste à écrire. Je ne crois pas que j'en serais l'auteur. Mais on ne sait jamais. Si personne ne s'y met. . . Ce devrait être bien plutôt un ouvrage collectif. Il faudra vérifier les traductions dispersées, les unes par rapport aux autres, puis confronter les diverses versions données par l'auteur canaque pour les mêmes sujets, les mêmes événements, les mêmes institutions, relever les détails pertinents livrés ici, omis là.

On trouve par moments, chez Bwesou Eurijisi, une volonté de s'exprimer en ayant recours aux moyens techniques les plus sophistiqués, pour l'époque, de l'arsenal intellectuel des blancs, par exemple les listes de lieux-dits et les cartes. Il nous a ainsi fourni une carte imaginaire et deux cartes réelles, que l'on devrait confronter avec des cartes comportant chacune ce qui n'est pas porté sur la sienne. Il nous a donné aussi, sans élaboration autour, une liste des lieux-dits et des sommets dominant la vallée de Houailou, liste comportant le numéro de chaque point trigonométrique concerné et la mention des lignées propriétaires de chacun de ces sommets. Les lignées et les points remarquables et sommets nommés sont les suivants.

La signification de cette liste est l'appropriation par chaque lignée concernée de l'environnement immédiat des lieux-dits et des versants méridionaux de chaque sommet ainsi désigné. D'une part, on s'aperçoit qu'il ne

s'agit là que d'une fraction, même importante, de l'ensemble des points remarquables striant, et des sommets dominant, la même vallée, et que, d'autre part, seuls sont nommés certains *moaro*, ceux constamment cités d'ailleurs dans les cahiers de Bwesou, auxquels s'ajoute l'ensemble Wêghumè (Wékumè), qui se situe au pied des versants immédiatement au nord, sur les pentes qui mènent à la rivière de Néavin, et dont il parle dans un autre cahier. C'est donc la géographie de l'auteur, celle sur laquelle il nous dit que joue la tradition qu'il raconte. Étant donné l'extension des limites de ce pays théorique, on peut imaginer que les contestations ne seront pas peu nombreuses, tout au moins aux marges de l'emprise territoriale de cette série de *moaro*.

Le repérage sur la carte de l'Institut Géographique National est plus malaisé que ne pourrait le faire croire l'effort réel de cette institution essentielle pour respecter la graphie en *merea ajië* des points topographiques relevés. Il y a des absences bien intéressantes, ou des semi absences, du moins en ce qui concerne les lieux votifs les plus importants. *Hee* n'est pas indiqué au lieu même, aisément reconnaissable pour qui y est allé, mais la mention «rivière de Hee» est bien portée. Boghiu est marqué par le sommet qui domine le lieu votif à Dao, et porte le même nom. Omidaa n'apparaît nulle part, non plus que Bweghawe, dont la présence équilibre pourtant dans le pays mythique l'existence de Hee et Boghiu. On n'a visiblement pas voulu qu'ils soient portés sur la carte officielle. C'est loin d'être le seul cas sur la Grande Terre.

L'information apportée par le premier écrivain canaque vient démontrer l'artificialité de la contestation apportée par Roger Boulay (Guiart 1997, Addenda B.), faisant confiance à une seule personne, dans le dossier d'un conflit foncier absent du raisonnement de cet auteur, mais bien présent dans les esprits des descendants des lignées dont traite Bwesou. Il s'agit aujourd'hui une fois de plus de Dao, lieu central de tous les écrits de Bwesou Eurijisi. Plusieurs centaines de pages, parfaitement authentiques et

légitimes, écrites trois quarts de siècle avant la querelle actuelle, viennent dérouler, au-delà du temps, la réponse pertinente à la prétention solitaire, imaginée par le descendant d'une famille que toute la vallée moyenne accuse de collusion permanente avec le pouvoir colonial dans le processus de spoliation foncière dont ses habitants ont si longtemps souffert, et qui a pris Boulay pour porte-parole inconscient.

Ceci est l'aspect local, actuel et potentiel, de l'œuvre de Bwesou Eurijisi. Il existe un aspect autre, globalisateur, plus général, gommant les différences en quelque sorte, proposant une vision de l'ensemble du monde canaque de la Grande Terre — on notera que Bwesou Eurijisi ne fait jamais allusion au monde particulier des îles Loyalty, dont les auteurs canaques plus récents, comme Eleisha Nebaye, Philippe Gorodé et d'autres, traiteront plus facilement. C'est une des raisons qui ont fait que Maurice Leenhardt me demandera, un demi-siècle plus tard, de mettre à jour en priorité l'ensemble des relations entre les îles Loyalty et la Grande Terre, relations dont d'autres collaborations lui avaient appris l'existence.

Cette vision de l'ensemble de la Nouvelle Calédonie proprement dite, se retrouve pour l'essentiel chez Bwesou dans le texte classique publié par Maurice Leenhardt : «Le maître de Koné».

Le maître de Koné tend un piège dans la forêt. Le lézard de Bweghawe, divinité redoutée d'une part des pays de Houailou et de Bourail se prend à son piège.

(Le contexte. *Les vallées de Houailou réverent deux principaux lézards, dont le culte est lié au cycle de l'igname, le lézard de Bweghawe et le lézard de Boghiu, dont l'habitat est à Dao. Les rites des prémisses de la récolte, confiés aux kavu mœu de chaque ensemble, montrent que chacun de ces lézards tient en quelque sorte sous le poids de son renom et de son efficience, un ensemble de moaro apparentés les uns aux autres. Ces lézards ne sont en aucun cas le simple rhökamo d'une seule famille. Les prêtres du lézard, peu nombreux, ont au moins autant d'autorité que la multiplicité des chefs, orokau, dispersés dans l'aire qu'ils servent rituellement (Guiart 1992).*

Le lézard de Bweghawe, furieux, oblige le chef à le libérer du piège. Il s'installe sur

<i>Lignée</i>	<i>lieux-dits</i>	<i>lignée</i>	<i>lieux-dits</i>	<i>lignée</i>	<i>lieux-dits</i>
Wêewa	<i>Warhöbö</i> <i>Wapoe</i>	Neowau	<i>Burusou</i>	Karüghè	<i>Pesa</i> <i>Nedürü</i> <i>Boebitai</i>
Poiri	<i>Baepiesö</i>	Mii	<i>Kasaimesö</i>	Pimè	<i>Mènelö</i> <i>Mearhö</i>
Nei	<i>Awi</i>	Gwamii	<i>Wese</i> <i>Gosa</i> <i>Topairiko</i> <i>Coca</i> <i>Kadüsii</i> <i>Wakua</i>	Euribwa	<i>Warara</i> <i>Baawi</i> <i>Pèmai</i> <i>Goroveara</i> <i>Nejaghu</i> <i>Nerhëubwa</i> <i>Bwa</i> <i>Merene</i>
Eurijisi	<i>Omidaa</i>	Bwawe	<i>Kakepa</i> <i>Oon</i>	Bwewa	<i>Mèawi</i> <i>Wejaghu</i> <i>Missima</i> <i>Mawi</i> <i>Bweghu</i>
Beiri	<i>Netua</i>	Eurimaja	<i>Sio</i>	Kasarhèuru	<i>Poroi</i> <i>Torii</i>
Tövèsü	<i>Nemau</i> <i>Newisa</i>	Mevê gwê è Tövikere		Mèsikweo	<i>Mèè</i>
Kavisoibanu	<i>Mèrharha</i>	Rhai	<i>Porare</i>	Bweowe	<i>Boya</i> <i>Turaeghuvu</i>
Pwarawi	<i>Turaneva</i> <i>Nejava</i>	Poo	<i>Kavo</i>	Eurigwa	<i>Karerurhö</i>
Neporo	<i>Maghaniyo</i> <i>Wemeu</i> <i>Kurhamërë</i> <i>Mevaibwiri</i> <i>Jasarè</i> <i>Wakui</i> <i>Mèborhë</i> <i>Mèbwèma</i>				

Maurice Leenhardt écrit en regard : «4 km 1/2 de moyenne pour chacun» (de diamètre pour chaque sommet ou chaque emprise territoriale)

ses épaules, prétendant y rester jusqu'à la mort de celui qui a ainsi violé l'interdit de toucher à son habitat. Le maître de Koné est obligé de rentrer chez lui avec ce fardeau. Malgré ses supplications et celle de sa femme, le lézard reste sur son cou, y défèque et s'y fait servir à manger. Mais il s'endort enfin et le maître de Koné se sauve dans la nuit. Il fera le tour de la Nouvelle-Calédonie, trouvant partout d'abord secours et refuge, puis des hôtes terrifiés à la vue du lézard parti à sa poursuite et l'obligeant à s'enfuir à nouveau. Son périple le mènera vers le nord, puis vers le sud le long de la côte est, puis à remonter la côte ouest jusqu'à Pucangge, à Bourail, où le maître du lieu se révèle être le prêtre du lézard (ce lézard qui vit en même temps à Bwaghawé et à Pucangge), et dont le suintement de pétrole de Gwaro est l'urine). Il fait ce qu'il faut à l'approche du lézard pour le propitier. Celui-ci recule alors et va se fondre dans le paysage.

De tels récits ne sont pas inconnus dans d'autres aires linguistiques de la Grande Terre. Le mythe de Diakamala (Guiart 1956 et 2003a) n'inventorie que la partie nord de la Grande Terre. Le père Dubois en a enregistré une version pour les îles Belep, où le héros est une femme. Dans l'exemple qui nous occupe, on peut se demander si la liste des lieux où le maître de Koné ne vient justement pas demander asile, ne serait pas aussi pertinente que celle des lieux nommés par l'auteur ; on sait déjà par ce dernier l'identité des *moaro* Pwacido à Poya, Wabealo à Koné (celui du maître de Koné), Mii et Bwewa Mii à Houailou (on sait par ailleurs que les Mii sont descendants jusqu'à Païta dans le sud-ouest. On les rencontre aujourd'hui établis auprès de la chefferie Kabwa du Col de la Pirogue). Le maître de Pucangge est aussi le gardien de l'entrée du pays des morts à la Roche Perçée. Il raconte le départ du lézard passant de l'autre côté de la ligne de partage des eaux, ayant suivi les deux sœurs de Rhéméu, parties se marier dans le *moaro* Bwearê, dans le district dominant la rive droite de la haute rivière de Houailou. Tout ceci est de la plus grande importance dans la construction des systèmes symboliques canaques.

Le maître de Koné s'arrête à Voh (au site de la chefferie Huuti, qui est celle installée justement au tertre Vo), *Boatpass* à Poum ou Pam (la tête du pays), chez Teê Ivac à Oubatche, Wayèm (à l'embouchure), chez le Bwaxat

du moment à Hienghène (le maître de la baie), chez les Waké de Touho et de la basse Amoa, à la basse Tchamba chez les Garaaté, ce qui est cohérent avec le passage précédent chez les Bwaxat), Ponérihouen (chez les Weta ou les Gopwea), Moneo (chez les See, maîtres du poulpe), Houailou, Kouaoua (à la chefferie Dumai), Canala, (à la chefferie Bwaghea), Thio, à l'extrême du pays (?), à Nouméa, Boulouparis, La Foa, Moindou.

Il ne s'arrête pas au bord de mer de Voh, chez les Xutaape ; ni à Gomèn chez le chef Yeti Maa, ni chez les Bwaxat de Koumac, ni chez Teé Jore à la baie de Néwé, ni chez les Tijit de l'île de Yande à Poum, ni chez les Pa Maa de Bondé, ni chez les Tjin de Pouébo, ni chez les Cidopwaan de la basse Tipije ou de la Tiwande (Wanash), ni chez les Bwiliang de Poyes, ni chez les Pwaola de Bayes. À Ponérihouen, il ne s'arrête pas chez les chefs Meédü de la vallée moyenne, ni chez les chefs Naacuwè de Mou. Est-il reçu à Houailou chez les Asawa, les Neporo ou les Nejê ? Les maîtres du tremblement de terre à Küa ne l'ont pas vu. L'indication de Nouméa signifie qu'il passe chez les adversaires côtiers de la chefferie Kabwa, laquelle règne sur le piedmont.

Même dans le cadre de l'île prise dans son ensemble, il s'agit encore là d'une géographie particulière, qui ne saurait prétendre à tout englober, mais fournit au lecteur les noms, et donc les lieux, ainsi que les droits fonciers et de maîtrise du paysage au travers de la part du merveilleux mélanésien, qui agrée à l'auteur. Ce dernier fait constamment des choix. À nous de les décrypter. Ceux de ses successeurs seront moins malaisés. Bwesou Eurijisi dit exactement ce qu'il a l'intention de dire, et pas plus. Ce premier écrivain est un auteur vrai, constamment maître de sa matière. On ne saurait le lui reprocher.

Jean Guiart
octobre 2 003

ADDENDA

L'OEUVRE DE BWESOU EURIJISI

Enumération établie à partir de la liste publiée par Raymond Leenhardt 1976 et des documents originaux (les numéros affectés aux cahiers sont ceux donnés par Maurice Leenhardt). Depuis, le dépôt, avec mon entier appui, par la famille Leenhardt des archives de Maurice et Raymond Leenhardt au service des Archives de la Nouvelle-Calédonie, a permis de compléter cette liste et de la rendre à peu près exhaustive. Tous ces textes sont disponibles dans ce service, soit sous forme d'originaux, soit en microfilm (obtenu des Archives de France, Aix en Provence) ou en photocopies (déposées par J. Guiart).

Cahier 1. Ka rhavu ka mara ne boê. Préparation des cultures pour le pilou I, la feuille de kiuni, la pluie pour les ignames ; vol (action du) hu, vol (action du) lézard, ms, 26 p. (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 2, No ne boê II, Histoire du pilou, ms, 23 p., 1 dessin de la main de l'auteur, notes marginales et fragments de traduction juxtalinéaire de la main de M. Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 3, No ne boê III. (suite), *No ne Gondé*, Monnaie, *Kanya*, Mort du neveu, *Avi*, p. 1 ; Discours au *kanya* et réponse de ce dernier, p. 2 ; Crânes, p. 16 ; Philtres, p. 24, ms, 25 p., notes marginales ms de la main de M. Leenhardt, un plan de tertre et des allées de la main de ce dernier (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 4 (ou 4 bis), *No ne boê IV* (suite). Texte et commentaires abondants de la main de Maurice Leenhardt, les passages contenant les discours étant dictés par Bwesou Eurijisi, physiquement présent pour répondre aux questions. Ce cahier comporte la première rédaction du chapitre sur le «pilou» des *Notes d'ethnologie*. ms, 17 p.

Cahier 5, No ne boê V (suite), Neporo, Neavaa (*Néavin*), Poneriwaa (*Ponérihouen*), Borail,

Nekiriai (*Poya*), Meeva, Cibei, ms, 12 p.

Cahier 6, No ne boê VI. Varui. Le chef, le serment, *Bo*, discours de pilou, 13 p., Notes ms marginales de la main de M. Leenhardt.

Cahier 7, No ne boê VII. No ne boè ka viöri. No né tâ zé boëe. Vi vai né Poya wanii. Moaro ro Kaxo Neoi. Orokau ka kau. Dexa viréno. Pilou de naissance, ms, 25 p., daté partiellement du 24 octobre 1919, notes marginales et éléments de traduction juxtalinéaire de la main de M. Leenhardt, p. 1-24.

Cahier 8, Pè rhë. Victoire des Méa, *Virheno*, ms, p. 1-24, traduction par Maurice Leenhardt, cf. *Documents néo-calédoniens* 1932, p. 255-276.

Cahier 9 et 10, Les deux sœurs de Moaxa, ms non disponible (traduction par Maurice Leenhardt, in : *Documents* 1932, p. 67-115 et 115-129).

Cahier 11, Pajè de Meko, ms non disponible, traduction par Maurice Leenhardt, cf. *Documents* 1932, p. 130-152.

Réponses au questionnaire de 1925 :

Cahier 1, Prestations d'ignames dues par divers *moaro*, Origine des *moaro*, Généalogie des Eurijisi, Les *Panyamaja*, Jopaipi, ms, 24 p., notes marginales de la main de Maurice Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt), cf. *Documents* 1932, 334-336 (Jopaipi) et 448-449.

Cahier 2, Rhökamo. Maladies envoyées par le *rhökamo*, ms, 24 p., Notes marginales de la main de M. Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 3, Le texte ne semble pas être de la main de Bwesou Eurijisi, certains passages ont été visiblement dictés par ce dernier à Maurice Leenhardt, qui emploie ici des abréviations pour les noms de *moaro*. Le commentaire abondant de la main de ce dernier comporte des tableaux qui constituent la première rédaction du chapitre sur la «parenté» des *Notes d'ethnologie*. Monnaie, discours au *kanya*, ms, p. 1-24 (une traduction reprenant tous ces éléments est disponible par R. Leenhardt), cf. *Documents* 1932, p. 347-350, Discours au *kanya*.

Cahier 4 bis, Népa péésua pavi Piméé. Ba rhivee boê ka poro. Néndani ka mara méri. Néda ni napoui. Vi apagiürii na zé panké ri. Rha xaro no né orokau. Arii i orokau. Na wi na rhöwa

i orokau. Polygames, Ignames, Soleil, Tarodières, Chefs, ms, 25 p., Notes marginales ms de la main de M. Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 5, Pèsu. Nawi na maso ne poé. Kavou pa. Navi gara. Wemoa i orokau. Polygames, Ignames de chef, Chef de guerre, Lois du filet de pêche (p. 7). Victoire. La case du chef. Téné, ms, 25 p., Notes marginales et éléments de traduction juxtalinéaire de la main de M. Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt).

Cahier 6, No ne vana zéri. Circoncision, Le *Ti*, ms, 12 p., daté du 1 juillet 1925, un dessin de l'auteur, texte établi sur une page, l'autre étant réservée aux éléments de traduction et aux commentaires de M. Leenhardt (traduction disponible par R. Leenhardt), cf. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* 1930, p. 140 et 138.

Cahier 7, Co tè rhö hou rhai moaro xe Boérhëxèu. Moaro xe Rowa. Wexumè wanii. Moaro et totems, ms, 25 p., quatre dessins de l'auteur, texte établi sur une page, celle faisant face étant affectée à la traduction et aux commentaires de la main de M. Leenhardt, daté de 1921.

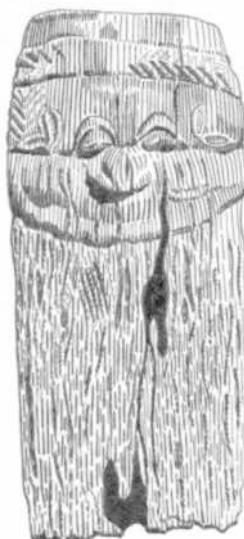
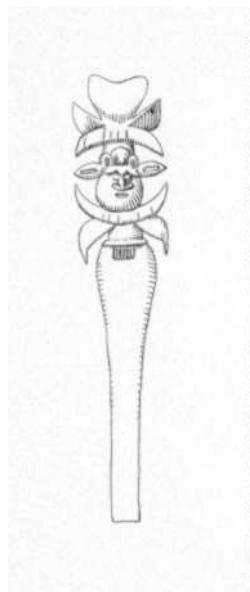
Cahier 8, No ne po kui. Poi koi kamo roi rhö hou. Panyao. Koi roi rhai. Le *Kiini*, La pluie. Totems, Pierres *panyao*, 25 p., trois dessins de l'auteur, ms établi sur une page, la page en face étant réservée à la traduction et aux commentaires de la main de M. Leenhardt

Cahier 9, Pour le soleil, les bois du pilou, le *Koea*, le totem de pluie, hache contre soleil, Herbes à pluie, ms, 13 p., Trois dessins de l'auteur, un emplacement de dessin coupé pour être publié. Cf. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 125 ss.

Cahier 10, Description du contenu par M. Leenhardt : Géographie des lieux : 1. ignames (en suite), pierres et bois pour féconder les cultures ; 2. Arbres pour conduite d'eau avec banians, monnaies, etc ; 3. Portions de rivières ; 4. Pierres soleil ; 5. Les tas de pierres *bœ* ; 6. Conduite d'eau à l'envers ; 7. Pierre droite ; 8. Champ de bataille ; 9. La propriété des rivières et des alluvions ; 10. Totems : le *ko* et le *rhö*, ms utilisant une page sur deux, l'autre étant laissée à la traduction quasi complète et au commentaires abondants de Maurice Leenhardt, 29 p., dix-neuf dessins de l'auteur (traduction disponible par R. Leenhardt).

Autre cahier numéroté 10 : 1. *Bomè virheno i duwe xe Moaxa.* 2. *Ke wa Öripoari.* 23 pages.

Cahier non numéroté : *Virheno i duwe xe Moaxa.* 25 p., commentaires dans la marge de Maurice Leenhardt..



Cahier 12, «*Para rhë e pè vi sa koi*. Chants pour herbes magiques», ms, p. 1-7, ni commentaires ni éléments de traduction par Maurice Leenhardt, cf. *Notes d'ethnologie* 1930, p. 245.

Cahier 13, «*Pè rhë*», dont le chant de l'eau, version de Bwesou Eurijisi, 28 p. de texte.

Cahier : *Pa vi tawauru baye*, 6 p. écrites en belle page avec lignes espacées.

Feuillet manuscrit plié en deux, trois pages ms : *Sari ma Kaviwioro*. Ni commentaires, ni éléments de traduction.

Textes publiés par Maurice Leenhardt in : *Documents néo-calédoniens 1932*

«Le maître de Koné», p. 3-34.

«Les deux soeurs de Moaxa», p. 66-129.

«Pajè de Meko», p. 130-152.

«Victoire des Méa», p. 255-276.

«Alliance de Canala», p. 277-299.

«Jopaipi», p. 334-336.

«Paroles prononcées aux visites de l'oncle maternel, le *kanya*», p. 341.

«Réponse au *kanya*», p. 342.

«Paroles prononcées à l'offrande au *kanya* lors de la mort de son neveu», p. 347-348.

«Réponse du *kanya*», p. 349-350.

«Remerciements aux opérateurs de la circoncision», p. 351.

Ci-contre. Go mwê (faîtages sculptés) et *tale* (chambranles) de l'ex collection Bozon-Verdraz à Houailou. Dessins exécutés par un dessinateur indonésien formé par J. Guiart à l'Institut Français d'Océanie (Centre OSTOM), à partir de photos aujourd'hui disparues. La collection aurait été incendiée et détruite. Ces dessins en restent le seul témoignage.

Textes de Bwesou Eurijisi publié par J. Guiart :

«*Ae Moaro xe Misikoéo*», Guiart 1972, p. 36-42.

«Discours de deuil», Guiart 1994, p. 82-67 (repris ici)..

«*Oo poaero ka ari wé pé a*», Guiart 1994, p. 88-92.

«L'homme frappé par Gomawé (La mort de Nepobwekasö)», Guiart 1994, p. 93-100.

Textes en meRea ajië disponibles aux Archives de la Nouvelle-Calédonie, de la main d'autres auteurs (liste non exhaustive des manuscrits déposés dans le Fonds Maurice et Raymond Leenhardt) :

Cahier : Alfred Boro Gwê (Alfred Ni), *Pè rhë ne rhë*; Le chant de l'eau; Titre sur la couverture : *Ereera*. 10 p. écrites en belle page, commentaires par Maurice Leenhardt sur les trois premières pages.

Cahier de Manda de Bourail : *No ne vinimo i pai kau* (les jeunes femmes de Merreweari). 16 p.

Cahier Kijine : *Majajali ma Thagep*, texte Nenema avec traduction *ajië*. 18 p.

Cahier : *Virseno*. 12 p. (dont variante de la tradition de Nekuru Kajei).

Cahier : *Moaro ro Goarii. Bwere ma Nevera*. 13 p. Commentaires de Maurice Leenhardt au crayon. Insérée : une demi feuille : *Nerhë pai nei na Dobagere*.

Cahier sans couverture : *Vinimo i pai Bealo*. 20 p. sans nom d'auteur.

Cahier : *No ne KuRi*. 8 p. écrites sur belle page. Tableau de noms de *mwaro* en *ajië* et *pwa-meï*. Note «nourriture de chef» par Maurice Leenhardt.

Cahier : *Vise ne Payé. No ne Oht ma Waap*. 8 p. ayant trait à Poum, pas de nom d'auteur.

Cahier : *Virseno*. 10 p., commentaire Maurice Leenhardt en haut des pages, origine Coulna, Hienghène

Bui ne vipaa. Pèrhë ne oro rhöa pè sawe kuru pa osari. 6 p. séparées, pas de nom d'auteur.

Cahier : *No nee virhenno ma rhöa kamo*. Commentaires de Maurice Leenhardt en marge et

éléments de traduction juxtalinéaire. 10 p. de texte, pas de nom d'auteur.

No ne pèrhë. Pèrhë i beari Honesa. 17 p. de texte, signées Honesa et Aruba de Gondé.

Pèci ne rhë. Rhë Pa Bay. Rhë maro i pa Waka. Bao Baï, ComaRi, Pijeva. 5 p. écrites
Cahier : *Rhë. No ne rhë kamo.* 22 p., un dessin en marge, commentaires en marge de Maurice Leenhardt.

Mieu. 3 p. manuscrites, plus une page de commentaires par Maurice Leenhardt dispersés.

Cahier : *Virheno i Foagan, Témala. Ka o i Kakèmeri to Bunu. Tein Poancane. Meu ma Boare. Ko i kamo.* 23 p.

Cahier : *Vinimo Weokiu.* 20 p., commentaire en marge par Maurice Lenhardt.

Cahier : *Wano.* Réponse à *Erewa*, 17 p. écrites.

Cahier de Nicolas. *Pèci ne no ne ke mai pai ko au xe neva ro Houailou wanii.* 6 p. de texte.

Cahier Georges Pidra. *Moaro ro Kouaoua.* Réponse à *Erewa*. 23 p. de texte.

Cahier Peina. Réponse à *Erewa*. 14 p., des commentaires par Maurice Leenhardt.

Cahier format *fullscap* : *Tusi Canala.* 5 p. de texte, commentaires par Maurice Leenhardt.

Nyowau we dexa bao ka kau ka to Pusange ro Goaro. Une feuille recto-verso.

Bori nô ro Kabae ro Poum. 5 feuilles..

Rse Gondé Karaxere poa neva Wanhara. 3 p., anonymes.

Virseno Kamohile Webia. 8 p. signé Dahma.

No ne aru. 8 p. au crayon, origine Poum.

Deux pages signées Jemes.

Cahier intituké, sur la couverture : «La mort du chef Paola, 24 mai 1925». Sur la page de titre: *Moaro ne pèrhë ne virheno moaro ka baye*, 2 p. Autre texte sur deux colonnes, à gauche:*Pèrhë Nyabi* ; à gauche : *Pèrhë* (texte *ajie*), 23 p.

Cahier *Boê ne Koenavo*, 2 p. *E virhseri no kamo. No mè na kamo*, 2 p. *E wa unu ro ye ari osari me boê karê, me vana sene. Na moki ari na osari*, 2 p. *Vioyo*, 4 p.

Cahier *Boê. Boê ma Nejawa ma kamoaro ye rhë. Boê na ki âre na osari* (commentaire de M. Leenhardt sur la page de gauch), 8 p. *No ne Nejawa*, 1/2 p. *Ka moaro ye rhë*, 1 p.

Cahier *Bomè nerhë ne pa vi tawauru baye*, 4 p. *Pèrhë na cûri na Peaxomoa Nepero Örib-wa*, 6 p. *Pèrhë do rhë*, 6 p.

Cahier *Virheno i pai kau xire ma Bonibûrû. Virheno i pai kau xire ma para câwa ka we na arinado ne roi nedaa ne ore*, 8 p. *Goewe ro Dere ne kavu na moaro ro Tawawire : Dere, moaro Nejâ, moaro Rhai, ke po ai ma no i bao ro Houailou, moaro Pakire, moaro Wanerü*, 14 p.

Cahier «Histoire de l'Eglise». *Ketone para ekalesia ro Dipu*, 6 p., *Ketone para ekalesia ro Puda*, 5 p. *Ketone para ekalesia ro Maré*, 6 p. *Ketone para ekalesia ro Calédonie*, 5 p.

Cahier *ne vinimo i pai kau ne xire sawe. No ne karou do wawe do kmu. Mu boë rhai*, 4 p. *Mexë ma sipu*, 3 p. *Curu bori we toi ve kina*, 4 p. *Kuru ma nia*, 4 p. 1/2. *Pai para xe Nekuru Seuru Ana*, 9 p.

Cahier Dukler. «L'histoire des vieux». *No ne vitanexai i pai kau xire mâ*, 23 p. dont 5 au crayon.

Cahier écrit au crayon, de la même écriture que le précédent. *No ne moaro na karu ciî, dexa we maro ka to nejë, ae, dexa mi xei orokau*, 1 p. *Nee moaro* (tableau), 2 p. *Oka no ne moa b e*, 2 p. *Vinimo coi na vövö*, 2 p. *Vinimo ka po Gwami*, 1 p. *Vinimo ne rhai*, 1/2 p. *Vinimo karhsî Wemu*, 2 p. *No ne para boe*, 4 p. *Wei = Teawia dexa orokau*, 2 p. *Ketone duawe*, 2 p. *No ne ka wâ = Ga mani bââ*, 3 p. *Merea ne pörhi*, 1 p. *Kopoala merea ka sane* (commentaire de M. Leenhardt), 1 p. *No ne vi pö moaro xei See*, 1/2 p.

Cahier *Para no ne vise e poaero*, (commentaires de M. Leenhardt en marge p. 19, en interlignes p. 21), 23 p.

Caahier «To Saint Pierre», 1 p. *Ka rhavu para no baye cèki Tao ae ka rhavu ke kau i Wafap ro Hienghène*, 14 p. + 1 page détachée : *Para Pèrhë*.

I feuille dactylographiée en double colonne : *ajië* et français : «Chant de Poëdi, homme de Neaucue».

Un dossier de lettres de Bwesou Eurijisi traduites par Raymond Leenhardt.

Manuscrits ajië dans les archives personnelles de J. Guiart

Bwawe, Weokiu, 1948, *Pè ööi ba*, ms, 21 p., plus une demi feuille volante.

Un cahier. *Vinimo = Virheno : Nepanoro xe Nepeciri*, par Simey Eurijisi, fille de Bwesou, épouse d'un Nero (texte traduit avec Auguste Reybas Pwarawi). *Ka to Souma*, par Amélie Nexasari, épouse de Wapela Sawa (texte traduit avec Auguste Reybas Pwarawi, revu pour les lieux-dits nommés, et sur la carte, avec Pierre Asawa).

Un cahier. *Viva, Vipo, Pöröpa, Paveai ba, Pere we boë, Pawire boë*. Acoma Nerhon, *Vipo*. A. Neja, *Pawei ba*. Peva Magate Neporo, *Pörö pa*. Acoma Nerhon, *Sökiri bwê, jaume ne orokau*.

Ketiwan Asawa, Distique accompagnant la réalisation d'un jeu de ficelle, une demi feuille volante.

Jean-Marie Misikweo(Kula), *Pè vipo ne eara*. une double feuille volante.

Dikona Denis Wema NiRikani (Kula), *Pè vi sikiri, Bweara ma Wema*. trois feuilles volantes, dont une carte.

Ibidem, *Pè rhë*, trois pages plus un page de textes courts.

Pè rhë des Ciböy, recueilli à Nerê (pour la mort de Pèconô Ciböy), texte dicté, une demi feuille volante.

Nërenggu Kaviowi, *Su Viva* (recueilli à Wa). texte dicté, une demi feuille volante.

Neagase Sari ma Ciböy, un texte court, texte dicté, une demi feuille volante.

Orokau xe Souma, une demi feuille volante (recueilli en 1954), pas d'auteur nommé, texte dicté, une demi feuille volante.

Pè rhë ne jarua, texte dicté, quatre demi feuilles volantes.

Maru Onèrè (de Bwiru), veuve Weiri gwê è, *Pè rhë Menedane*, texte dicté, deux demi feuilles volantes.

Söne Bwerhëghau, *Wé viva kau, viva e Poya wanii*. Texte recueilli par Mme Jacqueline de la Fontinelle, 9 pages dactylographiées, traduction juxtalinéaire.

Ibidem, *Vinimo de Uvara ma Karagörö*. Texte recueilli par Mme Jacqueline de la

Fontinelle, 7 pages dactylographiées, traduction juxtalinéaire, 11 pages commentaires manuscrits de J. Guiart.

Ibidem, *Vinimo ne dué du rhë aè Wexumè*. Texte recueilli par Mme Jacqueline de la Fontinelle, 2 pages dactylographiées, traduction juxtalinéaire.

Ibidem, *No ne mëu*. Texte recueilli par Mme Jacqueline de la Fontinelle, 4 pages dactylographiées, traduction juxtalinéaire,

Ibidem, *Pè rhë ne Kaya*, dicté en 1955, deux demi feuilles volantes.

Mieu. Quatre feuillets manuscrits décrivant les cas d'utilisations de la monnaie, échanges et pas d'échanges. Ecriture canaque, commentaires manuscrits de M. Leenhardt. Semble être un dossier ayant abouti à l'article de M.L. portant sur la monnaie calédonienne, *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, Paris, vol. 3, 1922, p. 326-333.

LE PLAN DU BWË DONT BWESOU EURIJISI FUT L'ORDONNATEUR À HOUAÏLOU

L'interprétation erronée signalée illustre une erreur flagrante de méthode. Comme en histoire, en ethnologie de terrain la règle première est en effet de ne jamais se mettre en position de n'écouter qu'un seul des camps en présence et cela dans toute situation concevable. La conséquence logique est qu'il convient donc de définir les limites des camps avant de poser de nouvelles interrogations.

Maurice Leenhardt avait publié le plan de la disposition des habitats provisoires d'une fête de commémoration funéraire (*bwë*, pilou en français local) qui avait eu lieu à Néajië (Nindiah) et à propos de laquelle il précisait que le dessinateur, Bwesou Eurijisi, avait été le maître des cérémonies (Leenhardt 1930). Un commentaire nouveau de ce document a été publié par Roger Boulay, sans qu'il ait été considéré comme souhaitable de se référer à l'ensemble de la documentation existante portant sur la société ancienne de la vallée de Houailou, quant aux habitats pré-européens des différents groupes et aux liens positifs et négatifs gouvernant leurs comportements à tous les niveaux, et sans vérifier quelles étaient les relations particulières du commentateur canaque improvisé avec le dossier. (Boulay 1990). Toute cette information était disponible et publiée, en particulier en se donnant le mal d'analyser tous les textes en *mwerea ajië* publiés en 1932 par Maurice Leenhardt, ce que cet auteur ne sait pas faire.

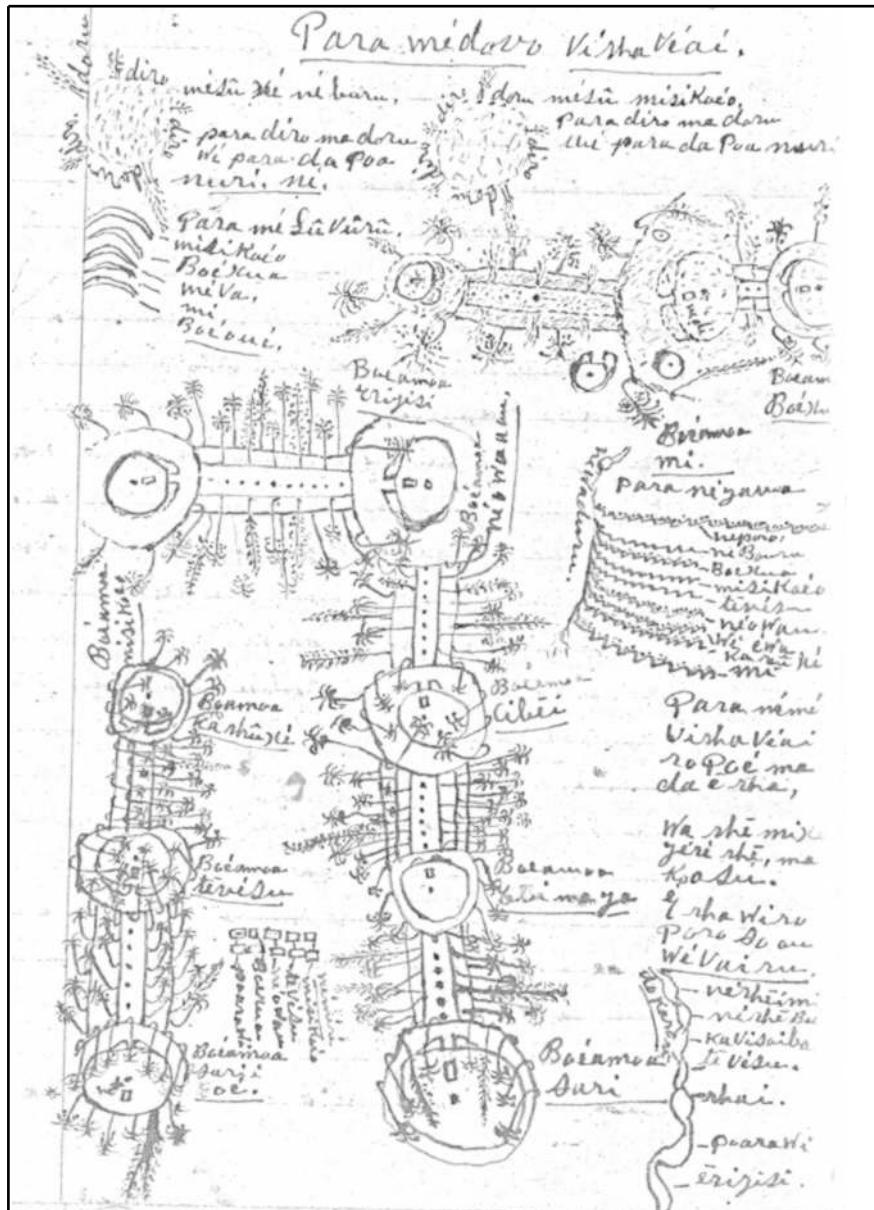
Il fallait tout d'abord s'interroger sur la raison pour laquelle Bwesou Eurijisi avait pu jouer ce rôle central, lié peut-être aussi à sa fonction de sculpteur de masque (un porteur

de masque intervient à la fin du *bwê*, pour marquer qu'il n'y avait plus à manger et qu'il faut que la foule des invités rejoigne ses pénates) et pour cela placer chaque groupe intéressé, et cité dans les commentaires de l'auteur du plan, dans l'ensemble social auquel il appartenait. Il eut fallu aussi se référer au contenu de la totalité du cahier de l'auteur canaque et pas seulement à une seule page. Ce document complet était disponible en photocopie et l'on eut pu s'y référer.

Est-il vraiment étrange qu'un peintre et sculpteur formé en France à ces disciplines créatrices, et qui pour le reste improvise constamment, ait ignoré le détail de la rivalité constante entre deux lignées établies à Néajjië, les Bwewa Bwere, catholiques, qui donnent le chef administratif actuel, et les Bwewa Mii (lesquels préfèrent s'appeler Mii et s'identifient aux Wabealo de Koné), protestants, qui refusent l'autorité des premiers et étaient les alliés en cette affaire de Bwesou Eurijisi ? Il a demandé à un Bwewa Bwere de commenter un document qui d'une certaine façon favorisait les Bwewa Mii aux dépens des premiers. Ce plan est un document historique, le témoignage d'un événement réel, et non pas une sorte de modèle représentatif de la société selon Bwesou Eurijisi.

Il faut quand même lire ce qui est écrit. Maurice Leenhardt, dans son commentaire, avait bien précisé qu'il s'agissait du plan de l'organisation d'une fête de commémoration funéraire ayant effectivement eu lieu. Ce plan illustre un deuil effectif. De tels villages ont existé. On en a un témoignage photographique de l'époque se situant à Canala. Mais, que le plan représente aussi la société de la moyenne vallée à un moment donné est évident. Chaque cérémonie de commémoration funéraire constitue sur le moment un modèle vivant de la société qui s'y rassemble. Elle a pu être autre une ou plusieurs générations auparavant. Elle n'est plus exactement la même aujourd'hui. D'où les critiques qui s'élèvent contre Bwesou Eurijisi de la part de certains descendants de l'ensemble des lignées auquel ce dernier appartenait, et qui pour le moment ont plutôt entendu parler par ouï-dire que lu ce que ce dernier avait écrit.

La simple comparaison avec les inventaires de la vallée de Houailou que nous avons publiés aurait montré ce que Victorin Bwewa ne pouvait dire. Il n'existe pas de chefferie Bwewa à Nindiah, village de regroupement récent et qui n'est pas le site d'une chefferie ancienne, mais le site de l'établissement d'une mission catholique. Le pointement de calcaire noir, le *jé*, qui domine, a reçu par contre une fonction précise dans le mythe d'origine des nombreuses lignées établies en aval, et qui s'en réclament. Du point de vue de Bwesou Eurijisi, les Bwewa Bwere s'introduisaient dans l'affaire à travers les Mii, parce que ces derniers étaient aussi dits Bwewa, quoiqu'étant Mii. Cela se marque dans la disposition sur le terrain : l'aval est en bas du dessin et par conséquent les Bwewa ensemble, introducteurs de tous sur ce terrain précis, sur la rive droite de la rivière, sont en position haute par rapport au reste des participants, et les Bwewa (Bwere) eux mêmes, établis plus



Tertres et cultures : Dessin de Bwesou Eurijisi représentant l'emplacement des demeures et des cultures établies lors d'une des dernières grandes fêtes traditionnelles dans la vallée de Houailou, au début du XXème siècle. Les positions respectives des maisons indiquent le degré d'alliance des familles et leur importance aux yeux des dessinateurs.

1er registre : Le mésu de Neburu et Misikoéo utilise un sol humide dans lequel sont plantées, à l'épieu de bois, toutes sortes d'espèces «communes». En effet, les cultivateurs autochtones distinguent des plantes nobles (taros, ignames) et des plantes ordinaires. Seules les plantes nobles sont l'objet d'échanges cérémoniels. Les femmes cultivent ces jardins, qui sont entourés de plantes alternées *diro* (*Taetsia fructicosa* Merr., Liliacée) et *döru* (*Erythrina indica* Linné, Légumineuse) symbolisant respectivement le principe mâle et femelle.

2ème registre : A gauche les *nexuru*, les billons d'ignames (*Dioscorea alata*, Linné, Dioscoracée), œuvre collective, demandant un gros travail de défrichage, piochage, remblaiement et transport de terre meuble. Ces billons en forme de croissant sont la fierté de leur propriétaire comme les ignames qui y poussent. Seuls les hommes peuvent toucher les ignames sacrées, plantes mâles par excellence, les femmes ne pouvant planter que certains clones d'ignames jugés de second rang. Le billon a un côté mâle et un femelle. Les noms des familles à qui appartiennent les billons sont inscrits à côté (Misikoéo, Bouéoué, Mi, Boéoua).

A droite six cases, trois grandes et trois petites.; les trois grandes sont des maisons d'hommes construites sur des tertres de terre, les petites sont bâties à même le sol : ce sont soit des maisons de femmes, soit des cases pour abriter les trésors. Les tertres *bweamwa* désignent ici les familles (Eurijisi, Mi et Bouéoua). Dans les deux cases les plus à gauche, comme dans toutes celles des registres 3 et 4 du dessin), le *rhôa* est représenté par un point précédé d'un carré qui est le *médè*, le foyer entouré de pierres plates.

3ème registre : Deux cases, des Misikoéo et des Boéoua à gauche, avec leur poteau central, leur foyer, leur terte et l'allée centrale, le *boewéyé*, qui les relie. Cette allée légèrement bombée, plantée d'herbe fine, est décorée en son milieu de perches au pied desquelles les tas de vivres sont déposées pendant les échanges. Elle est bordée de cocotiers et d'araucarias. Cette allée centrale est doublée par deux allées latérales qui sont considérées comme ses femmes. C'est d'ailleurs sur celles-ci que se déroulent discrètement les échanges entre «maternels» et «paternels». Ces deux allées ont elles aussi leur bordure de cocotiers et d'araucarias.

A droite les *néjawa*, les tarodières ; comme pour les billons d'ignames, les noms des propriétaires sont portés sur le dessin — car la tarodière irriguée est faite de petites parcelles individuelles, chacun bénéficiant de l'énorme travail collectif qui a été nécessaire pour amener l'eau, préparer les gradins, les mettre en eau et entretenir avec soin murettes, vannes et conduites (Les noms indiqués sont ceux de Néporo, Neburu, Boéoua, Misikoéo, Tévèsü, Neowau, Ewa (*les Wa de la basse Kua*), Karughè, Mi).

4ème registre : Sont groupées sur deux lignes six grosses maisons (celles de Karughè, Tévèsü, Sari Boë à gauche, et au centre celles de Cibei, Erimâja et Sari). Les maisons du centre sont assorties d'une allée centrale, doublée par deux contre-allées, *séré*, prévues pour recevoir les invités et les dons de nourriture. La case du clan Cibei comporte seule une troisième contre-allée, l'*iwiri*. A droite quelques lignes de texte expliquant où étaient situées les

(suite de la page précédente) némèrè, les tarodières non irriguées que représentent les petits carrés à gauche. Les taros, plante femelle par excellence, que les hommes ne peuvent ni planter, ni déterrer, font aussi partie des échanges cérémoniels. Les noms des propriétaires sont donc mentionnés (Misikoéo, Tévèsü, Neowau, Boooéoua et Poarawi). A droite encore serpente une section de la rivière dont les différents renflements figurent les lieux de pêche, propriété de chacun des clans : Mi, Boéoua, Kavisoibanu, Tévèsü, Rhai, Poarawi.

Jacqueline de la Fontinelle

(extrait du numéro du centenaire de M. Leenhardt de la revue : Objets et Mondes)

haut que les Mii, lesquels sont venus dans la région de Nindiah et installés là à une date inconnue. Les autres lignées représentées, Eurijisi, bien sûr, placé en contrebas des deux Bwewa, lignée cadette des Mèsikweo (et partie s'installer sur la rive droite de la rivière de Houailou, à la suite d'uninceste ancien, et qui ne fait pas partie de la chefferie Bwewa, mais joue un rôle d'intermédiaire entre les deux côtés de la rivière), mais aussi : Cibéy, Örimaja, Sari d'une part ; Mèsikweo, Karüghè, Tövèsü (et non Teresu comme imprimé) et Neowau de l'autre, venaient tous, avant l'invasion des blancs, de la rive gauche de la rivière de Houailou, appartenant ainsi au réseau dont l'appartenance symbolique première est le lézard dit de Boghiu, et le lieu de culte principal est sis à Dao. Le choix du lieu était de commodité, de par la rareté de surfaces planes de dimensions suffisantes dans la vallée.

Il faut lire l'arc de cercle dessiné par les tertres et les allées de droite à gauche, c'est-à-dire : Sari (Kadi), Örimaja, Cibéy, Neowau, Mèsikweo, Karüghè, Tövèsü, Sari Boè. Cet ordre est pertinent. Il est à constater, à la date approximative de l'événement. Ce n'est pas un ordre géographique, mais un ordre de présence cérémonielle, manifesté un certain jour, et qui n'a rien à voir là avec les Bwewa Bwere. Ces derniers se reconnaissent issus des Nei, au nord immédiat de Nerhéghakwea, et ne sont là qu'au titre de pièce rapportée, pour être les introduceurs éventuels de leur parenté propre, parce qu'ils représentent ici la série des lignées qui vivent pour l'essentiel sur la rive droite de la rivière. Bwesou Eurijisi ne les détaille pas, puisqu'il ne fait pas partie de l'ensemble particulier qu'il met en ordre et il n'a donc pas à en parler.

Une chefferie dite des Bwewa *gwêè*, Bwewa BweRe aussi, existait bien, mais était établie anciennement non à Neajïë (Nindiah), mais à Dao, sur la rive gauche de la rivière, tout près de Boghiu, ce qui explique aussi sa prééminence ici. Elle est aujourd'hui installée sur la rive droite, à Oroibao, village protestant et non à Nindiah, village catholique, et c'est d'elle dont il est question dans le dessin, et pas des Bwewa Bwere de Nindiah, d'où la tentative actuelle de l'un de ces derniers de s'attribuer à la fois le prestige des chefs Bwewa

authentiques et d'atteler à leur char toutes les lignées citées par Bwesou, c'est-à-dire une bonne moitié des lignées principales de la vallée moyenne et de la vallée haute. La série proposée : Bwewa ma Misikoeo, Bwewa ma Neowau, Bwewa ma Cibei, Bwewa mon Örimaja est de la fantaisie, elle ne correspond ni au fonctionnement ancien, ni au fonctionnement actuel de la société de la «vallée longue», nom de la vallée de Houailou.

Ce qui pouvait ressembler à une initiative brillante s'est mué en mauvaise action vis-à-vis de la mémoire du premier des écrivains canaques. L'information apportée par Bwesou Eurijisi est d'une très grande richesse et sa valeur est décuplée par la date à laquelle elle a été écrite, entre 1908 et 1924. Elle a bien entendu ses limites. Elle doit être utilisée, analysée, complétée, mais lui en substituer une autre créée tout exprès est faire entrer le lecteur dans un monde imaginaire.

Si Boulay voulait mettre en cause la réalité de ce que révélait le plan de Bwesou Eurijisi, il lui fallait travailler avec tous les membres de chacune des lignées concernées et les avoir vus longuement en chacun des lieux où ils résident aujourd'hui. Il ne fallait en aucun cas se fonder sur les dires d'une seule personne, surtout représentant la lignée qui était justement en quelque sorte marginalisée dans le document. Cette lignée se voit d'ailleurs reprocher généralement sur place d'avoir donné à chaque fois, au poste de gendarmerie, sa signature à tous les cas de spoliation foncière qui ont frappé la moyenne vallée au cours du dernier siècle. Or la relation du nombre de fois où les Canaques de la vallée ont dû changer de lieu d'établissement, toujours chassés un peu plus loin par le bétail des blancs et finissant dans les coins reculés où la terre était la plus mauvaise, relève d'une forme de la tragédie épique. Nul ne l'a oublié encore. L'arrogance de la revendication est destinée à faire oublier ce passé colonial.

Il fallait s'y attendre. Un dossier aussi mal traité et mettant en avant l'imagination d'une seule personne attribuant à sa lignée propre, en dehors de tout contrôler des intéressés de tous bords, une importance qu'elle n'avait jamais eu, ne pouvait avoir qu'une raison d'être : une tentative de manipulation foncière. Il suffisait d'interroger pour tomber dessus, à savoir la tentative actuelle de ces mêmes Bwewa Bwere de Nindiah de se faire attribuer la propriété de la zone de Dao, le plus joli site de la vallée de Houailou, le seul paysage de tarodières irriguées en terrasses clairement visible que puissent photographier les touristes avides de sites typiques. Ce site présente une autre valeur, celle d'être le lieu des tertres les plus anciens de l'ensemble Karé de Nerhéghakwea (Nessakouya, Neshakwea) et Mésikweo de Neshakwea, Gondé et Coula.

Les Bwewa BweRe (à l'origine simplement BweRe à Mèdawea, de même que les Bwewa Mii étaient simplement Mii à Goodu dans la haute vallée, les seuls chefs Bwewa se trouvant à Oroibao) se sont alliés aux Kavisoybanu (issus de Mèsikweo, au terre Pèruapaa près de Dao et prêtres du lézard de Boghiu) dans un Groupe d'Intérêt

Economique, ou GIE, pour exploiter un troupeau sur ce terrain, eux apportant une partie du bétail — ils ne détiennent aucun droit d'aucune sorte sur le périmètre de Dao — et les Kavisoybanu l'accès au terrain. La mise de bétail à pâturer ne correspondant pas à une prise de possession, cela n'avait pas provoqué de problème majeur. Mais prétendre aller aujourd'hui plus loin et s'attribuer le domaine de Dao en pleine propriété provoque de fortes résistances de la part des Karé et des Mèsikweo, qui ont là leurs tertres originels, d'autant que les associés voudraient agrandir la pâture utilisée par un terrain supplémentaire, en forme de triangle, sis en aval, toujours sur la même rive gauche de la rivière, et qui contient une bonne part des lieux cultuels anciens du même ensemble Karé, Kavisoybanu et Mèsikweo, tous descendants du même ancêtre Gwamö (Guïart 1972 & 1992). Il y a déjà eu des affrontements et la bataille rangée n'a pas encore entièrement été évitée. Donner ainsi raison à une personne dont on ne connaît pas la stratégie se révèle ainsi tout aussi dangereux aujourd'hui qu'hier. C'est là l'effet de toute forme d'amateurisme en pareille matière.

Cette chefferie officielle, et catholique, Bwewa Bwere, installée en bas de la colline supportant la mission catholique de Nindiah, est une création coloniale, poussée sur le devant pour faire pièce à l'action dans la vallée de Maurice Leenhardt et à la chefferie Nejê soutenue par ce dernier. Cela explique que son représentant actuel revendique ainsi par un biais une autorité sur l'ensemble de la vallée. La revendication implicite dans le libellé du distique de la fin de l'article, par le moyen d'accorder le nom de Bwewa à celui de toutes les principales lignées de la vallée, est ce que j'ai rencontré de plus hardi à ce jour comme manipulation de l'information. Elle n'a été possible que parce que son auteur savait que l'on n'interrogerait personne d'autre que lui. L'erreur flagrante de méthode, en anthropologie, ici manifeste, n'est pas une erreur en linguistique, où la crédibilité ethnographique des textes enregistrés n'est pas ce qui importe au premier chef.

Le père Luneau, quelques mois avant sa mort, m'a décrit comment, jeune missionnaire, il avait été envoyé à Nindiah pour tenter de contrer Maurice Leenhardt, et son admiration pour ce dernier du fait de son échec à y réussir. C'est en réfléchissant aux causes de cet échec qu'il avait mis en œuvre, cette fois à Canala, ce qui allait aboutir au remplacement progressif, après bien des aléas, de la vieille génération des missionnaires maristes blancs par des prêtres canaques. Comme d'autres points de l'espace colonial néo-calédonien, Nindiah était un avant-poste dans une compétition où les coups peuvent paraître, *a posteriori*, quelque peu tordus.

Il convient à la vérité de dire qu'à la manipulation centrée sur les Bwewa Bwerre catholiques, appuyés sur la mission mariste, s'opposait la manipulation faisant des Nejê protestants, appuyés sur la mission de Do Neva, les «grands chefs» de toute la vallée. À la décharge de Maurice Leenhardt, c'était là une situation qu'il avait trouvée déjà installée.

Les Nejë avaient été reconnus comme tels par l'administration coloniale, dans des conditions pas très précises, dès le milieu du siècle dernier. Cette reconnaissance devait durer jusqu'en 1925, où le service des Affaires Indigènes découpera la vallée de Houailou en districts plus ou moins artificiels, à la grande indignation de Maurice Leenhardt, qui avait dû quitter le pays quelques mois auparavant, et probablement sur les conseils intéressés du commerçant Bozon-Verduraz, adepte de la manipulation des chefs canaques à qui il distribuait de l'alcool gratuitement.

En échange de cette autorité reconnue sur l'ensemble de la vallée, les Nejë avaient envoyé des auxiliaires combattre les insurgés de Poya en 1878 et des volontaires au front en 1914-18. La différence entre les deux exemples donnés ici est que les Nejë, du moins à mon expérience personnelle, n'ont fait aucune difficulté pour indiquer les limites exactes de leur autorité traditionnelle et n'exprimaient aucune revendication fondée sur ce passé colonial. Les Bwewa Bwere catholiques non plus, du moins devant moi, confirmant qu'ils étaient venus de Mèdawea relativement récemment. Il aura fallu un informateur plus récent, un adopté mal informé des nuances du passé et faisant du zèle comme c'est souvent le cas, pour voir surgir une revendication qui fleure bon les affirmations portées par le père Luneau jeune au poste de gendarmerie de Houailou, comme à Canala plus tard il batailla pour imposer à la grande chefferie la lignée catholique des Katawi en remplacement de la lignée protestante en place des Bwaghea Hwêsi, qualifiés de lignée cadette et par conséquent en dehors du champ d'application de la loi salique si curieusement introduite en Nouvelle-Calédonie.

Le mwaciri

Ce terme, issu majoritairement des textes de Bwesou Eurijisi, a été traduit par Maurice Leenhardt comme «royaume», en application d'un concept biblique, puis par «séjour paisible». Dans une affirmation à l'habitude méchante et dépourvue de la moindre tentative de démonstration, Alban Bensa nous assène que le séjour paisible de Leenhardt traduit «de manière évidente» la paix blanche établie dans la région par les troupes de répression françaises. Bensa fait ainsi semblant de ne pas savoir que le concept est celui exprimé en premier par un auteur canaque, et que sa traduction est l'approximation obtenue au terme de longues conversations entre Bwesou et Maurice Leenhardt (Bensa 2 000, p. 41).

Pour porter un tel jugement, dont la brutalité et l'absence de fondement sont courantes chez Bensa, il conviendrait d'étudier tous les contextes où ce terme est rencontré, pas seulement chez Bwesou Eurijisi et surtout pas chez Leenhardt, qui n'est ici que celui qui transmet ce qu'il a reçu. La source première n'étant pas Leenhardt, ce n'est pas chez lui

qu'il faut chercher.

Je n'ai jamais tellement voulu m'attaquer à ce terme, dont on pourrait dire qu'il représente une forme d'utopie, comme la notion de la société canaque en tant que «société de consensus», ou la *Pacific way* imaginée Ratu sir Kamisese Mara, si longtemps premier ministre inamovible de Fiji (*Pacific Way* qui s'affirme aujourd'hui, en Nouvelle-Guinée et aux îles Salomon, à coups de fusils d'assaut).

Mon jugement est que ce terme est bien plutôt à mettre en parallèle avec le système canaque des bénédictions et des malédictions, les premières et les secondes venant soit des dieux et des morts divinisés, soit des personnages ancrés dans la tradition et d'un âge qui les rend prêts de rejoindre les premiers. Le *mwaciri* est l'habitat protégé par les vivants et les morts agissant parallèlement et de concert, tant que les adversaires ne cherchent pas à le détruire (le but ultime de la guerre étant sa destruction par incendie). Il s'agit donc d'un état fragile de la société humaine. On le protège en s'assurant d'alliances matrimoniales (chez les adversaires), et d'alliances militaires éventuelles (chez tous ceux qui participent au même «réseau d'identité partagée»). Si l'équilibre des forces n'est visiblement pas en votre faveur, on peut être amené à l'abandonner. Cela aussi se retrouve chez Bwesou, si l'on veut bien le lire. La tradition orale n'a aucune difficulté à présenter des exemples de tels abandons, suivis ou non par un retour négocié. Il ne s'agit donc par conséquent pas d'un concept établi dans la seule synchronie, mais d'une vision de la société canaque rythmée par l'alternance non entre la paix et la guerre, mais entre un état de compétition de prestige mesuré et un autre où les tensions de rupture peuvent s'être mises en place.

BIBLIOGRAPHIE

- Amman, Raymond, 1997, *Danses et musiques kanak, Une présentation des danses et des musiques mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie, dans les cérémonies et la vie quotidienne, du XVIIIème siècle à nos jours*, ADCK Nouméa.
- Bensa, Alban, 2 000, «Le chef kanak, les modèles et l'histoire», in : Bensa, A. et Lebllic, Isabelle, *En pays kanak, Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p. 9-48
- Bensa, Alba, et Lebllic, Isabelle, 2 000, éditeurs, *En pays kanak, Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- Boulay, Roger, 1990, *La Maison Kanak*, Editions Parenthèses — ADCK, Marseille.
- Codrington, R. H., 1891, *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford.
- Crocombe, R. G. et Crocombe, Marjorie, 1968, *The Works of Ta'unua, Records of a Polynesian Traveller in the South Seas, 1833-1896*, Australian University Press.
- Guiart, Jean, 1955, *Contes et légendes de la Grande Terre*, Editions des Etudes Mélanésiennes, Nouméa.
- 1957, «Les modalités de l'organisation dualiste et le système matrimonial en Nouvelle-Calédonie», *Cahiers Internationaux de Sociologie* vol. 4, Paris, p. 21-39.
- 1972, «Généalogies équivoques en Nouvelle-Calédonie», in : *Langues, Techniques et Société, ouvrage en l'honneur d'André Haudricourt*, Librairie Klincksiek, Paris, tome II, Approche ethnologique et naturaliste, p. 36-51, tableaux généalogiques.
- 1981, «Clans autochtones : situation précoloniale», *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, ORSTOM, Paris, carte n° 18
- 1981, «La Terre dans la Société Mélanésienne», *Atlas de la Nouvelle-*

- Calédonie et dépendances*, ORSTOM, Paris, carte n° 32 (en particulier, la carte foncière de la Réserve de Nerhëghakwea).
- 1987, *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Publications de la Société des Océanistes n° 18, Paris (1ère édition 1966).
- 1992, «A propos de la vallée de Kouaoua», *Journal de la Société des Océanistes* vol 95, Paris, p. 242-249.
- 1992, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Institut d'Ethnologie, Paris (cette version intègre, pour «les vallées de Houailou», les informations de Bwesou Eurijisi, ce que la version de 1964 de cet ouvrage n'avait pas tenté).
- 1994, «Fonction du mythe et réalité empirique en Océanie, in : *Comparatisme, Mythologies, Languages, en hommage à Claude Lévi-Strauss*, Christophe Vielle, Pierre Swiggers et Guy Jucquois (éd.), Peeters, Louvain-la-Neuve.
- 1997, *Maurice Leenhardt, le lien d'un homme avec un peuple qui ne voulait pas mourir*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa (3^e édition en 2 003).
- 1998a, *Jules Calimbre, Chronique de trois femmes et de trois maisons*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 1998b, *La Terre qui s'enfuit. Les pays canaques anciens de La Foa à Kouaoua, Moindou et Bourail*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 1998c, *Les Canaques devant l'économie de marché*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa, réédition 2 003.
- 1998d, *Autour du rocher d'Até. Les effets de la résistance canaque sur l'axe Koné-Tiwaka*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 1999, *Heurs et malheurs du pays de Numea, ou le péché originel*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 2 002a, *Sociétés mélanésiennes, Idées fausses, idées vraies*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 2 002b *Les Cahiers de Théodore Braïno Kaahwa* (présentés par J. Guiart), Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- 2 003, *Et le masque sortit de la mer, Les pays canaques anciens, de Hienghène à Voh, Gomén et Koumac*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- Guiart, Jean et Tercinier, Georges, 1956, *Inventaire des ressources de trois réserves autochtones de la Nouvelle-Calédonie*, Institut Français d'Océanie (ORSTOM), Nouméa, ronéoté, 83 p., 9 cartes repliante.
- Hnyigotr, Joane, *No ne Mathaia ro Houailou. L'Evangile à Houailou, de 1894 à 1952*, Editions du Cinquantenaire, ronéoté, texte en langue *ajie* et en français, 20 p.
- Kaufmann, Christian, 1993, «La Mélanésie», in : *L'Art Océanien*, Citadelles et Mazenod, Paris.

- Leenhardt, Maurice, 1922, «La monnaie néo-calédonienne», *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires* vol. 3, Paris, p. 326-333.
- 1922, *La Grande Terre, Mission de Nouvelle-Calédonie*, Société des Missions Evangéliques, Paris.
- 1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 1932, *Documents néo-calédoniens*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 1933, «Le masque calédonien», *Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro*, Paris p. 3-21.
- 1935, *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houailou*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 1937, *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris.
- 1939, «La fabrication de la perle, monnaie néo-calédonienne», *Etudes Mélanésiennes*, Nouméa, p. 5-7 (description d'un travail moderne de fabrication à Kowei, Touho).
- 1946, *Langues et Dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 1947, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- 1953, «Kapéa, rêves et dessins d'un indigène de Nouvelle-Calédonie», *Le Monde Non-Chrétien* n° 25, p. 52-70.
- Leenhardt, Raymond, 1976, «Un sociologue canaque, Le pasteur Boesou Eurijisi, 1866-1947, Houailou, Nouvelle-Calédonie», *Cahiers d'Histoire du Pacifique* n° 4, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1975, *La voie des masques*, Les sentiers de la création, Albert Skira, Paris, 2 vol.
- Lévi-Strauss, Claude, Guiart, Jean et Reid, Martine, 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris.
- Mariotti, Jean, *Toghi, Notes ethnologiques et pièces radiophoniques*, Association pour l'édition des œuvres de Jean Mariotti et Grain de Sable, Nouméa (dans une série de republications fort bien exécutées et avec un grand souci de rigueur, il est regrettable que le commentaire s'inscrive encore dans la tradition blanche de la croyance à la sorcellerie noire et ne montre pas que, comme l'œuvre de Jean Mariotti lui-même, le Toghi est le fruit du contact européen et du régime colonial. Tous les auteurs coloniaux ont répété les mêmes histoires tout aussi fausses sur le sujet. Il y avait là une opportunité qui n'a pas été saisie pour s'en démarquer. On a toutes les preuves historiques que la sorcellerie moderne (dite en français local «boucan») est une intrusion du monde extérieur dans une tradition canaque qui ne la possédait pas et Maurice

Leenhardt, ici mal ou pas lu, avait raison de penser à une influence venue de l'Océan Indien ; sur ce point les commentateurs ont perdu de vue l'objectivité souhaitable dans leur recherche de valorisation d'un texte posthume de leur auteur, en voulant qu'il soit là en train de faire de l'ethnologie, alors qu'il n'était là que le réceptacle, un de plus, des histoires que les Canaques aiment à raconter aux blancs parce que c'est celles que ces derniers attendent d'eux).

- Pidjo, Jean-Marc, 1995, *Implantation des clans dans la Chefferie Mwalebeng de Pouébo*, Mémoire de DHEPS, Collège Coopératif, Nouméa et Paris, ms, généalogies et cartes, publié sous l'intitulé : *Le Mwa Tea Mwalebeng et le fils du soleil*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa, 2 003.
- Pillon, Patrick, 1992, «Listes déclamatoires («viva») et principes d'organisation sociale dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie)», *Journal de la Société des Océanistes* vol. 94, p. 82-101.
- Priday, Lewis, 1944, *Cannibal Island, The turbulent story of New Caledonia's cannibal coasts*, Reed, Wellington.
- Rey-Lescure, Philippe, 1967, *Vos Racines : Essai d'histoire des débuts de l'évangélisation en Nouvelle-Calédonie*, Chez l'auteur, La Force.

