

JEAN GUIART

la chefferie en mélanésie



INSTITUT D'ETHNOLOGIE

mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguart.org

AVERTISSEMENT

La mise en ligne permet des entreprises que l'édition papier ne pourrait assurer. Ayant eu l'ambition de couvrir la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyalty d'un réseau serré d'informations quant à la description, l'analyse et le fonctionnement de la société traditionnelle ancienne, aussi bien dans son évolution moderne (et en particulier par les conséquences des abus de pouvoir du système colonial), nous mettons ici en succession, et pas dans le même fichier, ce que, à l'expérience, le logiciel ne permettrait pas, tous les manuscrits édités, ou pas encore livrés à l'impression, qui correspondent, mis bout à bout, à ce que pourrait être une encyclopédie anthropologique canaque.

Tout y est, du moins tout ce que les Mélanésiens ont voulu eux-mêmes que l'on y trouve, pour satisfaire une curiosité honnête et non faite de malignité. Je n'ai en cette affaire, que servi de scribe pour débrouiller des cultures et des sociétés indéfiniment variant sur les mêmes thèmes, et où l'on trouve tout ce qu'une logique rigoureuse, la logique canaque, a su construire d'événements et d'institutions parallèles ou contradictoires. Cette dernière, la logique canaque, a sur nous une supériorité inattendue, c'est qu'elle ne s'embarrasse pas de contradictions à résoudre. Elle ne les résout pas, ce qui est, elle a parfaitement raison, du temps perdu, elle en fait un instrument de ses multiples chatoyances et de ses stratégies super sophistiquées. Elle, au moins, a réussi ce que nos marxistes ont raté, la résolution des contradictions.

Maurice Leenhardt me disait, comme je lui demandais comment il avait réussi à survivre dans ce milieu intellectuel parisien qui ne pardonne rien à personne : «En appliquant les leçons de comportement apprises des Canaques!»

*Sommaire général des ouvrages et chapitres spécialisés mis en ligne
en même temps, de manière à couvrir l'anthropologie de la Nouvelle-
Calédonie et des îles Loyalty*

1. Kwenyi, l'île des Pins

chapitre de la thèse publié en 1964

2. Heurs et malheurs du pays de Numéa

(le sud de la Grande Terre, jusqu'à l'aire de langue *xaragurè*),

ouvrage publié en 1999, à Nouméa, par Le Rocher-à-la-Voile, réécrit à partir du chapitre de la thèse publié en 1964, du fait de l'évolution rapide du dossier.

3. La terre qui s'enfuit

(Boulouparis, La Foa, Kouapua, Canala, Thio, Bourail, Poya),

ouvrage publié en 2010, à Nouméa, par le Rocher-à-la-Voile.

Références complémentaires :

Pierre Métais, *Le Livre des Terres*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

Jean Guiart, *Les Cahiers de Théodore Braïno Kaahwa*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa 2002.

4. Les vallées de Houaïlou

(la «vallée longue», les vallées de Bâ, de la Tü, de la Neawa et de Kïa),

premier chapitre de la réédition de *la Chefferie en Mélanésie* publié par l'Institut d'Ethnologie en 1992.

Références complémentaires :

Jean Guiart, *Maurice Leenhardt, Le lien d'un homme et d'un peuple qui ne voulait pas mourir*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa, 2003.

Jean Guiart, *Bwesou Eurijisi, le premier écrivain canaque*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa, 1998.

5. L'aire Paici et ses marges

(de Poya à Koné, de Monéo à Touho, en passant par les Pamalé),
second chapitre de la réédition de *la Chefferie en Mélanésie* publié par l'Institut d'Ethnologie en 1992.

Référence complémentaire :

Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, *Les Chemins de l'alliance*, SELAF, Paris 1982.

6. «Et le masque sortit de la mer. . .»

(les pays anciens, de Hienghène à Voh, Gomen et Koumac),
ouvrage publié en 2003, à Nouméa, par le Rocher-à-la-Voile, de manière à sauvegarder la connaissance acquise dans cette région particulière.

Référence complémentaire :

Françoise Rivierre, *Textes Nèmi*, 2 vols. SELAF, Paris 1980.

7. Le dieu au nez coupé, la déesse à la patte cassée

(de Poum à Balade, Bondé, Pam et les Belep : textes de Maurice Leenhardt, Jean Guiart et du R.P. Marie-Joseph Dubois),

Manuscrit non encore édité.

Référence complémentaire :

Jean-Marc Pidjo, *Le Mwa Teâ Mwalebeng et le fils du soleil*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa 2003.

8. L'île de Lifou,

(et les îles secondaires dont Loliexuj et Tiga)

troisième chapitre de la réédition de *la Chefferie en Mélanésie* publié par l'Institut d'Ethnologie en 1992.

9. L'atoll d'Ouvea

(et les atolls secondaires dont celui de Heo avec Motu Tapu)

quatrième chapitre de la réédition de *la Chefferie en Mélanésie* publié par l'Institut d'Ethnologie en 1992.

10. L'île de Maré,

(et celle de Dodone)

chapitre de la première édition de la thèse publiée en 1964. Aucun travail personnel n'a pu être entrepris sur cette île depuis, les travaux du R.P. Marie-Joseph Dubois ayant largement répondu aux besoins dans l'intervalle.

Ces ouvrages sont dédiés aussi au «clown» qui, une fois nommé directeur du musée de l'Homme par un conseil scientifique du Museum National d'Histoire Naturelle parfaitement incompétent dans ce dossier, scientifiquement parlant, a imaginé, au contraire absolu du droit national et international protégeant les œuvres et leurs auteurs, de faire porter à la décharge, sans prévenir personne, tous les stocks de publications de l'Institut d'Ethnologie, effaçant du coup le travail de plusieurs générations. Il n'y a pas eu pire méchanceté, flouant l'ensemble des auteurs et des lecteurs et détruisant des ouvrages sans prix, dans l'ensemble des coups bas portés au musée de l'Homme de Georges-Henri Rivière, de Marcel Mauss et de Paul Rivet. Des données essentielles pour la connaissance de certaines régions du monde, dont pour Madagascar, ont été ainsi perdues.

MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

JEAN GUIART

STRUCTURE DE LA
CHEFFERIE
EN MELANESIE DU SUD

Seconde édition remaniée et augmentée
Volume I

PARIS

INSTITUT D'ETHNOLOGIE

MUSEE DE L'HOMME, PALAIS DE CHAILLOT,
PLACE DU TROCADERO (16 e)

1992

mis gratuitement à votre disposition
par www.jeanguiard.org

Cet ouvrage est dédié à
Maurice Leenhardt
et à tous ceux qu'il a formés et qui ont soutenu les premiers pas de l'auteur :
Alfred Boro, Ménon Nekiriai, Willy Vujo, Auguste Wabealo, Apu Hmaè,
Elia Manarhë, Acoma Nerhon, Söne Bwerhëghau, Philippe Gorode,
Pierre PwêRêpwea, Eleisha Nabay, Kowi Bwiliang, Nêa Galet,
Wadrawa Nyigotr, Wakuba Yanu, Cangaco Atkaü,
auxquels il faut ajouter le souvenir de ceux qui n'ont jamais cessé
d'appuyer ce travail :
Isaia PwaRi, Willy Nabumè, Mataio Dui Wetta, Ketivaan et Pierre Asawa,
Auguste Pwarawi, Rock Pidjot, Philippe Tesè Gorobwia, Moïse Wabealo,
François Bome, Georges Bweowe, Gayon Mèsikweo, Avenê Kwerhon,
Philippo Ciböy,
Cope Zeula, Henri Bula, Noeja Wahnyamala, James Haeweng, Hmana Wacapo,
Laxa Wejiemè, Jérôme et Fleury Namanon Trongajo, Julien Waisselot,
Michel Kauma, Mme Silina Omenia

INTRODUCTION

On aurait pu penser à une réédition à l'identique de l'ensemble de l'ouvrage publié originellement : *Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1963. Il nous est apparu scientifiquement contestable de publier à nouveau en l'état un dossier qui avait évolué par l'accumulation de données nouvelles, une expérience de terrain et une réflexion riches de soixante années, une capacité d'analyse plus solide et mieux approfondie, plus longtemps confrontée à une réalité canaque qui s'avère bien vivante, et une adéquation à la réalité plus satisfaisante.

Le propos fondamental n'a pas changé. C'est celui d'une volonté d'effectuer les comparaisons de proche en proche, la seule méthode scientifiquement valable en ethnologie sur ce plan, parce que comparant des faits comparables, destinée à mettre en évidence tous les chaînons qui lient entre elles les institutions locales, toutes les «variantes» attestées de ce concept si heureusement introduites en ethnologie par Claude Lévi-Strauss et dont les implications méthodologiques ne sont pas toujours bien comprises.

Cette entreprise traduit aussi le refus de la notion de type, qui serait là fait d'un exemple seulement choisi en fonction de l'opportunité et que l'on déclarerait arbitrairement représentatif. Refus aussi de la conception courante de la notion de modèle. Scientifiquement, André Haudricourt et André Martinet nous l'ont enseigné en linguistique structurale, un modèle devrait permettre d'explicitier toutes les variantes — l'idée qu'il y ait des exceptions qui confirmeraient la règle est un sophisme dont les grammairiens d'Alexandrie ont été les auteurs, une loi scientifique ne pouvant souffrir d'exceptions ; s'il y en a, c'est que l'énoncé de la loi est fautif. Par conséquent, un modèle ne devrait pouvoir être proposé qu'une fois la possibilité établie de le construire à partir de l'analyse de toutes les variantes attestées sur le terrain, sur le moment et dans la réalité historique et archéologique. Sinon, ce n'est pas un modèle, mais un

schéma explicatif commode ou à vocation pédagogique, et jamais l'expression d'une analyse rigoureuse. Bien des schémas proposés seraient à abandonner, tant ils relèvent d'une mode, ou d'un faux semblant auquel tant d'auteurs ont recours avec innocence. Claude Lévi-Strauss nous donnait autrefois le conseil de ne construire un schéma que s'il apportait quelque chose de vraiment nouveau par rapport aux matériaux.

Parallèlement à la réflexion qui s'organisait à Paris, par et autour de Claude Lévi-Strauss, la méthode suivie dans ce travail se mettait en place sur le terrain au cours des années cinquante, dans un certain isolement par rapport à Paris, mais bénéficiant d'un contact constant avec l'anthropologie anglo-saxonne de la région. Cet effort portait des matériaux présentés à partir de 1930, mais recueillis de 1903 à 1925, par Maurice Leenhardt. Les *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne* et les *Documents néo-calédoniens* sont des œuvres classiques auxquelles il était difficile de songer ajouter, à moins d'approfondir l'analyse en ajoutant au corpus publié et en rassemblant une masse de données inédites en vue de mettre en évidence les spécificités locales. Les informations publiées portaient pour l'essentiel sur la vallée de Houaïlou, dont les institutions ont été présentées, selon les termes de l'époque — dans l'*Essai sur le Don*, Marcel Mauss traite indistinctement de toute la Mélanésie — comme représentatives de l'ensemble de la Grande Terre, sans faire de distinctions entre Houaïlou et Ponérihouen — de même que Jean-Claude Rivierre et Alban Bensa ont cru pouvoir présenter les faits d'une seule aire linguistique, celle de la langue *cémuhi* réduite aux hautes vallées de Touho, comme le meilleur modèle analytique de la société mélanésienne de Nouvelle-Calédonie. Ce n'est tout simplement pas un modèle analytique, mais une variante parmi d'autres variantes, des dizaines de variantes par lesquelles s'est exprimé le génie mélanésien.

Pourtant Maurice Leenhardt savait qu'il y avait des différences. Il avait déjà montré que la région de Poum présentait un mariage préférentiel entre enfants de cousins croisés, opposé au mariage de cousins croisés considéré comme classique dans le reste de l'île. De même a-t-il noté qu'une institution aussi importante que le masque n'apparaissait pas au sud d'une ligne Bourail-Houaïlou.

L'inventaire réalisé par nous est parti du tableau des clans et des totems fourni par Maurice Leenhardt dans ses *Notes d'ethnologie*. Cet inventaire a pris au cours de quarante ans une ampleur considérable, couvrant tout l'archipel constitué par la Nouvelle-Calédonie, l'île des Pins et les îles Loyalty, plus une bonne partie du Vanuatu. Sous sa première forme, celle de l'ouvrage publié par nous en 1963, il avait déjà montré que les institutions classiques de cette société mélanésienne pouvaient varier de manière considérable. Ce que nous allons mettre en évidence de façon renouvelée est que ces variations sont encore plus marquées, encore plus originales, en chaque point, en même temps qu'intégrées à chaque fois dans une structure fonctionnelle, qui «tourne» pour une grande part de son propre mouvement. Cependant ces structures apparaissent liées entre elles par des systèmes d'identification ou d'opposition formalisés, qui couvrent apparemment l'ensemble de l'archipel, permettant aux individus qui y sont inscrits de trouver partout accueil, nourriture, sécurité, dons et contre-dons, épouses si nécessaire, et terres disponibles transmises ensuite à leurs enfants en fonction de la relation dite de *n̄ya*, celle qui s'établit entre oncle maternel et neveu utérin.

Le terme commode, et plutôt moderne, de «réseau» a été proposé pour désigner

de tels systèmes qui transcendent des systèmes de parenté malléables selon l'opportunité. Ils compensent très largement l'atomisation sociale dont on crédite si généreusement les sociétés canaques, dont on veut absolument qu'elles n'aient connu la possibilité de relations au-delà du paysage local qu'après la prise de possession, l'introduction du *bichelamar*, puis du français, assurant seule la disponibilité d'un outil de communication jusqu'alors inexistant. On oubliait que les Canaques de Nouvelle-Calédonie parlent facilement trois langues locales ou plus, y ajoutant aujourd'hui une langue des îles Loyalty et le français. Le multilinguisme est traditionnel, permettant les relations à longue distance. L'atomisation prétendue n'est que le camouflage d'une tentative *a posteriori* de justification de la domination coloniale.

La paix blanche, établie, comme en Nouvelle-Zélande, au prix de massacres et de spoliations foncières, outre l'interdiction imposée pendant trois-quarts de siècle de sortir des limites des «districts» définis par l'administration coloniale, a longtemps été la simple négation des moyens de communications traditionnels. La réponse ancienne consiste à parler au moins la langue de son père, celle de sa mère, celle de la mère de sa mère et celle de la mère de son père. Exercé dès la plus petite enfance, ce multilinguisme n'a jamais posé le moindre problème aux intéressés.

Cette notion de «réseau» était déjà contenue en filigrane dans l'analyse des matériaux trobriandais de Bronislaw Malinowski. Les contraintes géographiques qui les déterminent ont peu été comprises par les auteurs qui ont repris l'analyse classique du maître polonais, devenu si heureusement britannique à la *London School of Economics*. Le cycle de la *kula* est constitué de la conjonction, autour d'un archipel, d'itinéraires de relations d'échanges venus de plusieurs directions et, pour simplifier, du sud-ouest et du nord-ouest. Ces cheminements confluent aux îles Trobriand et dans les îles plus au sud et aux points proches de la Grande Terre de Nouvelle-Guinée. Ils n'ont pas d'issue à l'ouest où n'existe que la mer de Corail, indéfiniment. Ils sont donc amenés à tourner sur eux-mêmes avant de repartir vers le nord, puis le nord-est pour s'échapper en direction des îles Salomon. Toute l'information nécessaire pour le comprendre est dans Malinowski, et apparaissait déjà chez son maître Seligman, si souvent oublié, complétée par les travaux allemands d'avant 1914 pour la côte nord de la Nouvelle-Guinée, travaux à tort méprisés aussi bien par l'anthropologie sociale britannique que par l'anthropologie culturelle nord-américaine — Margaret Mead disait à ses étudiants de ne rien lire avant de partir sur le terrain, pour ne pas avoir d'*a priori*. On leur dit maintenant de se donner avant de partir une hypothèse à vérifier, ce qui n'est pas méthodologiquement plus souhaitable. S'ajoutent aux auteurs cités les travaux de F. E. Williams, longtemps «government anthropologist», puis ceux de Ian Hogbin et d'autres, mettant à nouveau en évidence et prolongeant les réseaux d'échanges cartographiés par les Allemands et découverts en premier par le savant russe N. Miklucho-Maclay.

Une description plus fouillée et une analyse remodelée prennent mieux en compte la totalité des faits connus et relevés, dont un grand nombre provient de l'observation *longue* de l'évolution d'une société qui refuse la disparition et n'a cessé d'agir et d'évoluer de son propre mouvement, même au prix du sang des siens, cherchant à assurer la survie de ses principales institutions, celles justement qui démontrent cette capacité de survie, dont l'enracinement général dans la terre reçue des morts, et habitée

par eux.

Il ne nous est pas paru scientifiquement concevable d'imiter le comportement de ceux qui croient possible d'ignorer nos devanciers. A moins de considérer justifié de vivre dans une sorte d'association d'admiration mutuelle, il n'a pas été non plus possible d'éviter toute analyse critique des travaux de nos contemporains. La discussion des travaux des autres, quand elle apparaît justifiée, est une nécessité de méthode. L'analyse de Maurice Leenhardt pour la vallée de Houaïlou a été considérablement renouvelée et complétée, en intégrant ses matériaux et cela presque sans contradiction avec ce maître. Les données ajoutées permettaient amplement une analyse plus complémentaire que différente de la sienne. Nous présentons, pour l'aire *paici-cêmuhi* et l'île de Lifou, une totale réécriture du texte précédemment publié. Le chapitre portant sur l'atoll d'Ouvéa restant *grosso modo* valable en l'état, a fait l'objet d'une révision incorporant des matériaux nouveaux.

L'auteur doit remercier ici les institutions universitaires et de recherche dans le cadre desquelles les divers états de ce travail ont été élaborés, des premières ébauches distribuées dans les villages, aux dossiers dactylographiés sur place et laissés dans chaque village du pays de Lösi à Lifou, jusqu'aux versions élaborées éditées par l'Institut d'Ethnologie. La plus grande part du travail sur le terrain s'est effectuée pendant les neuf années où nous étions en poste à l'Institut Français d'Océanie, centre de recherche relevant de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM devenue IRD) à Nouméa. La mise en forme des matériaux et la rédaction se sont faites dans le cadre de la Ve section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses) où, grâce à l'appui de Claude Lévi-Strauss, nous avons assumé au printemps 1957 une direction d'études consacrée aux religions de l'Océanie ; à la Sorbonne (Université René Descartes), en tant que titulaire de la chaire d'Ethnologie Générale, enfin au Muséum National d'Histoire Naturelle où nous avons assuré jusqu'en 1992 la direction du laboratoire d'Ethnologie nouvellement créé en 1972 au musée de l'Homme. Pendant cette seconde période, nous avons bénéficié, afin de poursuivre le travail de terrain aboutissant à cette nouvelle rédaction, de l'appui constant du Centre National de la Recherche Scientifique (Recherche Coopération sur Programme : Ethno-histoire du Pacifique) et enfin du programme CORDET du ministère des Département et Territoires d'Outre-mer qui a permis l'établissement d'une banque de données regroupant toutes les informations obtenues famille par famille, de façon à laisser aux Mélanésiens, pour qui cet ouvrage est écrit, un instrument de travail qui puisse leur être utile et qu'ils puissent améliorer.

Ce travail a en effet été depuis le début pensé et rédigé pour les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyalty, qu'ils soient ou non pères et mères classificatoires, grand-pères ou grand-mères, oncles ou tantes, cousins ou cousines de nos enfants. C'est la raison du refus constant d'utiliser la part pragmatiquement inutile du vocabulaire dit scientifique auquel on a si souvent recours dans les universités occidentales. Les seuls termes qui nous paraissent pertinents sont les termes spécifiques propres à chacune des langues mélanésiennes, parce que ceux-ci peuvent être définis par la totalité des contextes où ils sont rencontrés. Cette précaution de méthode établie au départ, nous avons beaucoup appris et apprenons continuellement à chaque voyage

dans ce monde devenu si proche, au fur et à mesure de ce que l'univers parisien s'éloignait, dans ce seul ensemble social où nous ayons découvert la satisfaction de parler et de comprendre le même langage que nos partenaires. Cela fut, et cela reste pour nous, une des formes du bonheur.

On verra aussi que, suivant au plus près possible la réalité mélanésienne, cet effort ne s'insère pas aisément dans les approches théoriques successivement en vogue, le fonctionnalisme et le structuralisme, mais qu'à aucun moment il ne les renie dans leur principe, aboutissant plutôt à prendre chez chacun les concepts analytiques qui semblent avoir survécu sans trop de dommages à l'épreuve du temps. Le reproche d'incohérence qui pourrait être porté de ce fait ne tient pas. La réalité est que les approches théoriques ne sont elles-mêmes cohérentes que dans l'apparence donnée par leur expression écrite, mais qu'elles comportent les unes et les autres des défauts logiques que seul le contact avec la réalité ethnographique quotidienne peut mettre en évidence. Notre travail ne récuse nullement l'existence de structures de pensée, d'expression et de comportement. Il les met en évidence plus souples et bien plus adaptables et capables d'innovation qu'on ne l'avait imaginé à ce jour et ce qui est un point essentiel, jamais enfouies dans les profondeurs d'un inconscient collectif dont nous nions l'existence. La vie propre des sociétés canaques au cours des deux derniers siècles montre qu'une réponse est toujours trouvée, plus ou moins approximative ou efficace, aux questions posées par l'apparition d'une histoire coloniale, et que la tradition, au lieu d'être figée et vite dépassée, se plie constamment à la volonté des hommes et des femmes qui en sont issus.

LES VALLEES DE HOUAILLOU

La vallée principale de Houaïlou devait être notre introduction au sujet traité. Elle nous fournit en effet deux documents essentiels : un tableau des clans de la vallée et un autre montrant la succession de leurs droits de pêche le long de la rivière, publiés tous deux dans ses *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne* (respectivement p. 179-80 et p. 92), par Maurice Leenhardt, et un recensement manuscrit par familles de toute la vallée, établi par ce même auteur (publié en microfiches par l'Institut d'Ethnologie) à l'intention de ses successeurs missionnaires et jeté par l'un d'entre eux sur un tas d'ordures où l'a retrouvé une demoiselle missionnaire, plus sensible à la valeur réelle des choses, et qui nota l'événement sur la couverture du document Il s'agissait du premier recensement ethnologique réalisé par un auteur français, aux informations démographiques s'ajoutant des renseignements précieux sur les mariages et les appartenances symboliques.

La configuration de cette vallée, sinueuse et étroite, est dominée par des séries de pitons montagneux, plus ou moins porteurs de gisements miniers nickelifères. On la désigne du nom de : «la vallée longue». Les emplacements favorables à l'habitat humain y existent par poches séparées, là où il y a de la terre utile et non inondable. La confiscation de ces poches au bénéfice de la colonisation avait rendu difficile la survie des hommes et des femmes du pays, et cela d'autant plus qu'après 1945, l'accroissement de la population augmentait jusqu'à l'insupportable les difficultés matérielles de cette survie. Il était inévitable que cette colonisation terrienne âpre au gain, essentiellement mercantile, fût amenée à s'en aller, ce qu'elle fit un beau jour de décembre 1984, évacuant la vallée devant des ultimatums griffonnés par des groupes informels d'adolescents. Les adultes n'avaient pas bougé, mais laissait faire leurs fils.

Les Mélanésien de la vallée ont retrouvé une terre fragilisée par un siècle de

piétinement du bétail. Les sols de la propriété Moisson dans le bas de la vallée de Neawa ont été rendus presque complètement inutilisables, en même temps que les terres de la Réserve de Neawowa et Kamwi ont été en grande partie rendues stériles par les dépôts de nickel provenant des décharges d'une ancienne mine Pentecost surplombant la Réserve. Les habitants canaques des vallées de Houaïlou ont aujourd'hui retrouvé leurs nombres pré-européens et certaines parties de ces vallées sont déjà en état de surpopulation, avec pour seule issue l'éclatement des villages chrétiens actuels, le repeuplement des hautes vallées et le retour sur le versant occidental de ceux qui en ont été chassés par la force.

Quelques années après la célébration du centenaire de Maurice Leenhardt, il devient possible de se mesurer au dossier qui lui a fourni la base de sa description et de tenter une nouvelle analyse de ses matériaux. La masse d'informations que nous avons recueillie le permet. Non qu'elle remette en cause une description à bon droit devenue classique, mais elle apporte des précisions et des retouches, permet de proposer des nuances nouvelles, de réconcilier des contradictions apparentes, et de faire entrevoir l'existence de systèmes plus cohérents dans une région jusqu'alors apparemment malaisée à circonscrire et déchiffrer.

Le dossier étudié ici comprend bien entendu tous les documents qu'il nous a été donné d'avoir en main, à savoir l'ensemble sur lequel Maurice Leenhardt avait travaillé, dont les cahiers publiés par lui-même dans les *Documents néo-calédoniens*, cahiers de la main de ses divers collaborateurs, presque tous pasteurs mélanésiens de la Grande Terre et qu'il avait formés lui-même à l'écriture vernaculaire, et les cahiers restés manuscrits, écrits de la main de Bwesou Eurijisi, et dont une partie importante a été exploitée pour la rédaction des *Notes d'Ethnologie* — la liste des premiers est donnée dans le sommaire des *Documents néo-calédoniens*, Institut d'Ethnologie, 1932. Ces quelque vingt-cinq derniers cahiers sont disponibles pour l'analyse grâce à une traduction provisoire effectuée par le regretté Raymond Leenhardt. Depuis la Fédération Libre de l'Enseignement Protestant a couronné une période de travail en silence, par la publication de l'ensemble des cahiers de Bwesou Eurijisi, en texte vernaculaire et en traduction française, ce qui met à notre disposition un précieux instrument de travail.

Il s'y ajoute différents documents et textes écrits par d'autres Mélanésiens, obtenus par moi-même ou par Mme Jacqueline de la Fontinelle. Après le témoignage constant en faveur de la justice pour les Mélanésiens qu'a été la carrière locale de Maurice Leenhardt, il n'y avait aucune difficulté pour obtenir des textes écrits spontanément, à loisir, sur les cahiers que l'on pouvait confier à des volontaires. Les textes qui m'ont été remis proviennent du village de Nejewê, sur la côte et sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou. Ceux obtenus par Mme de la Fontinelle sont pour la plupart de la main, ou de la voix, pour les textes enregistrés, de Sone Bwerhëghau, autre collaborateur de qualité de Maurice Leenhardt, qui représente le haut de la vallée. Ces trois séries de textes, ajoutées à celles publiées par notre vieux maître, se complètent géographiquement bien. Elles ont même tendance à se recouvrir sur les marges et à faire naître les premières contradictions du dossier.

Pour couronner le tout, nous disposons des résultats d'un travail de terrain, plus classique dans sa méthode, réalisé à Houaïlou, presque tous les ans, depuis 1948, dont

l'inventaire de la vallée, effectuée en 1951 et 1955, constamment corrigée depuis, et ici confronté au Recensement de la vallée de Houaïlou, que Maurice Leenhardt avait laissé à ses successeurs. Ces éléments ont été intégrés à la première partie de ce chapitre.

On se reportera aussi à l'excellente introduction à la société mélanésienne que sont *Gens de la Grande Terre* (Gallimard, 1938), qui ont initié le public universitaire français à la civilisation mélanésienne et provoqué, par le succès de l'ouvrage, une grande jalousie chez les Européens instruits de Nouvelle-Calédonie, qui n'imaginaient pas que l'on puisse ainsi privilégier la culture d'une communauté de «sauvages».

Un problème est celui de la définition des termes. Maurice Leenhardt s'était fondé sur l'usage du moment et avait utilisé le terme clan comme équivalent commode de *mwaro*. Il n'y avait là aucune position théorique et il ne pouvait y en avoir aucune, le mot «clan» ne voulant strictement rien dire, en dehors de l'Ecosse, même si des générations d'ethnologues ont eu la faiblesse de le généraliser. A la suite de M. Leenhardt, et aussi parce que je l'utilisais, comme équivalent du terme vernaculaire, sans vouloir en tenter de définition avant d'avoir toutes les variantes en main, les Canaques modernes en ont fait un concept politique qu'ils jettent à la figure des Européens, qui croient de ce fait comprendre, et donc ils en ont fait un moyen de manipulation de la structure socio-politique blanche.

On avait imposé aux Mélanésiens l'usage du terme tribu, ils l'ont réduit dans les faits, à l'usure en quelque sorte, à ne plus représenter que chacun de leurs villages, puisque le terme village, dans l'usage local, ne s'appliquait qu'aux petites agglomérations européennes. Quand on dit : je vais au village, on va chez les blancs. Aller à la tribu est aller chez les Canaques. Il n'y a pas d'ambiguïté. Par contre le terme clan est en train de devenir ce que les Canaques veulent, un mot passe-partout désignant un niveau social formalisé, s'établissant entre la famille nucléaire et le village canaque actuel.

Le système colonial est passé par là Le village canaque est un village de regroupement, autour de l'église ou du temple, dont la création a été imposée par les Européens, en particulier par l'administration coloniale, par volonté de contrôle policier. Le village est donc toujours et partout une création artificielle, composée pour une part de gens du pays même, venus d'anciens habitats proches regroupés en une seule agglomération, et pour une autre part de réfugiés par suite des répressions militaires et de gens expulsés de chez eux par la gendarmerie, parce qu'on attribuait leurs terres aux blancs. Les derniers cas datent de l'entre-deux guerres. Cela n'est pas très loin dans le temps et cela fait beaucoup d'espace perdu, qui serait si nécessaire à la vie quotidienne du peuple canaque en expansion démographique accélérée.

Les mots choisis pour traduire les termes vernaculaires spécifiques ont ainsi leur importance. Maurice Leenhardt traduit *mwaro* par clan, *rhëkamo* par totem, *bao* par ancêtre-dieu, *kamosari* à la fois par cadet et par serviteur. *Rhëkamo*, nom «complet» du *rhö re*, «leur totem» selon M. Leenhardt. Le terme *rhö* a besoin d'être déterminé, soit par un autre nom, soit par un possessif (J. de la Fontinelle). *Bao*, le cadavre, mais aussi le mort divinisé selon M. Leenhardt, en y ajoutant la nuance introduite par le Ré-

vérend Codrington, à savoir qu'il y avait des dieux, les plus nombreux, qui avaient été des hommes et des femmes vivants, et quelques autres qui ne l'avaient jamais été, leur divinité remonant en quelque sorte aux origines. «Appartenance» est ici un terme préféré à celui de «totem», utilisé d'ailleurs par la toute première génération d'ethnologues britanniques sous la forme du mot «belongings», et qui évite d'évoquer des généralisations abusives dues à l'histoire de la discipline.

On doit savoir que chaque *mwaro* dispose de sa propre tradition, que le prêtre du *rhökamo* ou du *bao* local racontera les choses de façon différente de celle d'un *kamosari* de peu d'importance, l'essentiel se retrouvant généralement dans les deux compte-rendus. Mais d'une lignée à une autre, à l'intérieur du même *mwaro*, le même récit peut voir son sens différer, à propos des mêmes choses, et aller parfois à l'inverse. D'un *mwaro* à un autre, on peut compter encore plus facilement les oppositions et les résultats du jeu des inévitables permutations logiques qui fournissent la matière première constituant la structuration d'un corpus vernaculaire.

Ces contradictions se retrouveront dans les détails de l'inventaire que l'on trouvera ici reproduit sous une forme différente de la première édition de cet ouvrage. Nous avons préféré l'inclure cette fois dans le texte et la démonstration, à chaque emplacement pertinent, en rappelant en marge la localisation par village chrétien actuel pour faciliter la recherche de l'information. On verra ainsi la très grande cohérence des affirmations des uns et des autres, et les différences qui peuvent naître de ci de là, et qui s'insèrent à chaque fois dans des stratégies sociales précises, certaines claires, d'autres enveloppées d'une certaine brume, laquelle est aussi partie de la stratégie en cause.

N. B. La graphie de Maurice Leenhardt est conservée ici intégralement à chaque fois qu'il s'agit d'une citation (ex. : les titres des textes cités). Dans le courant de ce texte, et pour les termes vernaculaires, le *e* se prononce *é*, le *e* surmonté d'un tiret est marqué ici *ô*, par impossibilité logicielle de procéder autrement. Le *x* est ici remplacé par un *gh*, translittération plus généralement comprise, de façon à éviter des confusions dans l'esprit du lecteur français. Le *r* surmonté d'un tilde a été remplacé pour la commodité par un *R*. On notera que l'habitude sur la Grande Terre est de reconnaître l'opposition *j* (dj) / *c* (ty = t mouillé) et que par conséquent *j* n'est pas égal à *dh* (*th* anglais dit dur) comme dans l'écriture de la langue de Lifou. Le *s*, plus conforme à l'usage local et à celui de M. Leenhardt, correspond à un phonème qui se réalise *zy* (*z* mouillé) dans la partie amont de la vallée de Houailou, et *y* sur la côte.

La version reçue et son historique

A l'arrivée des Européens, dont les premiers vinrent s'installer dans la basse vallée de la rivière de Houailou — on relève en 1877 les noms de Moncelon à la baie Lebris, Bouyer à Tü, Streiff à Neajië et Gérard à Nediva, un nommé Duboisé s'occupant déjà de mines. La chefferie la plus proche du premier point de contact, sur la rive droite à Parawië, était celle des Nejê, dont le titulaire était alors Mejê (Mindia), connu par les belles photos publiées par M. Leenhardt et les discours de guerre dictés par lui, publiés aussi. Cette heureuse circonstance fit de ce dernier l'intermédiaire le plus commode entre la population autochtone de la vallée, les premiers colons et une administration coloniale déjà pesante et sourcilleuse. Le fait que les utérins de Mejê se trouvaient à Karagörö, dans le fond de la vallée, et que ce chef avait sur eux au



Carte 1. Les vallées de Houailou

moins une certaine influence, donnait aux Européens une idée exagérée de son autorité, qu'ils prétendaient l'utiliser à leur profit ou qu'ils imaginaient de la détruire. Il était facile, et probablement intéressant, pendant quelques années bénies, à Mejê de se poser en «grand chef» de toute la vallée, puisque les opposants seraient considérés par les blancs comme rebelles à son autorité. Maurice Leenhardt missionnaire poussait de toutes ses forces au maintien de la reconnaissance d'un Mejê converti qui était le principal appui de la mission protestante. Maurice Leenhardt était craint par l'administration coloniale au chef-lieu. Une fois qu'il eut tourné le dos, on s'empressa de diviser la vallée de Houailou en quatre «grandes chefferies» coloniales, les choix étant faits sur des critères par moments objectifs, par moments peu évidents et la délimitation des territoires correspondants parfaitement artificielle.

Au début de la colonisation, face à une population méfiante, qui acceptait de mauvais gré les corvées officielles et ne consentait à s'engager que pour les besoins de l'administration, refusant le travail extérieur jusqu'à l'instauration du Code de l'Indigénat, l'utilisation de l'astuce politique de Mejê et des moyens de pression dont il disposait, soutenu par l'administration coloniale, représentait pour celle-ci une véritable aubaine, une politique efficace et bon marché. On en arriva à reconnaître Mejê comme «grand chef» ayant autorité, non seulement sur la vallée de Houailou, mais encore jusque sur les vallées de Monéo, au nord et de Kouaoua, au sud. La conversion de ce chef à la foi réformée, au début du siècle, lui attira l'ire de la mission mariste, mais affermit provisoirement sa position, à une époque où l'influence de la mission catholique était ressentie par l'administration du gouverneur Feillet comme une concurrence néfaste au développement de la colonisation.

L'alliance entre le gouvernement colonial et le chef Mejê fut scellée par trois fois. En 1878 par l'envoi d'auxiliaires canaques pour aider à combattre les insurgés de Poya, adversaires traditionnels des gens de Houailou qui se mariaient pourtant beaucoup avec eux, ce qui les rendait solidaires du chef de Nekliay Mapimwê, tué par les

insurgés. En 1915 par l'envoi de tirailleurs en France, dans le cadre du premier bataillon du Pacifique. En 1917 encore par l'envoi d'auxiliaires pour aider à combattre les rebelles de Koné, Pamale, Hienghène et Amoa.

Puis les temps changèrent. Une politique d'administration directe s'imposa, avec l'accord de Mejê vieilli. Il s'avéra alors que moins de personnes que supposé soutenaient son autorité devenue inutile pour la pratique administrative. Pour le recrutement de main-d'œuvre qui était le besoin essentiel, il valait mieux quatre grands chefs, recevant une «ristourne» d'abord de 10 %, puis de 5 % sur le salaire de leurs «engagés», qu'un seul. Les savantes manœuvres auxquelles devait se livrer Mejê pour traduire en fait son autorité théorique n'étaient plus de saison, ni du goût de gendarmes locaux voulant régner sans conteste en tant que «Syndics des Affaires Indigènes», intéressés seulement par l'exécution rapide des ordres donnés. Après 1945, le timide essai d'un administrateur colonial bien intentionné de rendre au fils de Mejê, Apupia, une autorité agrandie, se heurta à l'indifférence générale. Maurice Leenhardt n'avait jamais voulu renier celui avec lequel il avait travaillé pendant tant d'années, ni reconnaître ouvertement qu'il n'aurait pu justifier traditionnellement d'une autorité aussi étendue.

On pourrait parler de l'amenuisement du prestige et de l'autorité des chefferies. Cela n'explique pas les réticences vis-à-vis de la chefferie Nejê dès que l'on quitte les villages de Neweo et de Parawié, du moins en remontant la rivière de Houailou, puisque les liens rituels du *dögwea* lui assurent un accueil meilleur en remontant la rivière de Neawowa, en étant le dernier récipiendaire au jour où l'on proclame que «les époux peuvent se réunir». Si l'autorité politique, au sens européen du mot, ne dépassait pas ces deux villages, Maurice Leenhardt avait raison qui la voyait suivre d'autres chemins et en particulier celui des alliances matrimoniales.

Les origines de la lignée des Nejê

La lignée d'Apupia Nejê Gowe, chef actuel, revendique pour origine le piton de calcaire noir karstique se dressant au-dessus de la mission catholique de Neajië (Nindiah).

La tradition veut que ce *jê*, ce piton rocheux, soit venu de Niere, à Mea de Kouaoua, jusqu'à Houailou, en passant par le col de Bwëni. Le rocher Kareagha qui surplombe cette vallée lui aurait dit de s'en aller plus loin, hors de sa vue, craignant que ses enfants ne deviennent noirs à son contact. Le *jê* s'en alla de Bwëni à Koyo, mais l'autre l'en chassa encore. Il passa alors le col de Kaya et descendit sur Neajië, à son emplacement actuel. C'est alors seulement, dit-on, que le groupe qui se réclame du rocher vint en prendre possession.

De nombreuses lignées se réclament aussi de ce piton rocheux. Il y a les Nejê de Neweo et leurs *kamosari* (cadets classificatoires) : Dosa, KapaRa, Sari, Unu, Sesawi, Kacipë, Jayörö, NiRikani, Gwêè, Kaviowi ; les Rhay de Powè ; les Neporo de Warai et leurs *kamosari* : Sawa, Puruoro, Pèkway, NiRikani ; les Bweowe de Nediva et leurs *kamosari* : Guru, Bwearô, Gwêè, Eripora, Juèu.

L'origine de toutes ces lignées serait, suivant les gens de Kaya, au piton rocheux de Wawè, entre Bourail et Moindou, sur le versant ouest de la Grande Terre. Ils seraient parvenus dans la vallée de Houailou au terme d'un périple qui les conduisit à Dawi

(Le Cap), entre Bourail et Poya ; à Pukwini, sur une des crêtes qui descendent du Mont Souma, au-dessus du village actuel de Nérin. Ils vivaient là avec les Wabealo, futurs *kavu neva* (maîtres du pays) à Koné, qui alors s'appelaient Mii, identiques à ceux devenus par la suite Bwewaa mii en s'agrégeant aux Bwewaa à Neajië. De Pukwini, les Bweowe seraient partis à Purude, dans la montagne au fond de Ee dans la vallée de Gondé, puis à Bweowe dans le fond de Mèdaweà et de là à Bwenejêgünü, au sommet de la colline dominant Nediva. Là, les lignées ne s'étaient pas encore séparées et vivaient sous le nom générique de Bweowe.

La tradition reçue chez les Bweowe d'aujourd'hui veut qu'ils soient partis sans guerre, par le résultat d'une mise en scène : une liane de magnagna (*pèmo*), attachée au pied d'un arbuste *karotèsii* qu'ils tiraient tous en chœur en criant : «Eèrù ! Eèrù !» La puissance de leur cri aurait tant effrayé les Wèghè, jusqu'alors gardiens du *jê* de Neajië qu'ils s'enfuirent, laissant les Bweowe s'installer à leur place — une raison de plus pour que les Wèghè se dispersent tout le long de la côte est, allant jusqu'à traverser la mer et s'établir au pays de Iaai à Ouvéa, au village de Qange. Ce n'est qu'après le départ des Wèghè que les lignées se séparèrent, laissant les Bweowe proprement dits à Nediva, les Neporo sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou, et les Nejê à l'embouchure, au confluent entre la rivière de Houaïlou et celle de Neawowa.

Les gens du village côtier de Parawië offrent une version plus historicisée des événements. Quand les Bweowe et leur suite étaient encore à Bwenejêgünü, leur chef était Nimey Ninikani. Ses cadets classificatoires, *kamosari*, étaient mécontents, trouvant leur territoire exigu et voulant déterrer le *rhôa*, le poteau central de la grande case, afin d'aller s'établir plus loin. Nimey s'y opposait. Finalement, les anciens décidèrent d'aller s'établir au piton rocheux et arrivés là, un nouveau chef fut choisi en la personne de l'ancêtre des Nejê, Kaviga Nejê. Ce dernier décida les Nejê Pwêdi à être ses serviteurs directs en la personne de leur ancêtre Awi, qui accepta la chose pour ses fils Unu, Sesawi, Kacipë et Jayörö. Le fils de Kaku Nejê vint s'établir par la suite à Wepwe, à l'emplacement actuel de la poste au village européen de Houaïlou. Il était appelé Kaku par opposition à Kaku Neporo, son parent et rival de l'autre côté de la rivière. On dit que les deux jeunes gens, en train de jouer en allant vers la mer, rencontrèrent un homme de Samoa, Velise, qui leur dit qu'ils seraient chacun chef de toute éternité. Ce Velise venait d'Ouvéa où son propre chef l'avait donné comme serviteur aux Gowe Mëu, lignée de Parawië en relation avec Ouvéa.

Kaku eut pour fils Varui, le premier-né, Nemwano, Bwagha, Kêvo et Pwêdi. La branche aînée, Varui, peut-être par inconduite, et en tout cas parce qu'elle n'eut de descendance que fort tard, perdit la chefferie au bénéfice de la descendance de Nemwano. Les Varui durent partir au lieu-dit Nemwano, au sud de Kapwe, puis s'exilèrent à Wa, Kouaoua et Mea, jusqu'à ce qu'ils soient rappelés et reviennent à Kapwe (Bwayo). Il s'ensuit que les Varui, ou Nejê Gwë è, issus d'un tertre Neeya à Neweo, et qui se réclament aussi du hibou, *kaumè*, conservent jusqu'à aujourd'hui leur autonomie et que les limites traditionnelles de l'autorité directe de la chefferie Nejê ne dépassent pas les limites des villages actuels de Neweo et de Parawië, et même là, ne s'appliquent qu'aux lignées issues des Nejê, ou à celles qui en sont les serviteurs. Cela laisse une autonomie entière aux Pwarawi par exemple, qui n'ont pas d'obligation de porter à la chefferie les prémices de leur récolte d'ignames. Pour bien marquer leur indépendance, les Varui se sont faits catholiques au moment même où la branche régnante se faisait

Kaviga	Kaku Pèpuwi	Varui	Tunema Orhai Wekweo	Kawi	Juenemwê	Nejê gwi
				Bwawaje Nerearo Pwesae	Siveoro Pèwiwi Ereino Siveoro, chef de Kapwe Kwineva	
	Nemwano	Maghewe		Ai	Mejê	Nejê Go
				Punuwano Pokoyo	Katipa Maday	Apupia Ûrûva Weiko Salomona
		Wanga Goredè				
	Bwegha	Powe		Neghara	Juenemwê	branche éteinte
					Kadara Ko Bwamie	Aiba Kagomi Burupo
	Kêvo	Korhuno Baoa Katipa Jouba		Jemaghè		branche établie à Parawiè
	Pwêdi	Erisau		Suroano	Jouba	Geremwê Pwajie
						Tovo
		Katipa		Uro Sipu Kaipwaso Sinyè		
		Nekwe Bèghorai Mai		Jomeyeno	Avuipoè	
				Sobwewa	Sisane Kunuma Pekwe	
	Ghori	Bori		Aceve Peina	Kapea Piniba	

Tableau 1. Généalogie des Nejê de Neweo
(recueillie par Maurice Leenhardt)
présentée en lignée masculine, vérifiée par l’auteur à la demande de Maurice Leenhardt

protestante.

La chefferie Nejê

Son organisation se traduit dans le tableau ci-dessus, p. 14, et les commentaires de Maurice Leenhardt, p. 15.

Commentaires de la généalogie des Nejê, par Maurice Leenhardt
(ceux qui sont lisibles sur le manuscrit à nous remis au printemps 1948)

Kaviga, qui vivait à Nejê (Nindiah).
 Kaku, établi à Wepwe, à la poste de Houaïlou.
 Ghori, frère de Kaku.
 Varia, chassé, alla à Nemwano, au sud de Kapwe, puis Kua (Kouaoua), rappelé, vient à Kua, puis Kapwe.
 Nemwano, est resté à Wepwe et a continué (jusqu'à ?) Kaku neiriwê.
 Bwewa, résidait à Pwerhai.
 Kêvo, établi à Parawiê.
 Pwêdi est resté à Wepwe avec Nemwano.
 Pèpuwi, nom de l'endroit où il résidait
 Wekweo, idem. Nereano, idem.
 Maghewe, résidait à Wepwe.
 Wanga, a reçu les blancs et en a reçu le papayer, le cochon et les cercles de barrique (pour faire des lames d'herminettes). Sa soeur s'est mariée à Bwa.
 Korhuno a une fille mariée à Kaeku de Monéo. Son fils Jemaghè a une fille mariée à Sawino de Gwêrii.
 Katipa a une fille mariée à Ouvéa.
 Juba a une fille mariée à Gwêrii à Bwema, père de Savino et de Piemebea, épouse de Ai. Une autre fille mariée à Samasere, frère du précédent, dans le *mwaro* Bwere. Juba a aussi une sœur mariée à Gwêrii à Bwema, père de Sawine et de Pineba, et une autre sœur mariée à Samasere, frère du précédent.
 Aceve, fils contesté, sa mère s'étant enfuie, pour une «faute» commise (adultère ?), à Neo (Cap Goulvain), y retrouve les Gwêrû qui s'étaient sauvés là ; fut ramené par son fils.
 Nêmu était établi à Kua, Pokoyo à Kapwe. Gowiriba considéré comme sorcier est chassé à Wepwe ; une soeur est mariée à Nershê à Nakety.
 Ai, avait trois épouses : une femme Ôrijisi, une autre, Neone de Kua, mère de Mejê, et enfin Rhabwere Kaviga.
 Pokoyo (Kasovimwê), sa femme est Koi de Mea, elle a une fille, Mie, mariée à Warai à Ne-kavita, frère de Peva
 Kavo de Neshakwea, lui-même époux d'une femme Pwarawi.
 Kwidewa, soeur de Siveoro est mariée à Marêgu, Canala.
 Burupo Léon, parti à Saint Louis.
 Les arrière-petit-fils de l'homme issu de Samoa et portant ce nom, ont été adoptés par Mejê, qui les fit «manger dans la famille des chefs». Leur grand-père Camanga commit l'adultère avec une épouse Kasovimwê, qui fit inscrire l'enfant dans sa lignée, ce qui donna Leado, mariée à Bwerare.

Les *Nejê*, détenteurs de la chefferie par l'intermédiaire de la branche de Nemwano Nejê Gowe, sont originaires du piton rocheux de Neajiê où ils résidaient avec les Bweowe, Neporo, Bwearë, Rhay, Juêu, Gwêê, KavieReneva, etc. Ils étaient établis au tertre Wepwe, à l'emplacement de la poste au village européen, avant que l'administration coloniale ne les transfère à Neweo pour créer le centre de colonisation dit de Houaïlou (*neweo*, lieu des palétuviers). Leur appartenance symbolique est le hibou *kaumê*, qui serait maître de la guerre, malgré les affirmations contraires fournies à M. Leenhardt. Les branches de Neja sont : Nejê gwê è qui réside à Kapwe ; Nejê gowe qui détient la chefferie ; Örikadara, éteints en lignée masculine à la date de l'enquête ;

Örimösaga, branche de Mariu, épouse du chef Adrien Löce de Kamwi ; Ôripwêdi, branche d'Eli Katara, épouse de Georges Ne de Wa. Mariu Örimasaga est en conflit avec le chef Apupia Nejê gowe pour un terrain dit Surüi à Gwêrü, terrain provenant des Sürene qui l'avaient donné aux Örikadara en même temps qu'une femme ; Mariu a donné cette parcelle à Mwereno Dôwiari sürene, solution qui n'avait pas l'agrément du chef.

Apupia Nejê gowe a autorité sur :

Les *Nejê Pwêdi*, issus du tertre Rhamey sur le terrain du colon Leroy, qui étaient les serviteurs particuliers de Maday, cousin de Mejê, mort sans descendance, et sont retournés depuis sous l'autorité d'Apupia. Ils résidaient à Neajië (?) et Neweo ; leurs branches Unu, est celle qui commande aux autres *kamosari* et a l'initiative des travaux à la chefferie ; Sesawi, Kacipë, Jaiörö, qui fournissent les serviteurs particuliers du chef. Les Nejê Pwêdi sont les maîtres du *pèpaa pwebè ewê bwirë*, pierre en forme de vessie natatoire de mulot de rivière, pierre que l'on emportait sur soi au combat — les Nejê Pwêdi de Neajië détiennent une pierre du requin, *coe*, et sont les maîtres des rites provoquant l'apparition du *kasê*, l'alizé.

Les *Dosa* (éteints), et leurs branches de Neweo : les KapêRê — dont une branche réside à Kapwe où elle assure le service de la branche aînée des Naja — serviteurs de Dosa, issus du tertre Pomêji à l'emplacement de la mairie de Houaïlou ; les Sari, serviteurs de Dosa ; les Dupwè, éteints localement ; les Kamërëmwê (éteints sur place). Les Dosa assuraient tous les travaux de cuisine pour la chefferie Nejê. Les Dosa étaient issus du tertre Gwewe, sur la colline au dessus du centre européen, à l'emplacement occupé par le service des Travaux Publics. Leur appartenance était la baleine, *dosa*, à qui l'on porte, à l'orée de la saison des ignames, l'offrande, *samêRê*, d'une igname et d'une monnaie de perles de coquillages, *miö*.

D'autres lignées sont spécialisées dans l'agriculture et peuvent fournir les hommes qui assureront les travaux de cuisine à la chefferie :

Les Gwê è (Neweo), originaires aussi du piton calcaire de Neajië. Leur appartenance est le lézard *rhay*, dont la vertu est efficace en relation avec la guerre.

Les Kaviowi, *kamosari* de Gwêè, qui détiendraient le privilège du port du masque selon Apupia Neja Gowe. Ils seraient issus d'un tertre Pèjewië au centre européen de Houaïlou.

Les Kêvo, branche de Nejê, établis à Parawië, issus d'un tertre Nebekène, à l'emplacement actuel du village de Parawië. Leur appartenance est le requin, *coe* : on lui offre une igname que l'on jette à l'eau quand on part à Ouvéa en pirogue, un feu se tenant alors constamment devant la pirogue, ou aujourd'hui le bateau, pour le guider. Cette tradition identifie les Kêvo aux Thamua de Teuta au nord d'Ouvéa, qui disent très exactement la même chose, et va de pair avec le récit concernant Velise, le Samoan rencontrant Kaku Nejê et Kaku Neporo à Parawië et leur promettant à tous deux la chefferie.

La tradition orale veut qu'un Kêvo, Mwavesö, soit allé assister à une fête à la mine de Poro. Il se laissa prendre dans une querelle avec des garçons des îles Loyalty en état d'ivresse et dut s'enfuir dans la mer en nageant. Apercevant un requin, il l'ap-

pela: «*Morua pöva* !" (grand-père et père). Le requin vint se mettre entre ses jambes pour qu'il puisse se tenir à califourchon. La bête voulait emmener l'homme à Ouvéa, mais Mwavesö refusa et se fit déposer à la pointe de Cua, racontant plus tard son aventure à Maurice Leenhard. Les Nejê Pwêdi de Neajië seraient une branche de Kêvo.

Les Gowe Mëu, comptés comme branche de Kêvo, dont ils sont les *kamosari*, établis eux aussi à Parawië, fournissent le poisson à la chefferie Neja. Leur appartenance est la pierre *mwasiva*, donnée par l'ancêtre samoan venu d'Ouvéa, utilisée pour un rite assurant la victoire à la guerre, et consistant à la faire chauffer dans une poterie au lieu cultuel à la pointe Mènèraber. Ils sont issus de Kauma, deuxième fils de l'ancêtre Kêvo.

Quand les Bweowe et leur suite résidaient encore à Bwenejêgünü, à l'époque de Nimey Ninikani, et que les frères classificatoires décidèrent de changer de chef, les Gowe Mëu, mécontents, partirent à Puda (Ouvéa) et c'est là que les Samoa établis là-bas leur donnèrent la pierre *mwasiva* qu'ils étaient allés chercher en vue de la guerre à Poya. C'est par ailleurs à Parawië que le chef Draume du pays de Iaai s'était réfugié avant la prise de possession d'Ouvéa par les Français.

Etablie au village de Parawië, mais sans relever de la chefferie Nejê, une branche des Pwarawi, originaires de Karagörö, où ils sont apparentés aux Neowau. Ils sont issus d'un tertre Wënejuri sis avant l'arrivée à Parawië. Ils révèrent le *ka mero ghè Souma*, rocher au flanc du mont Souma dont la blancheur tranche avec le reste du paysage. Ce dieu se présente aussi sous la forme d'un homme à la peau claire dont l'apparition est un présage funeste. On peut obtenir de lui la mort des ennemis des Pwarawi.

Les ancêtres des Pwarawi étaient deux : Davi et Kwowa. Ils quittèrent Karagörö pour aller près de là à Bwedèrè. C'est là qu'ils ont commencé à parler, et par cela même ont donné la parole aux hommes jusqu'alors muets. De Bwedèrè, ils descendirent jusqu'à Neajië, au tertre Pèruvèri, où ils trouvèrent les Nejê et montèrent avec eux à l'emplacement du piton rocheux actuel ; le rocher n'était pas encore là, puisqu'on nous dit que les Pwarawi s'en firent les gardiens à son arrivée de Kouaoua — ce qui explique les «chemins coutumiers» vers Kouaoua et Canala qui sont les leurs. Ils partent de là pour aller s'installer à Wënejuri où Davi meurt, laissant aux siens le *kamero* et l'arbre, symbole de guerre, *bwi*. La tradition dit qu'alors deux deuilleurs montaient la garde près du cadavre, un homme de Pwarawi et un homme de Ninikani et cela durant plus de six jours. Le septième jour au soir, il voient la lune éclairer un animal. Ils décident de le tuer. L'un frappe avec sa massue, l'autre avec sa sagaie. Ils se précipitent et ne trouvent plus qu'une petite pierre, appelée *père*. Cette pierre sert au rite assurant la justesse du lancer de la fronde, par invocation de son nom à chaque tir.

Généalogie des Pwarawi : Dawi -> Kamwi -> Varui -> Gwami *ghè* Pwarawi -> Sawesö. Kwowa, ancêtre des Ninikani -> Rukwoji -> Rhaukwië -> Bwenemô -> Kwowisari -> MaRujuo et Waco.

On est ici bien loin de la puissance attribuée autrefois à la chefferie de Mejê Nejê, et même loin de l'autorité administrative consentie à son fils Apupia, c'est-à-dire l'ensemble du district de Neweo, comprenant les villages de Neweo, Parawië,

Kapwe, Neawowa, Kamwi, Kaya, Poè, Newe et Wa (Küa).

Reportons-nous à ce que dit Maurice Leenhardt de la chefferie néo-calédonienne, sur la base de ce qu'il a observé à Houailou, en particulier chez les Nejê (*cf. Gens de la Grande Terre*, p. 150) :

Le chef, représentant de son peuple, ne dispose pas seul de l'autorité dont il porte au plus haut le prestige. Il partage celle-ci avec un conseil d'anciens, formé de ses frères et de quelques vieux sages qu'il convoque. Avec eux, il décide des intérêts de la communauté. Il fixe les moments du calendrier, les grandes pêches, les cultures, les fêtes. Ses champs sont défrichés et cultivés les premiers et tout le peuple contribue à les mettre en état. Mais il apporte, lui aussi, sa collaboration. Il aide ses frères, comme ses frères l'aident. Et lors des récoltes, s'il reçoit les prémices de chaque jardin, il donne quelques jours après un grand festin, où chacun reçoit autant d'ignames qu'il en a apportées. Le compte sera tenu sur une ficelle à nœuds, et le calculateur scrupuleux qui surveille tous les mouvements des offrandes ne se trompe pas.

Par rapport aux Nejê, le terme «peuple» utilisé surprend. Le véritable peuple de cette chefferie représentait en 1955 environ 160 personnes. Tout le reste de la description s'applique au cas le plus général sur la Grande Terre, celui de l'autorité locale que la logique administrative traduit par le terme de «petit chef», degré dans une hiérarchie qui aboutit au gouverneur, chef du Territoire, du moins lorsque ce dernier représente une autorité légitime de par sa naissance et la tradition locale.

La généalogie des Nejê, recueillie par Maurice Leenhardt qui nous la confia à son dernier séjour en Nouvelle-Calédonie pour la compléter, permet de mieux apprécier le côté «fraternel» des relations entre le chef et ses cadets classificatoires — cousins dans la lignée agnatique — qui lui sont presque tous directement apparentés — ce qui est en principe le même type de la relation théorique existant à Tonga entre le Tui Tonga et son peuple. Le schéma de cette «fraternité», dont un élément règne et les autres sont ses serviteurs et cadets en même temps, permet l'instauration d'un début d'autorité en d'autres lieux par l'envoi d'une branche cadette de la chefferie, par exemple les Kêvo à Parawiè. Les Nejê ont peu utilisé ce procédé dont on verra les applications réelles aux îles Loyalty.

Les autres «chefferies» des vallées de Houailou et de Neawa

Le reste des vallées de la circonscription municipale de Houailou se voit partagé en une mosaïque d'autorités territorialement restreintes du même type. Les rivaux des Nejê à ce jour sont les Neporo, installés sur la partie basse de la rive gauche de la rivière de Houailou.

Celui qui détient la chefferie de Nekwe et Warai (ou Nejewê), Félix Kaku, fils de Mèdewe Metu, est dit appartenir à une branche cadette, celle des *Neporo gowe*, mais l'adjonction de l'épithète *gowe*, milieu, à son nom, blesse le titulaire, indiquant qu'il ne sortirait pas de la branche aînée. Comme dans le cas des Nejê, la branche

ainée, celle des Neporo gwê è, installée à Nejewê, est indépendante de la chefferie actuelle, ainsi que celle des Neporo See et des Neporo Pwêdi ou KavisoibüRü de Nearia. L'autorité traditionnelle de Félix Neporo se restreint donc aux *kamosari* des Neporo s'applique d'abord à ceux qui résident auprès de lui à Nekwe : Puruoro, Pèkway, Sawê, Karabo et Ninikani. Une partie des Sawê réside d'ailleurs à Nejewê où elle fournit les serviteurs des Neporo gwê è.

Nejewê

Les *Neporo gwê è* sont issus à Nejewê du tertre Bôkapo. Ils sont originaires du jê de Neajië, d'où ils sont venus après un temps à Wani, sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou. Ils n'ont pas d'appartenance, ce qui serait la caractéristique d'une chefferie, mais se reposent sur le pouvoir de leurs serviteurs : Puruoro, Pèkway, Sawê, Karabo et Ninikani, dont ils partagent la fidélité avec les Neporo gowe.

Les Neporo Öribwa sont issus d'un tertre Mwamunu à Nejewê.

Les Neporo see ou Neporo pwêdi de Nearia se disent issus sur place d'un tertre Guruayê. Ils n'ont pas d'appartenance non plus. Ils auraient donné naissance aux Neporo KavisoybüRü, issus de leur côté d'un tertre Nemwakare à Nearia. Ces derniers n'ont pas non plus d'appartenance.

Les Sawê, serviteurs des Neporo, ont pour appartenances le *jovo*, la sculpture de chambranle, en réalité le rocher en forme de visage humain surplombant le lieu-dit Wani, sur un terrain qui faisait partie de la succession Bozon-Verduraz. Une de leurs branches est celle des Karabo, issus d'un tertre Mebou à Nejewê.

Nekwe

Les *Neporo* de Nekwe se disent issus d'un tertre sis au rocher de Neajië, s'installant successivement à Wani, puis à Nekwe. Ils n'ont pas non plus d'appartenance. Le «grand chef» Félix Kaku, fils de Mèdewe Metu qui se voulait le dernier païen et le dernier polygame de la Grande Terre, ne pouvant se dire de la branche aînée, *gwê è*, et se refusant à être *gowe*, affirme par conséquent qu'il n'y a ni Neporo *gwê è* ni Neporo *gowe*. La tradition recueillie par Maurice Leenhardt et les déclarations des anciens de son propre «district» tendent à infirmer ses dires.

Les Puruoro de Nekwe, serviteurs des Neporo gowe, sont sculpteurs par fonction et issus d'un tertre Waray à Nekwe même. Leur appartenance est le poisson mulot d'eau douce *bwirö*. Il aurait été acquis après la mort de l'ancêtre Ey. Du corps de ce dernier, exposé sur un sommet, sourdaient des jus de la décomposition qui entraînaient des vers. Le sang et les liquides donnèrent naissance au ruisseau Nèdèrey, tandis que les vers se transformèrent en poissons. Les Puruoro détiennent une pierre efficiente pour la pêche ayant la forme d'un gésier de mulot, et accomplissent un rite de propitiation pour la guerre au rocher *jovo* sis à Wani.

Les Pèkway de Nekwe s'identifient aux Puruoro : on dit : *Puruoro ma Pèkway*.

Le poisson mulot fait l'objet d'un récit dû à Bwesou Eurijisi :

«Les Warai à Nejewê : leur totem, le mulot. Pour aller pêcher à l'hameçon ou au filet, ils vont chercher un coco vert et tirent un liseron *pu*, et les mettent près de la pierre poisson «pour que l'hameçon mange (prenne le poisson), et que le filet prenne (*sa*, d'où *samara* ; *mara*, culture, travail)» (traduction de Maurice Leenhardt). *Pè exoa*, «mulé» (= mulot, écrit de la main de l'auteur, à côté le dessin de la pierre à poissons mulots), *ware sa* (dessin de canne à sucre, *au sa* (dessin de noix de coco), par Bwesou. «On ne fait pas de prières, ni sacrifice, parce que le *ê pwaero* et le *ê samara* ne sont point la même chose, car on *samara* avec des choses où il y a des feuilles fraîches et variées, à base de canne à sucre ou de coco vert, liseron, mais *ê pwaero*, on met des choses qui n'ont pas de feuilles crues et qui cuisent, ignames, taros, bananes, poisson, homme, et autres choses semblables. Le poisson, dans le *samara* de la pêche, on ne le sacrifie pas, on le *samara* seulement pour que la vertu du *samara* réunisse les poissons autour des appâts (*gögö*) ou contre le filet. Le mulot apparaît aussi quand l'un d'entre eux meurt (d'entre eux les mulots). Il apparaît dans la rivière ou au bord de mer, car il est le canal (*pörö*) et le *boria*, la danse des maîtres. Le mulot rend malade aussi les gens qui s'approchent derrière les cases des Warai, il les rend malades au mollet (mycoses) et à la gorge, l'avant-bras. Il y a une herbe. Si on applique bien l'herbe adéquate il y a moyen (*na wi de pè*). Sinon on meurt. On a très peur de passer derrière des femmes de Warai à cause du poisson mulot et de tous les interdits d'icelui, *nia nai*.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Les Puruoro de Bwa confirment l'identification précédente et se veulent serveurs des Neporo Janu, non encore cités. Ils se veulent issus des tertres Wani et Neawi sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou, près du pont Leur appartenance est le mulot *bwiriö*, et leur prêtre porte des offrandes au *bao kau*, sous la forme d'un rocher à visage humain surplombant le tertre Wani.

Les Ninikani de Nekwe sont serveurs des Neporo Gowe. Ils sont issus d'un tertre NepuRu au nord immédiat de Nekwe et sont maîtres de la culture des ignames, *mëu*, considérées comme leur «appartenance», et pour laquelle ils détiennent une pierre efficiente *pëmëu*.

Les Kwejou sont éteints en dehors d'une femme mariée à Nearia. Son père était venu enfant pris à Nerë, au bord de mer de Bourail, par des auxiliaires canaques de la répression de 1878.

Les Pwarawi Gwê è sont issus d'un tertre Tasi à Nekwe, mais sont originaires de Karagörö, d'où ils sont venus en passant par le tertre Nèkwèduru à Neajië. Ils se réclament du *ka mero ghè Souma*, dieu de la montagne du même nom, dont la forme matérielle est un rocher accolé au flanc de la montagne. C'est la lignée d'Auguste Reybas Pwarawi et de ses frères, s'identifiant à celle installée à Parawië de l'autre côté de la rivière.

Tü

Les Kwea sont éteints à Tü. Ils sont originaires de Neoy, Poya, dans le fond de Gwapê, où ils résidaient aux côtés des Nenggu qui sont restés là-bas. Ils sont issus localement d'un tertre Kôrü sis à l'est du village actuel. On dit : *Pimè ma Kwea*. Les allées, *bwëweye*, des Kwea sont énumérées ainsi : *Kôrü ma Gowe ma Wë ma Jabwejë ma Ninikani, Vaesë ma Puwaduru*. Leurs branches sont les Jabwejë (éteints) et les Kôrü. Leur appartenance est le tonnerre *noro* dit *Kawë Pwejii*. Les Kwea étaient maî-

tres de la pluie.

Les Kôrü de Tü, éteints à Nearia (le dernier représentant vivait sur une station d'élevage à Néavin), mais *kavu neva* à Tü, ont pour appartenance le tonnerre *noro* appelé Meorü et détiennent une pierre *pajao* pour la propitiation en vue de la guerre.

Les Welou établis à Nearia et éteints sur place, issus d'un tertre Katë à Tü, ont pour appartenance le *noro*, tonnerre.

Nekwe

Les *NebuRu*, éteints localement à la date de l'enquête, étaient issus à Nejewê d'un tertre Buresü. Ils étaient venus de Nediva en passant par Kula. On dit aussi à Nekwe que ce nom serait générique, c'est-à-dire un nom d'ancêtre, de *bëmu*, et correspondrait à l'ensemble des lignées *kavu neva* dans le district : Nenavo, Aramiu, Bwearewi, Mëbwèdè et Nerhò.

Les Nenavo sont éteints à Nekwe, mais pas à Monéo. On les dit issus d'un tertre Nenavo à Nekwe même. Ils se réclament du *kasê*, la brise venant de la mer. Ils sont les maîtres du rite permettant de provoquer ou d'empêcher la tempête. Leur branche est Aramiu.

Les Bwearewi, éteints localement, sont dits issus d'un tertre du même nom en aval de Nekwe. Leur appartenance est le *kasê*. Les Mëbwèdè, éteints à Nekwe et Nesa (cf. Mëvègô) sont issus d'un tertre de ce nom en amont de Nekwe. Ils se réclament aussi du *kasê*.

Mëvègon

Les *Bwearewi ma Mëbwèdè* de Mevegô sont, eux, bien vivants et résident aujourd'hui ordinairement à Meomo. Ils sont serviteurs des Neporo. Leur appartenance est aussi le *kasê*. Leurs branches reconnues sont les Nenavo ma Aramiu. Selon le chef Ketiwaan de Bwa, il y aurait à Cawi (Mëvègô) une source qui passe sous la mer et sourd dans l'île de Heo (Beautemps-Beaupré au nord d'Ouvéa).

Les Wesü ma Nesü, *kavu neva* éteints à Nesa, y seraient issus d'un tertre Pe-ruanô. Leur appartenance est aussi le *kasê*.

Il est significatif que, parallèlement à l'existence des Neporo, les Nerhò gwê è, maîtres de la terre à Nejewê, aient gardé une organisation parallèle, présentant leurs branches propres et leurs *kamosari*.

Nejewê

Les *Nerhò gwê è* sont issus à Nejewê d'un tertre du même nom à l'emplacement de l'ancienne maison du colon Cacot. C'est la lignée illustrée par le chef Acoma Nerhò, ancien pasteur et ancien aumônier protestant des tirailleurs canaques du bataillon du Pacifique en 1914-18. Leurs appartenances liées sont la vague, *bwiè*, et le bruit des vagues se brisant au loin sur le récif, *rhuadu*. Sa forme matérielle est un rocher qui

sort toujours de l'eau, même à marée haute. On lui fait l'offrande d'une igname des prémices de la récolte, enveloppée de paille sèche, igname que l'on dépose au bord de mer, où le héron *ghogho* viendra la prendre pour l'aller porter au *rhuadu*. Les Nerhò se targuent de ce qu'un requin viendra soutenir leur pirogue en voie de couler. Ils sont maîtres du masque *puRumuRu* et de la culture de l'igname, *kavu mēu*. Leurs branches sont les Nerhò gowe mēu, Nerhò mii, Nerhò mērē, Nerhò gowe mēu sari, tous éteints; les Aymwē qui résidaient à Nekwe, sont leurs serviteurs, ainsi que les Kabē (éteints) qui résident à Tü.

Les Kabē de Tü se disent issus d'un tertre Nerhò à Nejewē, se réclament du *rhuadu*, et ont pour branche, éteinte, les Kabē Bēy ou Kabē pwēdi.

Les Aymwē de Nekwe se disent issus d'un tertre Bwaghea à Hwine (Canala), qui est le nom de la chefferie de Canala issue elle aussi d'une lignée cadette, ce qui signifie que la lignée aînée dépossédée était vouée à s'installer à contre-cœur à proximité ou à s'expatrier. Les Aymwē sont venus s'installer chez les Nerhò, qui sont leurs utérins et dont ils sont les serviteurs. Leur appartenance est le *maRüRi*, le plat rayé ; sous sa forme fabuleuse, il soutient la coque d'une pirogue en danger de couler si elle est occupée par les siens.

Les Asawa, que l'on retrouve depuis Oroibao jusqu'à Néavin d'où ils seraient originaires, conservent, outre chacune de leurs branches et leur principale chefferie à Bwa, des liens qui s'assimilent aux liens de parenté sans qu'ils aient conservé entre eux l'obligation d'envoyer et de recevoir les prémices.

Bwa

Les Asawa de Bwa se disent issus d'un tertre Lū dans le fond de Néavin. Ils seraient venus de là s'installer à Mē, toujours dans la haute vallée de Néavin, puis à Néavin même, puis à Karovē au sud du col de Oo, puis à Bwa même avant l'arrivée des blancs. Ils seraient originaires du rocher de Pauro, à l'ancien village de Peya près de Wawē à Bourail. Selon le pasteur Auguste Wabealo, dont les dires sont confirmés par les intéressés, les Asawa s'identifieraient de même aux Goyēta de Ponérihouen, avec qui ils partageraient des ancêtres communs, et s'identifieraient aussi aux Nyigotr de Qadrila au pays de Iaai, Ouvéa, ainsi qu'aux Gara Atē- Galahi des aires linguistiques *paici* et *cēmuhî*. Leur appartenance est le roseau *wija*. Les Asawa fournissent le prêtre du *bao kau Asawa*.

Les branches des Asawa reconnues à Bwa sont les Asawa see, les Sari ma Burukamo, les Asawa Purui (éteints) ; les Asawa Teē ma Sughē, connus aussi sous le nom de Öriteē et Örisughē, qui s'identifieraient aux Mèrēno de Nawa, et dont l'appartenance particulière est l'aigle pêcheur *dē*, dont l'apparition est présage de maladie ou de mort; les Örikake, éteints localement, mais pas à Monéo ; les Welou, éteints localement, dont l'appartenance particulière est ici le sang *wara*, qui avaient la maîtrise d'un rite de propitiation pour la guerre utilisant une pierre *pajao* dite *Tamay ma Karopa* ; les Baoci, dont l'appartenance est le tonnerre *noro*.

Les Asawa Gowe de Nesa se disent issus d'un tertre Lū dans le fond de Néavin. Ils n'ont pas d'appartenance, mais se reposent sur celles de leurs *kamosari* Welou et Baoci.

Les Asawa de Néavin disent appartenir à la moitié matrimoniale de l'aire *païci*

Dwi. Ils seraient issus d'un tertre Mè dans le fond de Néavin, du côté de Monéo. Ils se réclament d'appartenances, liées ou non, qui sont le notou *daya*, le roseau *wija*, l'arbre *uu* (houp), l'aigle *kosoy* et la poule sultane *meghë*. Leurs branches reconnues, qui se partagent ces appartenances, sont les Nearhò (éteints), les Beci (ou Baoci, éteints localement depuis 1955), les Nèghosari (éteints), les Wèovè gwê è, les Bwemara mii, les Bwemara bweRe, les Örikake gwê è, les Örikake gowe, les Juwo (éteints), les Jabwejê (éteints localement). La plupart de ces lignées sont venues se réfugier de partout sous la protection des Asawa. Les Bwemara ma Wèovè en particulier seraient originaires du piton rocheux de Wawè (Bourail), d'où ils seraient partis en même temps que les Mii et les Bwèè gwê è ; ils sont venus de Mère (Wa) à Kamwi en même temps que les Bwèè et de là sont partis sur Néavin avant l'arrivée des blancs.

Tü

Les Nearë de Tü se considèrent comme une branche des Asawa de Bwa. Ils se disent issus d'un tertre Lû dans le fond de Néavin. Ils se réclament du tonnerre *noro*, dit Mwasèrè, maître de la guerre.

Leur branche Welou (trou, brise de terre) est éteinte à Tü. Elle était détentrice d'une pierre permettant de provoquer la venue du vent de terre, pierre aujourd'hui encore posée dans la fourche d'un arbuste *bwi*, arbuste par ailleurs symbole de la guerre: il suffisait d'en approcher une torche en écorce de niaouli pour provoquer l'arrivée de la brise de terre et chasser le mauvais temps.

Les Baoci ma Nèghosari, branche aussi d'Asawa établie à Tü, se disent issus du même tertre Lû à Néavin. Leur appartenance est le *noro* nommé Gwamii, considéré comme le fils des *Mwasèrè*, tonnerre des Nearë. Gwamii est lui aussi maître de la guerre. Les Baoci détiennent une pierre dite *welö*, assurant la force et la précision du doigtier, *lô*, pour lancer la sagaie.

Les Pè ma Bwemama de Tü sont eux aussi comptés comme branche d'Asawa. Ils révèrent le lézard, *rhay*, ils détiennent une pierre dite aussi lézard pour la propitiation en vue de la récolte d'ignames.

Les Örisughè de Kaura se disent branche d'Asawa et issus du tertre Lû à Néavin. Il se réclament de l'aigle pêcheur *dé*, dont l'apparition est présage de maladie ou de mort.

Les Pimè de Néavin se disent aussi issus du tertre Lû, sur la rive droite de la rivière. Leur appartenance est le *domè*, lézard sur terre et anguille dans la rivière et ils ont un prêtre du *baò kau*, c'est-à-dire de Gomawe. Leurs branches reconnues sont les Kwea (éteints sur place), les Jirua (éteints sur place) et les Gowe Mëu.

Les Gowe de Néavin se disent issus d'un tertre Purua en aval du village actuel. Leur appartenance est le *domè*.

Les Weghusui, lignée éteinte du fond de Tü, se seraient réclamés d'une variété de notou géante dont la seule trace est dans un récit de Bwesou Eurijisi :

«Famille Weghusui. Famille éteinte, ne reste que ses tertres de case, le nom et leur pays est à Dovo, au fond de Tü. Deux familles en elle, les Weghusui et les Nebao maîtres de la forêt à Kwere, en haut de Nerhëghakwea et de la montagne Madewe. Le totem de ces deux familles est le notou. Ce notou n'a pas de descendants, il n'est pas semblable aux actuels qui sont petits,

il est géant comme le *koko* (*koko*, la poule des blancs, parce que cocorico ?) et s'appelait *Weghusui* (noms de la poule authentique : *mesë*, *bamë*, *tamea*, *dodi*). N'a pas le cri du *dosa* (*ku*), la poule *sa*. Le notou crie : *kukukuku*, l'autre crie : *weghusui*, *ghusui*, *ghusui*. Il ne se tient pas sur le dessus des branches, mais dans les fourches maîtresses (*purowi*). On ne le prie ni ne lui sacrifie, 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 *jaghu*, et prennent des feuilles de *mèrè* et les lient avec une paille et une peau de niaouli et enveloppent le commencement et rattachent au bois du lacet, c'est-à-dire au tronc de l'arbre où sont les pièges, l'arbre qui s'appelle *mwa* ou *kesü*.» (Suit un dessin de Bwesou, en marge, représentant en détail le bouquet du *samara* attaché sur une perche *ké*, assorti de la mention *ka poi*). «*Puwego ghiö*, arbre où il met ses lacets ; chaque famille a ses arbres propres qu'on appelle *pu wego*. Ainsi est le *samara* qu'ils font (Bwesou écrit *pwaero* mais dit qu'il n'y a pas de sacrifice, on pense seulement, on parle). Ils parlent (*pwaero*) aux esprits des ancêtres pour que les notous viennent manger. On mange ce notou. Nous ne savons pas si jadis ses maîtres le mangeaient, car on ne raconte pas aujourd'hui qu'il fut interdit et ne fut pas mangé.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Bwa

Les Sari ma Kaviwioro de Bwa seraient issus des tertres Moi (pour les Kaviwioro), sis au dessus du village actuel de Bwa, et Kajirè (pour les Sari) au pied de la cascade de Bwa. Ils seraient originaires de Karadi, dans la vallée au sud du col de Oo. Ils ont la maîtrise d'une pierre dans la rivière, au lieu-dit Nu, en amont de Tü, qui s'enfonce quand on approche pour remonter aussitôt après, visible ainsi seulement pour son prêtre, d'où le nom de Kaviwioro (qui se réjouit). Leurs branches sont dites Rüya ma Bwèdomi. Un homme de cette lignée serait parti s'installer dans le sud d'Ouvéa où son nom se dirait Velou ou lieu de Welou.

Les Kwerhò BweRe sont considérés comme les *kavu neva* à Bwa, quoiqu'ils s'identifient par ailleurs comme les Asawa aux Gara Atê — Galahi de Ponérihouen et autre lieux plus au nord, ils se disent issus d'un tertre Bwa au village même de ce nom. Leur appartenance est le ver de tene *kaveê* et ils détiennent des pierres de propitiation pour le soleil, *pè karè*, et la pêche, *pè ewê*.

Les Kwerhò de Néavin se disent issus du tertre Bwa au village de ce nom. Ils se donnent pour branches les Kangoivea, les Kwerhò BweRe, les Memèru et les Mayè (éteints). Leurs appartenances sont le ver de terre *kaveê*, et le *kasê luetu*, l'alizé. Ils ont parmi eux le prêtre du dieu *Kavörö*.

Les Uru Mii de Bwa sont issus d'un tertre Uru au sud du village. Ils disent être une branche des Gara Atê. Leurs appartenances sont le gecko *merë*, et le rocher Gara Atê à l'embouchure de la rivière de Caba, qui serait leur dieu de la guerre.

Les Suëu Ma seraient issus d'un tertre KuRudawe au nord de la rivière de Bwa.

Les Bweja ont le privilège de fournir le prêtre du dieu *Kavörö*, qui prend l'apparence des maris pour séduire les femmes, ou celle de leurs amants, et dont le contact sexuel provoque une maladie, tord la bouche et provoque l'apparition de morve au nez. C'est la lignée à laquelle ont été affectés les fils d'une veuve Marhadour et d'un Mélanésien ; ces enfants, reconnus par elle, sont légalement européens, mais considérés comme canaques par leur parenté maternelle.

Les Êrë ma Gowe de Bwa sont issus du tertre Oo, en bas du col de ce nom. Ils

ont pour appartenances le sang, *wara*, et le poisson *puwèò* qu'on ne voit jamais.

Les vallées parallèles de Monéo et de Néavin s'établissent à la limite entre le pays *ajië* et le pays *paici* et l'information qu'elle apportent est aussi pertinente dans les deux sens.

Néavin

Les MweReo gowe de Kaura sont issus d'un tertre du même nom à l'emplacement du temple protestant de Monéo. Ils se réclament du poulpe *saru*. Ils ont la maîtrise d'un rite de propitiation pour la guerre (?) utilisant une pierre dite *kapwija gowe mëu*.

Les MweReo sari de Bwa se disent issus d'un tertre Nejari à Tü. Leurs appartenances sont le poulpe *saru*, et le dieu *Kavörö*.

Les Gwê de Néavin, qui par ailleurs se disent intégrés à la moitié matrimoniale *Bay* du pays *paici*, représentent une chefferie ancienne considérée comme *kavu neva* dans le fond de la vallée. Ils se disent issus d'un tertre Nesü, sis à proximité immédiate de Bwêrhëawo. Leur appartenance est l'eau, *rhë*, et ils se prévalent d'un prêtre du *bao kau*, c'est-à-dire de *Gomawe*. Leurs branches sont les Kamërëmwê, les Nesü ma Bwêrhëawo, les Mwêdë (éteints) et les Meari (éteints, serviteurs de la chefferie).

Les Kamërëmwê, issus d'un tertre Kapöröpa à Néavin, sont venus résider à Tü chez leurs utérins, où ils ont assumé la chefferie officielle. Dans les *vivaa* on rappelle les noms des lignées qui leur sont apparentées : *Nesü ma Bwêrhëawo*, *Gwê ma Kamërëmwê*, *Türünggoro* (Tutunggoro en *paici*) *ma Tëtasii*, *Pimè ma Kwea*. Leur appartenance est le *kawey*, sorte de cigale fabuleuse qu'on ne voit jamais et dont le cri la nuit serait un présage funeste (cf. le Cahier n° 7 de Bwesou Eurijisi). Ils fournissent le prêtre qui guérit des atteintes de *Gomawe*, atteintes que l'on décèle aux saignements d'oreille, de nez et de bouche. *Gomawe* est celui qui arrête le courant d'une crue pour provoquer l'inondation sur toutes les terres, avoisinantes ; sa forme matérielle est un homme ou un bambou déraciné, remontant à contre-courant en pleine inondation.

Les Tutunggoro, issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Nebay à Ponérihouen, ont parmi eux un prêtre de *Gomawe*. Leur appartenance est le gecko *merë*.

Les PwêRêpwea de Néavin se disent de la moitié *Dwi*; leur appartenance est le gecko *merë*, et ils révèrent le *u*, dit aussi *bao bwiri*, c'est-à-dire la iule.

Les Nevëi de Néavin, qui disent appartenir à la moitié *Dwi* et être issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Mëu (Ponérihouen), se réclament du mille-pattes *kasi mè pöröë*.

Les Nejê et les Neporo qui nous ont occupé tout d'abord sont confrontés à l'existence d'une lignée aînée, celle des Bweowe gwê è de Nediva, sur la rive droite de la rivière de Houaïlou, vivant sur leur gloire ancienne et qui bénéficient du prestige de leur origine plutôt que d'hommages réglementés, leurs *kamosari* apparaissant dispersés: Bweowe see à Wesowê, Guru à Mearô et Wesowê, etc.

Nediva

Les Bweowe, tête de file des lignées Bweowe, Neja et Neporo, se disent issus

d'un tertre du même nom sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou, en amont de Nerhëghakwea. Ils sont venus ensuite résider à Bwenejêgünü, au sommet de la colline qui domine Nediva, habitat ancien aux cocotiers près de la rivière, et d'où ils ont dû remonter à cause des inondations. Leur symbole est le hibou de petite taille *kaumè*, qui a son habitat dans les calcaires karstiques du *jê*, du piton rocheux de Neajië. Son apparition est un présage funeste. Leurs branches sont les Bweowe Gwê è et les Bweowe See.

Les Bweowe seraient à l'origine des Nejê, Neporo, Bwearë, Rhay, Gwêè, Juêu et KaviReneva qui, jusqu'à l'arrivée au piton de calcaire noir de Neajië, se réclamaient du seul nom de Bweowe. Certains, à Kaya, affirment qu'à l'origine il y avait Bweowe et ses quatre autres frères : Piëmenô, Mwaronô, Usaynô et Mesaynô. Ces derniers auraient tenté de s'élever au-dessus de leur aîné Bweowe, mais sans y parvenir, parce que celui-ci étant non seulement Bweowe Gwê è (tête), mais Bweowe Punu e (cheveux), il leur était impossible de le dépasser en puissance symbolique. Les mêmes veulent que l'origine des Bweowe soit le piton rocheux de Wawè à Bourail et qu'ils en soient venus en passant par Dawi (Le Cap), Pote (Bourail), Wêpo (Col des Roussettes) et Bi (en amont de Karovê). Cette version est confirmée dans une grande mesure par la tradition reçue dans la vallée de Bourail.

Le pasteur Sône Bwerheghau de Godé précisait ainsi ce voyage en ce qui concerne la descente du versant de Houaïlou. Les Bweowe habitaient à Pukwini (origine de *Semecarpus atra*, *kwiRi*, dont le fruit mûr est dit à l'image du sexe féminin), dans la chaîne qui descend du mont Souma, au-dessus du village de Nérin qui se situe sur le versant côté Poya. Ils vivaient là avec les Wabealo. Ces derniers alors s'appelaient Mii, comme ceux devenus depuis Bwewaa Mii à Neajië. De là les Bweowe seraient partis à Purude, à la montagne de Ee (marquée par une falaise sur la rive gauche de la rivière, affluent de celle de Houaïlou, en amont de Godé), puis à Bweowe, en amont de Mèdaweà (sur la rive droite de la rivière de Houaïlou), puis à Bwenejêgünü. On connaît l'itinéraire du *jê* de Neajië, venu de Kouaoua en passant par Bwëni et Koyo (près du col de Kaya), puis s'installant à Neajië. L'itinéraire du rocher est marqué par une sorte de cicatrice à même hauteur, visible sur les flancs de la montagne, à une casure sur la ligne de pente qui se répète de crête en crête au même niveau. Le *jê* aurait laissé son panier et ses enfants le long de la route, rochers de moindre taille, mais de même couleur.

Mearô

Les Guru du village de Mearô sont comptés comme branche de Bweowe gwê è, dont ils sont les *kamosari*. Ils sont issus du tertre Souvui, sur place, près du rocher, et leur appartenance est le hibou *kaumè*. D'autres Guru sont établis à Wesowê.

Les Neja Pwêdi sont une branche des Neja de Neweo, restés sur place et depuis établis à Mearô. Leur appartenance est le requin *coe*, gardien des interdits afférents à la culture des ignames et aux cérémonies traditionnelles.

Bwearö

Les Bwearö sont *kavu neva* au village de ce nom, où est leur tertre. Ils ont suivi

la fortune des Bweowe dont ils se sont séparés au rocher de Neajië. Ils se réclament de la poule sultane *meghë*. Leurs branches sont dites Öriguru et Jua Mii (éteints localement).

Les KavieReneva, de même origine et de même appartenance, sont éteints localement

Kamwi

Les KavieReneva, *kavu neva* à Kamwi, près de Neawowa, se disent issus d'un tertre Bwearë, au village de ce nom en bas de la vallée de Mea. Ils se réclament de la poule sultane *meghë*, dont l'apparition est un présage funeste. La tradition reçue veut que Purusi Örigwami, volontaire au bataillon du Pacifique en 1914-18, ait enfermé le symbole animal des KavieReneva, ses parents utérins, dans un rocher appelé Bweau, avant de partir pour la France. A son retour, sur le conseil d'un de ses maternels, il laissa le *meghë* dans le rocher — sa mère était Öriguru, autre branche des Bwearë.

Les KavieReneva de Kaya y sont aussi *kavu neva*. Ils ont la même appartenance.

Mè

Les Öripora, installés au village de Mè, sont une branche des Gwêè dont ils sont les serviteurs, et aujourd'hui les seuls représentants, par extinction locale de la branche aînée. Ils sont issus d'un tertre du même nom au village même. Leur appartenance est le *bwawere*, aigle de grande taille, maître de la guerre, qui réside aux pins colonnaires du tertre des Gwêè ; on lui donne en offrande une igname enveloppée d'étoffe d'écorce battue *awa*.

Wesowê

Les Bweowe See sont les maîtres du terrain au village de Wesowê. Ils ont suivi la fortune des Bweowe gwê è dont ils sont les serviteurs. Leur appartenance est le hibou *kaumè*.

Gwarawi

Les Juêu établis au village de Gwarawi y sont les maîtres du terrain, en même temps qu'une branche des Bweowe dont ils se sont séparés au piton rocheux de Neajië. Ils sont issus là d'un tertre du même nom au village même. Ils se réclament de la poule sultane *meghë* dont l'apparition est un présage funeste et qui mène ordinairement une vie souterraine.

Les BweaRê gwê è du village de Gwarawi étaient dépourvus de descendance mâle à la date de l'enquête. Ils se disent issus d'un tertre du même nom dans le fond de Mea. Leurs appartenances liées sont les *rhay ma kiö ghë Bweghawe*. Leurs branches sont les Örigwami, serviteurs sans états d'âme ; les Negovê — qui se disent «frères»

des BweaRê avec lesquels ils échangeaient des offrandes d'ignames aux prémices de la récolte pour affirmer leur autonomie vis-à-vis de la branche aînée ; les Puè, éteints, que l'on considère comme une branche aînée des Negovê (on dit : *Puè ma Negovê*).

Les BweaRê gowe — les BweaRê gwê è, la branche aînée, seraient aussi restés à Bwiru (Bourail) — sont venus de Bwerare en 1953. Ils sont issus d'un tertre BweaRê à Mea, d'où ils ont été chassés par le bétail des blancs. Leurs appartenances liées sont le *kiö* et le *rhay ghè Bweghawe*. Les Negovê s'identifient ici aux BweaRê quant aux appartenances et à l'origine. Ils sont venus s'installer chez leurs parents maternels.

On dit des BweaRê : *paa Mea BweaRê gowe ma Örigwami, Jawa Bwawe, paa BweaRê, Mevê Kabô, Mevê sari, ka rha BweRe, Jo'a, Bwesü*.

Les Bwawe et les Dea, branches des BweaRê, issus d'un tertre BweaRê à Mea, représentent cette lignée à Mè. On aurait ainsi, dispersés : BweaRê gwê è, BweaRê Dea, BweaRê Puè, BweaRê Negovê, BweaRê Bwawe, BweaRê gowe, tous se réclamant des *kiö ma rhay ghè Bweghawe*. Dea et Negovê présenteraient une importance particulière en ce qu'une grande maison ronde BweaRê aurait eu deux portes, l'une dite Dea, l'autre Negovê, afin de bien marquer l'absence de subordination d'une branche à l'autre.

Poè

Les Rhay sont issus d'un tertre Nono en aval de leur village de Poè, mais originaires aussi du piton rocheux de Neajië. Leur appartenance est le *rhay* qui réside à Nono et que l'on propitie en vue de la guerre. Ils seraient une des branches d'une même souche dont l'aîné serait Rhay, le second Gwêè et le troisième Juêu (Gwarawi).

Avant l'arrivée des Européens, le territoire du village d'Oroibao, proche de Nodiva, était habité par les Bwewaa Mii, aujourd'hui à Neajië. Les Bwewaa, habitant à Oroibao, sont *kavu neva* à l'ancien habitat du nom d'Oroibao, situé sur la rive gauche de la rivière.

Oroibao

Les Bwewaa sont originaires de la montagne de Souma — ils sont cités dans les *vivaa* en même temps que les Neowau de Karagörö et les Karüghè de Godé, issus de la même source. Ils se réclament du grillon, *ii*, dont le chant est un présage funeste. Leurs branches sont les Bwewaa gwê è, éteints, maîtres du terrain à Oroibao (rive gauche), issus du tertre Nkwè chez le colon Mazurier — selon Maurice Leenhardt, un vieux Bwewa gwê è serait responsable de l'introduction du masque, *punümüRü*, dans la vallée ; les Bwewaa, issus du tertre Vêwi à Dao, d'où ils ont été chassés par le bétail, s'installant à Oroibao après être passés à Goroyê (lieu de l'ancienne habitation du Dr Gabillon) ; les Bwewaa mii et Bwewaa bweRe, serviteurs des Bwewaa, installés à Neajië.

Les Bwewaa mii, dits aussi simplement Mii, établis à Neajië, sont issus du tertre Kodu, chez le colon Streiff, en amont de Kula, à la source de l'affluent de la rivière de Houaïlou descendant du mont Souma. Ils seraient identifiés aux Wabealo de Koné («le

maître de Koné» des *Documents néo-calédoniens*), dont ils se seraient séparés à Kodu, les Wabealo emportant avec eux la fonction de divination, *jau*, tandis que les Mii paraient avec les rites de maîtrise du soleil et de la pluie, *karè ma kwa*. Ils se seraient agrégés aux Bwewaa en arrivant dans le bas de la vallée. Leurs appartenances liées sont le grillon *ii*, le soleil *karè* et la pluie *kwa*.

Les Bwewaa BweRe, établis aussi à Neajië, sont issus du tertre BweRe à Nerhëghakwea, d'où ils sont partis par suite d'une querelle avec les Nei à cause de l'adultère d'un BweRe avec une femme Nei, et venus à Neajië après l'arrivée des blancs. Ils étaient issus d'un tertre BweRe sis à Wango, aux pins colonnaires en amont de Nerhëghakwea. Installés à date récente à Neajië, ils se sont agrégés alors aux Bwewaa et ont reçu la chefferie administrative sur le village. Le vieux Unu BweRe et l'ancien chef Casimir Notuo ont joué à l'époque un rôle en donnant leur accord à toutes les aliénations de terres imposées par l'administration coloniale. Ils se réclament du grillon *ii*.

Mèdawe

Les Nei du village de Bwènavo (Mèdawe est le nom d'un emplacement de l'autre côté de la rivière, sur la rive droite), branche de Mevê Bwawe, se disent issus d'un tertre Mea, au lieu-dit de ce nom (station Tournier). Leur appartenance est la iule, *u*, qui frappe de folie les adversaires des Nei ; le prêtre détient les remèdes permettant la guérison des atteintes du *u* ; il détient une pierre *pè u*, ou *pè mēu*, avec laquelle on touche les ignames semences pour en assurer la croissance.

Les Nei assurent avoir reçu leur appartenance par les femmes — comme le *rhay ghè Bweghawè* pour les BweaRê — qu'ils prenaient chez les Bwerhëghau à Gwapê (Poya).

Nerhëghakwea

Les Mevê de Nerhëghakwea sont issus d'un tertre Mea dans la vallée de ce nom, à la station Tournier. Leurs appartenances sont l'aigle *kiö* et le *rhay ghè Bweghawè*. Leurs branches sont les Mevê gwê è et les Mevê Bwawe, ces derniers issus d'un tertre Neari chez Mazurier. Ils s'identifient aux Kavicamwa, en réalité Jumwê, de Karagörö, quoiqu'on dise aussi que les Mevê de Neari et les Poroa étaient là depuis l'origine.

Bwesou Eurijisi raconte à propos des Mevê l'histoire suivante :

«La vieille montagne de l'homme de Mevê gwê è. Au mois de mars, mois où l'on mange les ignames, on va poser des lacets à l'arbre à lacets dans la forêt de We Evemê. *Ago* est le nom de la fibre préparée pour faire le lacet, *a go*, on dit *a e* et non pas *a ghiö*. Il prépare des fibres de *pèmo* pour son lacet et monte avec sur la montagne et arrive au pays et traverse la vallée (Kurudao, derrière Mazurier). *Sü ara e* : il place la nourriture, appât du piège. *O we kawè mwa*, l'arbre s'appelle *mwa*. Ils montent ensemble sur le mont Kawè et arrivent dans la maison de Peo, traversent Kurudao et escaladent le mont Mesakoe et arrivent dans l'allée centrale des hommes de Neburu et entrent dans le We Evemê jusqu'à l'arbre à lacets, montent attacher les lacets et placer les appâts, fruits mûrs d'arbres dans le lacet sur l'arbre. On dira : «C'est l'arbre à lacets!»,

on dit des fruits qu'ils sont les fruits à lacets. Il y a 5, 6 et 7 lacets attachés, qui commencent et se réunissent en bas du tronc. Il fait descendre les bouts de piège (on les tient tous à la main et tire pour serrer dès que l'oiseau y passe). *A e* : rassemble dans sa main tous les bouts des lacets. *Desa*, notou, totem des Weghusui, il est géant, les notous ordinaires sont petits près de lui. Arrive le notou. Il écoute le remue-ménage des notous sur l'arbre à lacets, (*ce notou qui est*) l'appartenance des hommes de Weghusui, il vole et vient se poser sur l'arbre à lacets et frappe tous les vrais notous, qui petits s'envolent. Le Weghusui reste seul à manger. A six heures il va vers le lacet, l'homme tire et réussit. L'oiseau se débat et l'homme le frappe. Le notou, dans ses mouvements pour se débattre, soulevait le chasseur. Cet oiseau géant était tellement puissant, qu'au lieu d'être amené par le lacet, il soulevait l'homme qui tenait le lacet [*kuisse na dosa*, cuit au four le notou ; *kuisse*, cuire au four (on ne sait plus qu'un mot, mais veut dire allumer le four). (*La mort de l'oiseau implique qu'il s'agissait d'une espèce réelle, mégapodes de grande taille, maçonnant leurs nids et responsables des tumuli de l'Île des Pins, conçus pour y poser un seul œuf, et dont les ossements ont été retrouvés depuis par les paléontologues du Muséum National d'Histoire Naturelle*). L'homme arrive à la nuit chez lui, se couche et au matin, cuit le notou au four. Il vide les boyaux, arrache les plumes. Il trouve dans les entrailles une pierre ayant l'aspect du notou, avec la forme de l'oiseau, le corps et le bec, mais pas les pattes. On dit alors : «Voilà notre pierre notou!». On la prend et on la dépose à l'autel *ka mwaro*. Le nom de cet habitat est Kuse, à Kūbwara, dans Bweiau, le vrai nom de la demeure est Wedee. Ils voient la part du notou qu'ils mangent, et celle qu'ils ne mangent pas, vraiment énorme. Ils prennent une décision quant au reste de nourriture : «Qu'allons-nous faire?». Histoire du *dosa*. Détails de la chasse. Ils mangent le *dosa* trop gros, on enterre la moitié, car si on savait, on les frapperait de n'avoir pas donné à quelque *mwaro* ou chef (*la vraie raison n'est pas donnée*). «Nous allons le porter et l'enterrer loin de ceux qui pourraient dire que nous avons mangé un Weghusui». Ils enterrent une moitié et mangent l'autre pour éviter que les lignées et chefs qui en entendraient parler leur fassent la guerre à cause de cela, comme (pour) les anguilles et les poissons de grande taille. On frappe les hommes qui manquent à cette parole et ils disparaissent. Les anguilles et les poissons de grande taille étaient réservées aux chefs, ou du moins devait-on les apporter à la chefferie, où ils étaient éventuellement tués et cuits, tout le monde y participant les hommes qui l'apportaient et ceux présents dans la cour du chef.» [*Les tentatives de se réserver le résultat de pêches de ce genre sont données comme à l'origine de querelles ayant mené les coupables à l'exil. Le notou géant tué pouvait provoquer la colère s'il s'agissait d'un des derniers individus d'une espèce en voie de disparition et qui aurait pu faire penser à la nécessité de la protéger*].

Traduction et commentaires de M. Leenhardt

«Prière de la pierre notou. Les jours de remuer la pierre notou, en mars, le mois de manger les ignames, au cinquième jour, le *kavu* va le premier à la forêt. Le *kavu* des pièges est d'un *mwaro* (de même que pour les *ai* des ignames : le *kavu törörö* la forêt, pour qu'on puisse y couper les *ai*. Il est de Mea ou d'un *mwaro* de Bwa). *Törörö*: fouler au pied pour rompre l'interdit de la forêt. C'est le jour de remuer la pierre notou. On prend un *meamoru*, une herbe *mörö* et une herbe *jaghu*, posées sur quatre paquets d'écorce de niaouli et on les met à l'autel *ka mwaro*. *Meamoru* : bouquet lié à un bois du *ka mwaro*, trois herbes dont le *meamoru bwa*, celui des naissances. On nettoie la pierre avec du *meamoru*, et va à la forêt quand elle est propre. On prend du *meamoru* et l'attache à un bois planté au pied de l'arbre à pièges. Le *meamoru* est cueilli en route, ce n'est pas celui qui a servi au nettoyage, il n'y a pas eu contact avec la pierre, affirme Boesou. Voilà la prière au bois : «Prière à vous peuples pères et grand-pères, que la forêt soit chaude, et que le piège mange». On a toujours fait ainsi pour la pierre notou, depuis les grands-pères de cet homme Kweidu Mevê gwê è, c'est la coutume de la pierre notou chez les Weghusui. Depuis l'arrivée de (l'évangéliste) Mathaia (d'Ouvéa), on a jeté toutes ces choses. Jakobo (Nyigotr, de Qadrila à Ouvéa) était pasteur à Nerhëghakwea et c'est lui qui a jeté la pierre notou, du temps de Lema Mevê gwê è.» (cf. La lignée Weghusui, éteinte à Tü).

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Oroibao

Les Mevê kabö, dont Sône Bwerhëghau dit qu'ils ont pour origine les Mevê et les BweaRê, sont issus du tertre Meyawa en aval de Mea — les Mevê gwê è sont établis à Nerhëghakwea et les Mevê sari sont éteints. Ils ont pour appartenance le *kiö*, l'aigle installé à Bweghawe et qui frappe les neveux utérins, *nya*, qui oublient l'interdit de passer par Bweghawe (cf. Leenhardt., *Documents néo-calédoniens*, «Le maître de Koné», p. 3).

Les MweReö ou Katereyè sont issus d'un tertre Bweghoy, à Nèkwè (à l'ancienne piscine à bétail du colon Mazurier), mais leur origine remonte à Wa (Küa), d'où ils sont venus avant l'arrivée des Blancs. Ils se réclament d'un plature rayé de noir, *maRüRi*, qui a emmené l'ancêtre par un chemin souterrain qui débouche encore à Nèkwè, là où on lui déposait des offrandes et où le prêtre ne le voyait que sous la forme d'un fragment tête ou queue, dont la graisse était la caractéristique principale. On dit aussi que le *maRüRi* peut voler le long du même itinéraire.

Avant de suivre vers l'amont le cours d'eau principal arrosant la vallée de Houaïlou, qu'y a-t-il au sud des Neja et de Neweo, en remontant la rivière de Neawa?

A Gwêrû, les Asa, adversaires traditionnels des Nejê qui les ont chassés de Neweo, avec leurs branches Döwiari ou Sürene, Nevora (éteinte) et Bwere ; les Wëghè, dont la plus grande partie dut émigrer à Ouvéa ou se disperser le long de la côte est sous la pression des Nejê, quoiqu'ils fussent de même origine, et leurs *kamosari* U maTewea (éteints).

Gwêrû

Les Asa, maîtres du terrain à Gwêrû, se disent issus d'un tertre Ai ma Asa, en amont du village actuel, à gauche de la route. Leur appartenance est le *sipü*, rat rouge dont l'apparition est un symbole funeste.

Döwiari ou Sürene, branche d'Asa, est issue du tertre Nearia au village même. Leur appartenance est le lézard *apörö*, maître des cultures. La pierre qui le représentait était déposée à Nôdova, dans la montagne dominant Gwêrû : on lui faisait toucher une igname semence avant la plantation des tubercules. Cette pierre a été brûlée sur les instructions de Maurice Leenhardt alors très jeune missionnaire résidant à Do Neva, dans la vallée de Houaïlou. Les Döwiari seraient des Wëghè, selon le chef Ketiwan de Bwa, ou du moins ce serait le cas de la branche représentée par Daniel Döwiari.

Nevora, branche d'Asa, est issue aussi du tertre Nearia. Son appartenance est l'eau, *rhë*, eau de la source Nebwaya qui aurait la propriété de remonter les conduites d'eau des tarodières au lieu de les descendre au fil de la pente.

Bwere, branche d'Asa, issue du tertre Bwere, sis sur l'ancien terrain du colon Moisson, détient la chefferie administrative sur Gwêrû. Leur appartenance est le rat

rouge, *sipü* [cf. Guiart, J. *Contes et Légendes de la Grande Terre*, «Le fils de la rate», p. 60]. Le texte en référence indique que les Bwere seraient à l'origine des Wau, de Te Amu, au bord de mer de Kouaoua, lesquels se mariaient là-bas avec les Bwererea du fond de la vallée, c'est-à-dire ceux qui s'identifient avec les Kavica et Bwerhëghau des hautes vallées de Bourail et Houailou.

Bwedè ma Kananu, branche de Kavica, est originaire de Newa et issue secondairement d'un tertre du même nom sis de l'autre côté de la rivière de Neawa. On dit: *Kavica ma Wênèrū, Bwawa ma Wênigo, Bwedè ma Kananu*. Leur appartenance est le tonnerre, *noro*.

Le chef Ketiwan de Bwa les classe parmi les Wëghè, ceux-ci avec les Bwerhëghau et assimile les Kavica aux Cidopwaan et Wabealo de Koné.

Des Wëghè, on dit qu'ils sont issus d'un tertre Wëghè ma Wëje. Wëghè est au village même, mais les tenants de ce nom sont eux aussi originaires du piton rocheux de Neajië. Leur appartenance est le gecko, *merë*, qui réside à Wëghè, maître de la terre et des cultures.

La tradition reçue par Maurice Leenhardt et à nous confirmée, veut que qu'un «vieux» de Neweo, aîné des Nejë gowe, eut son cadavre, accroché dans un arbre (et donc après l'introduction des porcs sauvages par le Capitaine James Cook à Balade, porcs qui ont provoqué l'arrêt de l'exposition des morts à même le sol), volé de nuit par les Wëghè qui remontaient la vallée en direction de Do Neva et revinrent par le sentier de montagne à Gwêrū. Mais alors qu'ils n'avaient pas ouvert le four où ils avaient mis le produit de leur larcin macabre, ils se firent surprendre par les futurs habitants de Neweo et la plus grande partie des Wëghè dut s'enfuir à Monéo, à Canala (Boghèn) et sur l'île d'Ouvéa (cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, p. 429, note 1, et le chapitre sur Ouvéa du présent ouvrage). Les relations des Wëghè de Gwêrū, et des autres lignées se réclamant du même nom originel, avec le village de Hwange (chefferie Ihili), au pays de Iaai à Ouvéa, sont constamment maintenues par des allées et venues dans les deux sens, et reposent sur cette tradition.

Les U ma Tawea, branche de Pimè, serviteurs des Wëghè, sont éteints localement. Leur appartenance était le gecko, *merë* (cf. les lignées de ce nom à Bayes et Poindimié).

Les Ninikani gwê è sont venus de Wa s'installer à Gwêrū, parce que la branche des Ninikani propre à Gwêrū, également *gwê è*, était presque éteinte. Ils sont issus du tertre Kuru, au sud de la rivière de Houailou, chez le colon Guy Leroy. Leur appartenance est une pierre dite *nemècirêRê*, utilisée pour la protection des leurs en cas de guerre, et qui est la même pierre que celle des Kaviowi de Wa, qui sont les serviteurs des Ninikani. Eux aussi s'identifieraient avec les Cidopwaan selon le chef Ketiwaan de Bwa.

A Neawowa (Néaoua), la lignée des Neroo est originaire de Ana (cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 409, «Les frères de Nekuru Seuru Ana») dans le fond de la vallée de Boghèn, à Bourail. Une partie vit encore à Kacirikwê, où elle se réclame des tertres originels de Bwanavo et de Meori. Les branches de Neroo sont entre autres les Manarhë. Elia Manarhë, chef de Neawowa, racontait à ce propos l'histoire suivante :

«Les Neroo résidaient dans la vallée de Wa, à Kôrhi, au-dessus de Mèrè. Un garçon vint au monde à un couple dont la case était construite près d'une cascade et ses parents lui donnèrent

le nom de Manarhë, de *mëRë*, bruit, et *rhë*, eau. Les parents partent pour apporter le don traditionnel, *mèpèma*, au *kanya*, à l'oncle maternel, de la lignée des Bwèe, maîtres du terrain à Mèrè, qui résidait alors à Kamwi. Suivant le fond de la vallée, ils rencontrent alors le dieu maître du lieu-dit Demwè, qui les arrête : «Où allez-vous? — Nous allons porter le *mèpèma* aux maternels. — C'est bon!» reprend l'autre : «Je sais qu'il vous est né un enfant appelé Manarhë. Aujourd'hui je le désigne pour être chef de tous les Neroo.» Et le dieu leur indique où ils trouveront une monnaie de perles de coquillages, au lieu-dit Bukwelö. Ils trouvent en effet la monnaie et l'ajoutent au bouquet de *meamoru* [*liliacée dont chaque tige fait bouture, d'où symbole de vie; cf. M. L., Dictionnaire et Grammaire de la langue de Houailou*] préparé pour remettre à l'oncle utérin Karono, père d'André Löce, chef de Kamwi, décédé depuis peu.

Neawowa

Les Neroo sont issus du tertre du même nom au col qui surplombe Mèrè. Ils seraient originaires de Ana, dans le fond de Boghèn ; une partie de cette lignée est encore établie à Kacirikwè, sous le nom de Bwanavo. Leur appartenance est le *merë ce*, gecko fabuleux dont la propriété est de voler en l'air et dont l'existence est liée aux rites de propitiation pour la guerre utilisant la pierre *kapoyirio*, mais aussi efficiente pour le soleil et la pluie. Les Neroo sont *kavu mëu*.

Les branches des Neroo sont les Manarhë, les Manarhë gwè è, les Manarhë mii, les Manarhë Oo, ces derniers partis à Poya (où ils détiennent la chefferie à Nérin et Mavawe) ; les Neroo sont maîtres d'une pierre *pèpaa* pour la protection à la guerre; les Manarhë gwè è détiennent la prééminence sur tous les Neroo ; les Tarawiè (pour *tarawakwiè*, celui qui voit les vagues (*de chez lui*), maîtres d'une pierre trouée dite *wèkwè* et dont on touche le bâton à fouir avant le début d'un travail de préparation de la terre ; les Gwey, du nom d'un rocher en surplomb, derrière Neawowa et qui reste toujours à l'ombre ; ceux-ci sont maîtres d'une pierre *pèkwa* pour les rites de la pluie; les Neroo sari ma Jëmau (leur représentant, prêtre du lézard du même nom, Neroo sari, a le privilège de manger les ignames en premier) qui sont maîtres d'une pierre *pèpaa* dite *welè* pour la protection à la guerre ; enfin les Öripwèdi, qui sont maîtres des rites du soleil et de la pluie. Les restes importants d'habitats anciens au lieu-dit Karova (Karovin) seraient le fait du passage des Manarhë avant leur départ pour Poya.

Les Manarhë de Neawowa ont encore vu une de leurs branches, dont l'ancêtre est Gwamö, partir essaimer dans la région de Nerhëghakwea, y constituant le groupe dit des Mèsikweo (étymologies proposées localement : *mèsü*, plaine, *kweo*, brouillard du matin ; ou *miö*, monnaie, *kweo*, brouillard) qui détiennent la chefferie du lieu, ayant pour serviteurs les Kavisoibanu (Öribö), les Öribwa, Örijisi (Eurijisi), Örimaja et Karè (prêtres du lézard). Ayant occupé une position centrale dans la vallée, les Mèsikweo bénéficient d'un prestige certain, dû en partie au respect que l'on éprouve pour leur lézard, dit *rhay ghè Boghiu*, du nom de son habitat dans la rivière. Ce prestige se traduit en particulier par le fait que les Örimaja et les Örijisi sont dits être *kavilüneva*, ceux qui font la paix dans le pays, affirmation contestée par certains. Ils pourraient prendre l'initiative de négociations et imposer dans une certaine mesure l'arrêt des hostilités en cours, dans toute la zone s'étendant entre Neajiè et Bourail. Mais peut-être leur fonction n'est-elle que d'initier les négociations ?

Nerhëghakwea

La francisation de Nerhëghakwea est Nechakoya. Ce sont les Kwea et les Mèsikweo qui se sont installés les premiers sur le territoire actuel de la Réserve, chassés par le bétail de leurs anciens habitats. Ils ont cédé par la suite du terrain aux nouveaux arrivants Tövèsü (de même origine), Mevê et Pimè.

Les Kwea, issus d'un tertre Kwea au village même, mais originaires de Néavin où ils habitaient avec les Pimè, et en dernière instance de Tü à Poya ; ils sont les maîtres de la terre à Nerhëghakwea, ce qui ne les empêche pas de faire l'offrande de leurs prémices à la branche Karè des Mèsikweo. Ils se réclament du *noro*, le tonnerre maître des cultures. Leurs branches sont les *Nenggu* (éteints sur place, mais non à Poya) *ma Cevèruea ma Bèuja* (éteints aussi sur place, mais non à Poya).

Les Mèsikweo, issus d'un tertre du même nom à Neawowa, sont venus de là en passant par Neajië, où ils étaient installés à l'emplacement sur la colline de la mission catholique. Ils seraient venus de Canala, puis de Kouaoua, en même temps que les Manarhë dont ils se sont séparés à Neawowa. Leur appartenance est le *rhay ghè Boghiu*, qui réside à Boghiu, près de Dao, maître des cultures et de la guerre. Les Mèsikweo possèdent une pierre longue, *pè mëu*, que le prêtre va présenter au lézard afin qu'il la touche et avec laquelle on met en contact les ignames semences. Les branches des Mèsikweo sont les Kavisoybanu, qui comprennent les Öribô, les Öribwa, les Örijisi, les Örimaja ; et les Karè, qui donnent le prêtre du lézard, celui qui a le privilège de manger le premier une igname des prémices de la récolte. On dit *Mèsikweo to wanii* pour désigner toutes ces branches. Selon le regretté *dikona* Gayô, les Ciböy sont issus de Mèsikweo. Les Karè seraient d'origine Tövèsü selon Bwesou Eurijisi. Selon Gayô, Karè est issu d'Öribwa et réside avec lui

Les Mèsikweo Örimaja de Godé sont *kavu neva* en l'absence des Nenggu partis à Poya (Mavawe) ; ils sont venus de Nerhëghakwea en passant par Po (à OnêRê) où ils s'étaient enfuis à un moment ; ils sont issus localement d'un tertre du même nom sis en bas du village ; leur appartenance est le *rhay ghè Boghiu* (Dao).

L'ancêtre des Mèsikweo est Gwamö, dont un des fils, Maja, donna naissance à la branche des Örimaja :

Maja —> Peruadewe —> Sesawi; Tôtè, frère de Sesawi, commet un inceste avec sa sœur (cf. Leenhardt, M., *Documents néocalédoniens*, p. 357, note 7) et engendre Rhôpiya et NekamêRê ; Rhôpiya —> Sôtéy; NekamêRê —> Bwesou Eurijisi, mort sans descendance.

Les Öribwa descendent de Bwa et de Meworê, fils de Gwamö ; les Kavisoybanu descendent de Noro et de Kasarèuru, autres fils de Gwamö. Kasarèuru a donné naissance à la branche des Öribô et à celle des Karè (cf. Guiart, J., *Généalogies équivoques à Houaïlou, Nouvelle-Calédonie*, Langues et Techniques, Nature et Société, ouvrage en l'honneur d'A. Haudricourt, Klincksieck, Paris 1972, p. 37-51, pour une étude détaillée de cette généalogie sur la base d'un texte de Bwesou Eurijisi).

Les Mèsikweo habitaient à Dao, à proximité des très belles tarodières encore visibles en face de l'ancienne maison du docteur Gabillon. A leur arrivée les Blancs les trouvèrent à Godé. Les Blancs les ont poussés avec leur bétail, de Neawa sur le terrain du colon Mazurier à Leghiye, de là à Wêvirheau, puis à Bwa, puis à Wine, Bwewê, tous lieux sur les terres de Mazurier, puis à Bwera, à l'habitation Mazurier, de là à

Wenê, puis à Kacararö, puis à Wera, toujours sur le même domaine et sur la rive droite ensoleillée de la rivière, puis en face sur l'autre rive, à l'ombre une partie de la journée, à l'emplacement de la Réserve. Le bétail en cause était celui des premiers colons Crozier, Grimaud, Evenou et Sommer.

Les Mèsikweo résidant à Bwa se réfèrent au *rhay ghè Boghiu* et ont fait de l'ancêtre Kasarèuru un dieu guerrier.

Les Tövèsü, issus du tertre Varawe à Nediva, sont les maîtres du soleil et de la pluie. Ils détiennent une cordelette à noeuds, calendrier des cultures sèches (cf. Cahier 4 bis de Bwesou Eurijisi). Ils seraient partie intégrante de l'ensemble Mèsikweo.

Les Tövèsü établis à Bwa se veulent issus d'un tertre Bwewê sur le domaine Mazurier et donnent pour appartenance le soleil, *karè*.

Les Pimè sont issus du tertre Meari à Nediva. Leur appartenance est le *Gomawe*, tourbillon dans l'eau, qui frappe les adversaires de la lignée. Les morts Pimè vont rejoindre *Gomawe* dans les eaux de la rivière.

Les Wêewaa, lignée éteinte, issue d'un tertre du même nom à l'ancien village même (à l'emplacement du kiosque servant alors de salle de réunion), étaient originaires de Dao.

En remontant la vallée de Houailou, en amont de Nerhëghakwea, on trouve une série de lignées, originaires elles aussi de Neajië, d'où elles ont dû partir avant l'arrivée des Bweowe et de leurs alliés et après le passage des Mèsikweo. Ce sont les Ciböy à Godé (Gondé), Kula et Nerê (Nérin) ; les Karüghè à Godé et Karagörö ; les Sari à Kula (Coula) ; les Neowau à Bwerare (Boréaré) et Karagörö. La seule chefferie organisée est celle des Ciböy, celle du regretté chef Philippo de Godé, et cela certainement du fait de la dispersion de ses branches : Ciböy Gwê è à Nerê, Ciböy Gowe à Godé et Ciböy Sari à Kula et Godé, ces derniers étant les prêtres du *rhay*. L'autorité des Ciböy s'étendrait sur les Bwerhëghau, seuls à leur apporter les prémices de leur récolte d'ignames.

Godé

Les Ciböy, issus du tertre Wesagörö, sont venus de là en passant par Dao, où ils étaient Mèsikweo, mais sont originaires en dernière instance de Newi, au bord de mer de Kouaoua. Leur départ de leur ancien habitat sur la rive droite, à l'ancien temple et aux cocotiers, là où est enterré le pasteur Nenyima, daterait de 1906, en application d'un accord illicite entre le colon Soulard et le chef Baptiste, accord devenu bien entendu aujourd'hui caduc pour les intéressés. Leur appartenance est le *rhay ghè Boghiu*, identique à celui des Mèsikweo. Leurs branches sont les Ciböy gwê è, issus du tertre Noyo à Gode et qui résident à Nérin ; les Ciböy gowe, issus du tertre Nekughè ; les Ciböy sari (éteints localement, cf. Kula), issus du tertre Gwaneva, qui donnent le prêtre du lézard, celui qui a le droit de manger seul, en premier, l'igname aux prémices de la récolte ; il s'agirait là en fait d'une branche des Mèsikweo Karè, venus avec les Ciböy leur donner leur prêtre [cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, p. 35, «L'aïeul de Névou», Newu étant un lieu-dit à Dao]. Les Ciböy envoient des ignames prémices à leurs anciens alliés à la guerre, les Bwerhëghau.

Les Karüghè, issus du tertre du même nom en aval immédiat de BwenejëgüRü,

sont venus là en passant par le tertre Mwa, à la hauteur de Godé, chez le colon Voisin. Ils ont résidé par la suite à Bwedèru, en amont de Kodu. De là ils sont revenus à Neya (sur l'ancien domaine de «Bébé» Leroy), entre Kula et Godé, sur la rive gauche de la rivière de Houaïlou, face à la maison du colon Kuter. Ils sont revenus depuis peu s'établir à Gode même. Leur appartenance est le sang, *wara*, qui fait gonfler le corps de celui qu'il pénètre et réside dans une pierre, aujourd'hui enterrée à Mwa ; le maître du sang détenait les remèdes pour guérir de ses atteintes (mais ne pouvait guérir les hémorragies provoquées chez un homme quelconque par la violation d'un interdit lié à *Gomawe* ; cf. Bwesou Eurijisi, cahier n° 7). Les Karüghè seraient à l'origine du masque dans la vallée de Houaïlou, selon Sône Bwerhèghau (cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, p. 389-396).

Une tradition recueillie à Nérin veut que les Karüghè et les Kavica [s'identifiant aux Ciböy Boghiu cités par M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*, p. 92, ainsi qu'aux Jumwê et Bwerhèghau] étaient frères. Le cadet Karüghè fut chassé par son aîné par jalousie. Il part, son aîné lui ayant dit de se trouver sur la route un nom qui lui soit propre. Il se cogne un orteil contre une pierre et revient voir son frère, en lui disant qu'il craint que ce ne soit un mauvais présage et qu'il ne lui arrive quelque chose de funeste en chemin. L'autre le renvoie en lui disant : «Voilà ton nom : Kadughè (buter).» Le Karüghè est alors recueilli chez les Neowau de Karagörö.

Les Bwerhèghau (celui qui construit les tarodières irriguées avec des gros murs de soutien), ou Bwerereu, issus d'un tertre de ce nom en amont de Ni (Bourail) et qui seraient en réalité des Jumwê, venus de là s'installer sur un autre tertre du même nom à Gwapê (Poya), puis sur un tertre Ee dans le fond de Gode. Leur appartenance est la yule, *u*, que les ancêtres auraient trouvée au lieu-dit Omidaa, dans un trou d'eau formé de roche bleue [de la serpentine dont on faisait les hache-ostensoirs à Godé justement], en amont de Kamwê, sur leur route de Bwerhèghau à Gwapê. Or Omidaa n'est pas sur cet itinéraire, sinon en faisant un grand détour. Pourquoi les Bwerhèghau se veulent-ils à la fois d'Omidaa et de Ee ? Avant de porter leur nom actuel, les Bwerhèghau se seraient appelés Bürü Oo (en langue *abwawe*, Bürükamo en langue *ajië*), puis Nepèpo (*Pu neva en ajië*), Mwanemèsü (*muRu miö*, fragment de monnaie en *ajië*) et Jumwê [cf. cette lignée à Karagörö et à Bourail].

Le cahier 7 de Bwesou Eurijisi donne pour origine aux Bwerhèghau les Jumwê (ou Rhumwê) de Bourail, le *u* dont ils se réclament apparut à Ee chez les Bwerhèghau et leurs descendants à la suite de mariages avec les Oa de Bourail. Mais il dit aussi que la «véritable» appartenance des Bwerhèghau serait le bois de fer couché dans la rivière à Omidaa, qui serait le visage du poisson *jisi* (= picot), pour la partie émergée et l'ossement sacré, *ju ne arii*, pour le reste de l'arbre. La revendication rituelle de Sône Bwerhèghau est ainsi soutenue par Bwesou Eurijisi. Les Bwerhèghau jurent par le nom de Omidaa et l'invoquent au combat en même temps que le poisson *jisi* bois de fer :

«Ils invoquent cette eau les Bwerhèghau, quand ils luttent ou tombent dans le chemin ; quand ils luttent, ils prennent une sagaie, tuent d'un jet de pierre, tuent et disent les grands noms, élèvent, courent à la guerre, ferment les issues et bousculent (l'ennemi). Ils disent : «Moi, homme de l'eau, là-haut [à] Omidaa, et (poisson) picot dont la tête est un tronc de bois de fer... Pas d'observances pour glorifier ce totem, mais quand ils pêchent, s'ils prennent à l'aveuglette des *jisi* [si des *jisi* viennent nombreux sans qu'ils les voient], ils savent que l'un d'eux mourra. Ils disent quand cela arrive : c'est le *pöröne* de celui qui mourra [*pöröne*, enveloppe, ici : la pierre], ils di-

sont aussi : c'est son *boria* (danse des *bao* se réjouissant de la venue d'un nouveau-venu chez eux).»

Traduction Maurice Leenhardt.

Les Bwêrhëawo, autre nom pour Bwerhëghau dans les hautes vallées de Néa-vin, Monéo et Po font partie d'un ensemble dit des Wêkumè, Wëumè ou Wêghumè. Un autre texte de Bwesou Eurijisi précise la portée de cette information :

«Wêghumè est le nom de la terre. Bwêrhëawo est le *pöröne* de ces *mwaro*, mais Nesü, Pimè, Goy, Asawa, Mii, Gowe Mëu, Kaunemwê, Nei, Meari, Madë, Goroitëu (nom de langue *païci*), GonaRi [nom *païci*], sont autant de *pöröne* de ces familles. Beaucoup de totems à tous ces *mwaro*, mais l'origine en est unique. [Un schéma dans le cahier représente une succession de mailles d'un filet constituant la cote de plumes du masque et dont les nœuds emprisonnent chacun un bouquet de plumes]. «Voilà toutes ces appartenances. L'un est *Gomawe*, dieu en masque, il a des plumes, sa tête est grande, sa bouche est rouge».

Autre totem le *punaru*, petit lézard dans le haut des cases au chaud ; la sauterelle, le criquet des cocotiers, les racines [qui poussent dans les sources] parce que leur vrai totem serait l'eau. *Gomawe*, protéiforme, dans l'eau, à terre, se montre en masque. On l'appelle Bwédama, Acemu (noms du dehors, «bouche rouge de sang.» [Sans ce texte, on ne saurait pas que le vermillon de la bouche du masque, obtenu avec la matière colorante autour des graines dans la gousse de l'*Abrus precatorius* a pour signification symbolique le sang de Gomawe, celui des hémorragies incoercibles que provoque le dieu quand ses interdits ne sont pas respectés].

«Dans l'eau prend forme d'une anguille dont la tête croît, on la voit beaucoup par inondation ou quand le maître du totem meurt. On voit la présence de *Gomawe* dans les inondations proches de la maison du maître, à ce que l'herbe *abwa* et des roseaux, ne montrant que leurs pointes, remontent le courant. On dit totem des Wêghumè du côté de HouaHlou, *Gomawe* de l'eau s'appelle aussi *URupwe*, côté Poya, Java, Negosi, Kaava.» Traduction M. Leenhardt. [URupwe est à Ponérihouen le nom de la tête de monnaie sculptée d'un visage humain, qui est en sparterie plus au sud].

Très redouté dans le pays d'origine des Wêghumè, 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 s'amuser 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*, celle d'un nouveau-né, car *Gomawe* court vers cette odeur, elles en meurent [sauf médecines]. La maladie causée par le totem : le sang jaillit de la bouche et des oreilles. Le maître a la médecine qui rend léger. C'est affreux si on est loin parce qu'il n'y a pas moyen [*ne dapëte*] de 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. Si un crabe isolé se promène par là, il est pour l'autel, le maître ou un enfant le mangera [le maître vieux ou un enfant, les deux êtres dans l'état pur, sans la 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].

Traduction Maurice Leenhardt.

«Exemple : un homme de la famille Wêghumè, branche Pimè, à Nerhëghakwea, du nom de Nepobwekase, alla à Mueo, Poya, Nekliay, où il a des parents et est allié (femme) au chef de Nekliay. Promena avec amis, revint avec eux portant panier de crabes. Oubliant en arrivant l'autel, ils sont généreux de leurs crabes, car chacun pensait qu'un autre en mettrait un sur l'autel, mais il n'y eut aucun «présent fin de marche» sur l'autel. Au matin, Nepobwekase prend un masque pour s'amuser, s'en revêt pour effrayer jeunes et enfants, sort de son *mwaro* avec des

sagaies pour jouer, pour frapper ces jeunes assis dans la cour. Ils le voient et disent : l'homme, le masque nous frappe. Ils se sauvent, il fait comme pour frapper de l'autre sagaie, alors quand il est en train de lever le bras pour lancer, il ne voit pas l'autre bois au bout pointu pour dépouiller le coco car il est dressé près de lui, il entre alors l'avant bras droit, s'enfonce dedans, hélas son bras est arraché le sang coule comme le sang de bétail. Il alla alors à son *mwaro*, enleva le masque, mais le sang n'arrêtait pas. On fit une herbe pour sécher, il n'écoute pas. On attache pour que le sang ne coule pas, il n'écoute pas. On dit la parole des crabes : ils ont mangé le manger de l'autel. On demande à tous ceux qui ont apporté les crabes s'il n'y en avait pas qui donne l'objet sacrifice entre (eux) tous, ils ont du coup su : c'est le totem qui a tué cet homme. Ils ont appelé celui qui connaît ce totem, il a porté la médecine et mâché nourriture en vue de, alors il a fait *mâamü* à lui, le fit boire, pas moyen, il ne l'a pas soulagé, le sang (*pè mâamü*, il a fait médecine de manger cru, crachoter, *wiri*). Mais son sang n'arrête pas de couler nuit et jour. On appelle encore quelques médecines de quelques dieux et de quelques *mwaro*. Il n'écoute pas encore. Au bout de cinq jours il est vivant puis mort. Or la nuit de sa mort, on entendit dans son corps quand il est cassé un bruit de cheval qui brouste parce qu'on se battait en son corps, tout à fait jusqu'à ce qu'il meure de tous ces totems [car Gomawe est totem et dieu, en tant que dieu il est une multitude, ils se battent dans un mort comme les humains se battent dans un deuil, plutôt se mutilent, etc). Le matin on enterre, alors on coupe ses cocotiers pour le pilou de mort. On coupe les cœurs de cocotiers pour les manger, et en coupant on trouve tout le sang dedans, on ne l'a plus mangé car on a su, c'est le sang de cet homme (*pèja* : on coupe pour un *bwê* qui est mort]. La guerre de ce dieu, on dit : *na vie do sa u oui e ne dowi*, ce *dowi*, on le nomme ainsi, ce rien, ce fou, il frappe trop fort pour qu'il pleure, car il ne sent plus la médecine et le *pè amü* la maladie qu'il suscite [aujourd'hui on met en cause le *doki*, ce qui est nouveau]. Ce totem est leur dieu et leur totem. On le dit ainsi parce qu'il est un dieu protéique, va sur terre et s'y dresse comme un dieu, mais quand il est dans l'eau il est totem, car il est quelque chose qui rampe sur le sol, quand il est poisson ou anguille ou tortue ou autre, mais à terre il se montre comme un homme, il est chose qui marche debout sur ses membres et on dit dieu. Une bonne offrande de fin de marche au Gomawe est le crabe, pour qu'on ne le dépose pas en cachette loin de lui et le mange loin de lui, voyez plutôt l'aventure de cet homme dans son oubli de mettre un crabe dans la cuisson [leur autel] ?

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Le fils de Sône Bwerhëghau à Gode confirme l'histoire ci-dessus. A Nerhëghakwea, on donne toujours un ou deux crabes (obtenus de la côte ouest) aux Pimè pour ne pas tomber malade. A 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 Gowe Mëu (branche de Pimè) pour crachoter et le rappeler à la vie.

La seconde appartenance des Wëghumè. «Punaru, petit lézard, on le voit peu [encore un totem qui suit la femme]. Quand il est dans la maison des maîtres ou de femmes de leurs familles [en d'autres pays] il se tient dans le haut de la case, à l'intérieur il est comme un gecko petit quand il est dans la maison, la fumée de leur feu devient épaisse [leur, les maîtres] ; quand la maladie de ce totem vient, l'homme ne peut plus parler, il est silencieux et reste muet tout seul, et est là à fouiller dans la paille de la case et de la cour. Les maîtres donnent la médecine adéquate, sinon l'homme meurt c'est un totem dont on a peur. On ne le prie ni ne lui sacrifie. Le tour de la maison n'est pas interdit Le nom de la maladie s'appelle *vitanamu*, ce qui signifie silencieux (*tanene*) et se dit des gens qui ne parlent pas.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

La troisième appartenance des Wêghumè. «Le kawei, cigale aux ailes jaunes et bleues (?), son cri n'est pas rapide comme la cigale, il traîne et est très fort [comme un gros soufflé] tandis que la vraie cigale a un cri petit. Quand il parle en tant que totem son cri est long et fort comme celui (tiré) d'une conque ou d'un âne. Il vient à Nerhëghakwea et parle fort ainsi quand un homme meurt à Nu [côté Néavin où sont leurs parents], à Weo, Po, Poyes, Koné. Ce *mwaro* a de nombreuses branches [Pimè]. Si le mort est à Nerhëghakwea, le totem parle de même à Nerhëghakwea. On fait toujours attention et il vient ou pas. S'il vient il parle devant les araucarias de l'autel, ou s'il n'y en a pas devant les sentiers du *bwekase* [la cour devant]. On ne prie ni ne sacrifie, totem qui annonce seulement la mort, il dit aussi quand va arriver la marche des dieux, esprits de leurs familles, quand ils veulent venir dans leur pays, il parle fort parce qu'il parle de la bouche de leur dieu, c'est leur totem parce que le dieu se change en cigale qui rampe et vole ci et là et on le dit totem à cause d'eux [à moins que ce ne soit le contraire]. *Pai pa sawia*, ceux qui gardent la guerre, ont un cocotier à leur *ka mwaro*.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

La quatrième appartenance des Wêghumè. «Sauterelle : on ne prie ni ne sacrifie ; certaines entrent dans la maison des maîtres, rampent et grimpent vers le haut de la case ou dans l'intérieur, on les soigne et fait attention à elles. Pas une espèce mais trois. Le vrai totem a des ailes comme des feuilles vertes, on le prend pour une feuille [*insecte mimétique*]. C'est quand il bouge qu'on sait que c'est une sauterelle, s'appelle *dõe*, sauterelle-tabou [*döghe est paici*, houailou *do kê ?*] *jaghè, deghe, ghe ? ja* : petite bête de feuilles. *Ghe ? kê ?* Y aurait-il dans tous ces préfixes *ghe* l'idée de bois *jaghè*, sauterelle et *jaghe*, champignon]. Très sacré car la femme est de [appartient à] *Gomawe*. On attache grande importance à son cri dans le *mwaro* ou à la maison parce qu'il ne parle pas pour rien mais dit des paroles quand il y a la mort ou victoire à la guerre.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

La cinquième appartenance des Wêghumè. «Le totem quand ils créent un pays vient et jaillit de là où ils sont près de l'autel ou dans la contre-allée : est tabou pour être venu ainsi. Ne jaillit pas chez tous, il y a une seule famille que ce totem suit il jaillit dans sa maisonnée, cette famille s'appelle Madè [le vrai totem, c'est l'eau]. [Madè] et Meari deux *kamosari* de tous les Wêghumè. Cette famille a supervision sur toutes affaires Wêghumè et garde le panier des ancêtres, elle qui a les herbes de *Gomawe*, *Punaru*, *Jaghè*, la cigale n'a pas d'herbe, puisque lorsqu'elle parle c'est la parole de *Gomawe* quand il veut faire la guerre et terrasser un homme; on va alors chercher l'herbe de *Gomawe* et soigner l'homme avec. Ce totem s'appelle le *rhö kwiRi*, le totem qui enfle comme la sève du *kwiRi*, goudronnier, puisque la maladie qu'il donne sont des enflures, des cloques, dont un liquide citron s'échappe comme l'urine. On dit *rhö kwiRi* quand l'enflure est sur des endroits difficiles, coude, cou, tête, sinon on dit totem d'eau.»

Traduction et commentaires de M. Leenhardt.

Sixième appartenance de Wêghumè. «Les racines dans l'eau. Quand on va boire près de la source, près de la maisonnée de ce *kamosari* Madè, on ne boit pas en se penchant et en prenant vite, on écarte d'abord la surface de l'eau, pour boire ensuite, de peur qu'on n'avale une radicelle errant sur l'eau [*jipèru*, avaler], et elle rendra malade dans le ventre de l'homme, il enfle, est enceint, et l'homme meurt. Cette radicelle, on ne la voit pas, mais on pense à tous les bois et herbes qui ont des racines allant ainsi sur l'eau, on pense qu'il doit y en avoir d'analogues dans l'eau. L'homme Madè seul peut guérir la maladie, avec un autre homme pas moyen [*da pè*] car il ne connaît pas juste l'herbe, car toutes les maladies d'un totem de famille ou des dieux de famille n'entendent pas les herbes et médecines [*ma amü*] les unes des autres. Ce totem racine, on ne le prie ni ne lui sacrifie, mais il y a une herbe ; de même le totem *kwiRi* (l'eau) a une herbe, idem *Gomawe*. Le *punaru* a une aussi [*elles sont toutes différentes*]. Bwesou connaît celle du totem eau par sa mère qui l'a apportée et [*par*] les *kanya*. Toujours survivance du totem maternel? Dans la maladie de *Gomawe*, on prend l'herbe adéquate et tous les interdits qui l'accompagnent,

en nourriture, et dans le bois de la cuisine, certains bois sont interdits dans ces moments aux gens malades, de même pour le totem *kwiRi*. On ne laisse pas se combattre en elle les herbes de totems différents, parce qu'il s'agit d'un totem qui est seul pour une famille seule. Il n'est pas de même pour les herbes d'autres *mwaro*. Chaque totem a son herbe adéquate : lézard, poisson, anguille, *maRüRi*, *u*, eau, gecko, *Kavörö*. Quand un homme est atteint par le *u*, est fou, défait son manou, arrache son bagayou [étui pénien], parle insensé, on appelle l'homme dont le totem est le *u*. Si on n'applique pas la bonne herbe, la maladie ne bouge pas, on n'oppose pas les herbes de totems et de dieux différents.»

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Dans le fond de la vallée, tous ces gens se mélangent dans les villages avec les lignées originaires de Mea (lieu-dit à l'ancienne station d'élevage Tournier, dans la vallée du même nom et point d'éclatement des lignées sous la pression de la colonisation) et chassées de là, puis de Paragho, par l'avancée du bétail européen : les Mèrè à Nerhëghakwea ; les Bwawe et BweaRê venus s'installer à Bwerare (Boréaré) et Kula (Coula) sous le patronage des Wema qui, de même origine, s'y étaient établis à la suite d'une guerre contre les Ciböy, guerre récente conduite avec des fusils.

Bwerare

Les Wema, issus du tertre Koro, dans les cocotiers au pont de la rivière de Paragho, seraient venus s'installer à Bwerare (tomber, nuit, parce que la nuit y tombe très vite, sur le versant oriental de la montagne) du fait de leur antagonisme avec les Ciböy, mais aussi à dessein. Le chef Paul Wema, un opposant à Maurice Leenhardt, quoique protestant lui-même, et l'un des «grands chefs» intronisés par le dépeçage de l'ancienne chefferie de toute la vallée confiée par l'administration coloniale à Mejë Nejê, y avait organisé, dans la très haute vallée de Bwerare, dans un site enchanteur et qui apparaît comme un splendide paysage originel, où la place a manqué vite, et qui était d'accès difficile, une société à l'ancienne, en plein temps de la conquête coloniale. Il y attirait, de gré ou de force, leur fournissant un refuge, les lignées de toute la vallée moyenne de la rivière de Houailou, et même du versant de Bourail, favorisant par moments les entreprises des colons pour se donner les moyens de la survie par le nombre. Il n'avait pas prévu que la route carrossable rattraperait son paradis perdu en partant de Bourail.

Cette entreprise pouvait s'expliquer par le fait que les Wema étaient déjà originaires de la région de La Foa, d'où ils sont venus en passant par Neo [dans la chaîne au fond du Cap, au nord de Bourail] et Ni [Bourail]. Leurs appartenances liées sont le *rhay* et le *kiö*, le lézard et l'aigle qui résident à Bweghawé. Ce lézard est celui de Rhëmëu, près de Gwaro à Bourail, venu en suivant les femmes mariées chez les BweaRê [cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, p. 28, note 49]. Ce lézard dit Webèri est maître des cultures. On le propitie en posant une igname sur sa pierre. Leurs branches sont les Wema gwê è (celle du chef Denis Supe Wema) les Wema Neè, les Wema Ninikani (lignée du défunt chef Paul).

Une des grandes allées anciennes, *bweweye*, visibles à Bwerare, a été établie par les Ciböy Sari, puis cédée par eux aux Wema Gwê è, qui par la suite en cédèrent la partie inférieure aux BweaRê.

Les Bwawe s'identifieraient aux BweaRê, ou du moins sont considérés comme devant être nommés ensemble. Ils sont maîtres du terrain à Paragho, mais originaires de Bourail [Azareu], et issus à proximité du tertre Mea à la station Tournier. Venus ensuite s'installer à Koro, puis, sous la pression du bétail, à Paragho où était né le pasteur Weokiu, et enfin à Bwerare. On dit dans le *vivaa* : *Nema ma BweaRê, Bwawe ma Gowe*. Selon le pasteur Sône Bwerhèghau, on dit aussi : *Paa Mea BweaRê Gowe ma Órigwami, Jawa Bwawe*.

Ils se réclament du *rhay* et du *kiö ghè Bweghawe*. L'aigle accompagne les guerriers qui portent au pied une banderole d'étoffe d'écorce battue attachée par le prêtre. Une autre appartenance était l'arbre *bwemü* [cf. Leenhardt M. *Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou*, p. 157, *kwemü*, arbre du maquis serpentineux dont le bois dur sert à faire les épieux pour travailler la terre] dont on prenait les feuilles pour se les mettre sur la tête avant de partir au combat.

Les Gowe sont issus du tertre Mea, dans la vallée de ce nom, à la station Tournier. Ils partagent les appartenances des Bwawe. Le vieux Bwedawe Gowe est marié à une femme BweaRê, ce qui implique une indépendance ancienne des Bwawe par rapport aux BweaRê.

Les Neowau Je, issus du tertre Wesagörö à Neajië, sont venus de là en passant par Nediva, Bwêdère, où ils étaient à l'arrivée des Blancs, et Boghi, en aval de Karagôrö. Ils ne se réclament d'aucune appartenance, ce qui confirme les dires de Maurice Leenhardt [cf. *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*, au chapitre des «Totems»].

Les Gwêè, issus d'un tertre de ce nom à Mè, sont venus par Mea d'où ils ont été chassés par le bétail. On dit : *Gwêè ma Rhay*, les deux lignées étant à considérer ensemble, issues aussi du piton rocheux de Neajië.

D'autres lignées sont venues s'installer à Kula, en aval de Bwerare. L'étymologie du nom de Kula (Coula) est sujette à controverses. Les uns disent que c'est *kuru rua*, coucher là, parce que ce lieu était un gîte d'étape entre Bourail et Houaïlou. Une vieille femme fait état d'une autre tradition voulant que ce soit Kwira et non Kula.

Kula

Les Sari sont issus du tertre Wesagörö à Neajië et venus de là en passant par Wediva (en amont de Karovê), puis Gwaneva (à Godé), chassés par le bétail. Leurs branches sont dites : Kadè et MwenuRu. Ces derniers détiennent une pierre pour la guerre, dite *katasey*.

Les Ciböy sari Boghiu, qui se disent issus du tertre Wesagörö à Neajië, sont venus de là en passant par Omarü et Gwaneva. Ils se réclament du *rhay ghè Boghiu* dont ils sont les prêtres. Au départ pour la guerre et au retour, on pose une monnaie de perles de coquillages sur la pierre du lézard. Pour les cultures, on dépose des offrandes d'ignames et de taros, au début et à la fin de la saison des ignames.

Les Ciböy gwê è de Nérin, issus du tertre Wesagörö à Neajië, en sont venus en passant par Dao et Godé. Leur appartenance est le *rhay ghè Boghiu*.

Les Neburu, issus du tertre Bwesü au village d'Oroibao et venus directement à Kula et Nérin après l'arrivée des blancs. Ils se réclament du *simwi*, fragment d'anguille, *gowe rhowé*, qu'on peut voir flotter sur l'eau de la rivière [cf. Leenhardt, Maurice,

Notes d'Ethnologie néo-calédonienne, au chapitre des «Totems»]. Ses atteintes provoquent un œdème généralisé du corps avec des pustules purulentes. Le prêtre possède les remèdes qui assurent sa guérison

Les Bwesü sari de Nérin, issus d'un tertre de ce nom à Oroibao, se réclament du *kalo*, être fabuleux ayant l'apparence d'une anguille ou d'un lézard et qui réside à Bwesü.

Pour préciser le tableau politique apparent de la vallée, il faut encore rappeler les lignées restées très liées à Bourail, d'où elles sont originaires, et Poya, où certaines de leurs branches ont essaimé de part et d'autre de la ligne de partage des eaux. Ce sont les Kavica à Newa, dont une branche est partie à Nekliay (Poya) ; les Merèno et les Noneane de Newa, originaires de Bwiru à Bourail ; les Bwerhèghau de Godé (originaires de Ni (Bourail) [cf. cette lignée installée aussi dans le fond de Gwapê (Goapin) à Poya], apparentés aux Jumwê de Karagörö et de Bourail ; les Kwea de Tu ; les Kwea et les Pimè de Nerhèghakwea venus de Néavin et en dernière instance originaires de Neoy à Poya (dans le fond de Gwapê) ; ils y résidaient avec les Nenggu qui, eux, sont restés à Mavawe (Montfaoué) et sont apparentés aux Bèuja de la même région de Poya (Netea) ; ils sont maîtres du tonnerre aux roches d'Adio. Cette dispersion semble liée aux répressions successives de la résistance armée canaque sur le versant de Bourail.

La plupart de ces lignées ont d'ailleurs pour symbole le tonnerre, *noro*, rejoignant ainsi par le biais de la tradition orale toutes les autres lignées qui se disent elles aussi liées au tonnerre et qui s'échelonnent de part et d'autre de la ligne du partage des eaux, depuis Canala jusqu'à la Tipije (Pamale) vers le nord.

Karagörö

Les *Kavica mwa* de Karagörö, identifiés aux Jumwê dont un des habitats anciens est Bwerhèghau, sont issus d'un tertre Kavica à Bwiru (Bourail), d'où ils seraient venus en passant par Azarö, où ils étaient établis à l'arrivée des blancs, et Dawi, dans le fond de la rivière de Barawa, où ils étaient encore installés à l'époque du gouverneur Feillet. Ils sont maîtres d'un rite en rapport avec la guerre et utilisent une pierre de petite taille, que l'on trouve à Bwiru, au lieu-dit Pubökavö, (le pied de banyan qui ment). On leur attribue la poule sultane comme appartenance, mais ils s'en défendent.

Newa

Les *Kavica* de Newa, issus d'un tertre Kirë en aval du village, ont pour appartenance le tonnerre *noro*, lié à une pierre *jèrèdo*, utilisée pour la guerre et dite de ce fait *pè paa* et déposée à Kirë. Leurs branches sont les Wènèrū (éteints), les Bwède (éteints localement mais pas à Gwèrū, cf. les Bwède ma Meway, ou Bwede ma Kananu), les WakweRe (éteints), les Bwawa ma Weniwo (éteints), les Bwawa Wenigo, éteints localement en 1883, le reste de la lignée étant parti à Poya, où ils se présentent sous le nom plus général de Kavica ; les Mèway (éteints).

Les Orowi de Newa sont issus du tertre Kirë des Kavica. Leurs branches sont

les Orowi gwê è, les Orowi gowe mëu, les Orowi Mèbunu, éteints. Leur appartenance est l'aigle *bwamaru*, dont l'apparition est un présage funeste et qui accompagne au combat les guerriers qu'il protège.

Karagörö

Les *Bwawe ma MeReasi*, serviteurs des Kavica mwa à Karagörö, issus d'un tertre Soruasé à Azarö, en sont venus en passant par Dawi, puis Neo (Le Cap), au nord de Bourail, pour s'installer chez leurs utérins Neowau. Leurs appartenances sont la poule sultane *meghë*, dont l'apparition est mauvais présage, et le *merë*, gecko, dont la rencontre présage la naissance d'un enfant mâle.

Les Jumwê sont issus d'une terre de ce nom à Bwiru, d'où ils sont venus à Karagörö avant l'arrivée des Européens. Leur appartenance est le tonnerre nommé *Aubwètu*, à qui l'on doit l'offrande d'une igname des prémices. Mais, sous le nom de Rhumwê, ils relèvent de l'anguille *howé* et, à ce titre, sont cités dans un texte de Bwesou Eurijisi (cahier n° 7), concernant cette lignée alors établie à Karaji (Poya), en plus de Bwiru, leur origine et Ni, tous deux de Bourail, et représentés par un nommé Benoît:

«Il y a à Ni une eau où est cette anguille : défense d'y pénétrer à tout le monde. On ne la voit pas, elle se montre seulement aux hommes lourds et en mauvaise forme (*tase*, homme dont la femme est enceinte), et de cela, eux, vont faire mauvais et il y y aura un mort dans le *mwaro*. Cette surface d'eau est l'autel de la lignée. . . Le maître (*de l'anguille*) est Karinô, sa maison s'appelle Koe. . . Si on pêche par aventure cette anguille, elle ne présente qu'un tronçon, *gowe beri*, sa figure et sa queue, *be*. Grande affaire de la saisir, elle se dérobe, se fait petite, et si on la prend, on sait alors que c'est l'anguille de la famille de l'anguille. Sont interdits quelques *bweamwa* dans la montagne et sentiers de la brousse, car, si on lui marchait dessus, elle entrerait dans l'homme. Le *bweamwa* de cette famille s'appelle le *bweamwa* de l'anguille. On ne sait à quand remonte ce *bweamwa*, ni d'où il vient.

Traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Offrande pour la pierre anguille : «Pour pêcher l'anguille, on prend une petite canne à sucre, un liseron *pu*, l'apporte, le dresse près de la pierre anguille, sur un bois sculpté près de la pierre. Et alors on va pour plonger dans l'eau contre le filet (*on va plonger le filet, mais telle n'est pas l'expression, on va plonger, = disparu, l'anguille contre le filet, qu'à la suite du samara, l'anguille doit être prête à entrer dans le filet présenté*). 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 dans son instrument (*mana, mais ne le mettons pas trop au bénéfice de l'homme*).

Texte de Bwesou Eurijisi, traduction et commentaires de Maurice Leenhardt.

Newa

Les *Bayni* de Newa, issus d'un tertre Cari à Nerü, entre Newa et Kirë, seraient à l'origine assimilés aux Wêko Bwidèwêru de Bwiru à Bourail. Ils se réclament du tonnerre *Aubwètu* que l'on peut envoyer combattre ses ennemis.

Les Meereno de Newa, issus d'un tertre Sughè à Bwiru, seraient également originaires de Bwidèwêru, ainsi que des Örisughè de Bwa (Houailou). Au départ, il y au-

rait eu deux frères, Cari et Sughè. Cari, resté sur l'autre versant de la chaîne, aurait gardé pour lui le tonnerre *Aubwètu*. Il est l'ancêtre des lignées dont la tête de file est Bayni.

Les Noneane sont issus du tertre Nèri au village même de Newa. Ils sont originaires de Bwiru. Leurs branches sont Noneane et Oyra.

Les Oomi, éteints depuis près d'un demi-siècle mais rétablis depuis, seraient issus de Bayni. On dit : *Oomi ma Weno ma Noneane*. Ils se réclament du notou *dao*. Leurs branches étaient Weno, qui détenait la préséance sur tous les Oomi, et Mesa-siyê.

Karagörö

Les Neowau de Karagörö sont considérés comme les *kavu neva* du fond d'une des branches principales de la haute rivière de Houaïlou, celle dont l'importance vient de ce qu'elle prend sa source au mont Souma [cf. Leenhardt, M., *Documents néocalédoniens*, «Les deux vierges de Weji», p. 237] et de ce que son «territoire» se termine en aval à Kodu, où se place une des rares entrées intérieures du pays souterrain des morts. Ils seraient issus d'un tertre Mèbwiru ma Bwawêre dans le fond de la vallée de Karagörö, mais à date plus ancienne du tertre Wesagörö à Neajië, d'où ils seraient venus directement, bien avant l'arrivée des blancs. Leurs branches sont les Neowau gwê è, les Neowau jö, les Neowau sari, les Neowau pwêdi (éteints).

L'ancêtre serait Varui, mais à partir de lui, on s'embrouille dans la généalogie d'où ressortent des noms que l'on ne parvient pas à placer dans une séquence qui puisse bénéficier d'un accord général : Bwenô, Mae, Piômwê, Veyo [ancêtre des Neowau Jö], PuRunö (ancêtre des Neowau Gwê è ?), Kayö (ancêtre des Neowau Sari ?), Negovi [ancêtre des Neowau Pwêdi ?].

Les Neowau Sari sont les prêtres du *bao kau*, dieu de la montagne de Souma, nom descriptif qui recouvre celui de *Kavörö* (ou *Gomawe*). Au lieu sacré du dieu on plante une perche de bois de houp à laquelle on attache un bouquet de pailles *idèò*, et l'on prie dans la vapeur d'une igname cuite à l'étouffée au pied de la perche dans une poterie. Le prêtre prend alors la perche et la jette. Si le bois va loin, c'est un présage de victoire ; s'il tombe court, c'est présage de défaite certaine.

Newa

Les *Gowe Mëu*, *kavu neva* dans l'emprise du village de Newa, issus des tertres Jayörö, au nord-est du village actuel, et Kabë, au dessus de la chapelle, se réclament d'un *rhay* lié à une pierre *pè dovo*, que l'on fait toucher à une igname semence à la saison de planter. Cette pierre est sise à Kwenesari, derrière la crête au sud-est du village. Les *Gowe Mëu* détiendraient une autre pierre dite *we mëu*. Leurs branches sont les *Gowe Mëu* pwêdi, éteints, et les *Gowe Mëu* oira, éteints aussi (en langue Habwewe: Oira, serviteurs, *kamosari* en Ajië).

Les Weiri gwê è, issus d'un tertre Mèru dans la montagne en amont de Newa, ont été accueillis par les *Gowe Mëu* auxquels ils semblent s'être agrégés, et sur lesquels

ils ont reçu autorité. On dit : Kawa ma Weiri.

Kamwi

Les Bwèe, issus du tertre Kawa, en aval de Mère, sur la rive droite de la rivière de Wa (Kûa), seraient originaires en dernière instance du piton rocheux de Wawè à Bourail, qu'ils auraient quitté en même temps que les Mè de Wakaya. Leur appartenance est le tonnerre résidant au sein d'un rocher au lieu-dit Saruaba, rocher où l'on va déposer les paquets assurant la protection à la guerre, et prier. Leurs branches sont les Bwèe gwê è, celle du chef Adrien Löce de Kamwi, Bwèe Pujû, Bwèe Örijara, Bwèe Örigwami. Ces derniers sont issus d'un tertre Kôgu, sur la rive gauche de la rivière de Wa, en face de Kawa.

Les Jawari sont issus d'un tertre Porutè à Mère, dans la vallée de Wa, en amont de Kôgu. Leur appartenance est la *meu*, roussette dont un nid vit à Mère ; son apparition est un présage funeste. On se réclame de son pouvoir pour la guerre. On retrouve cette lignée à Kouaoua, La Foa et Boulouparis.

Les Nejourmè, issus du tertre BuRuwê à Mère, ont pour appartenance la iule, *u*, qui vit dans l'à-dos du tertre.

Kaya

Les Mè, chefferie ancienne de Kaya, se disent aussi originaires du piton rocheux de Wawè à Bourail, d'où ils seraient venus en passant par Bwerhëghau, Mère et Neawowa. Ils se disent aussi issus du tertre Neweneva en aval de l'ancienne habitation Moisson, sur la rive droite de la *wê Neawowa*, la rivière de Neawa. Leur appartenance est une pierre *pè paa*, dite *weati*. Les ÖribeaRi sont une branche cadette, issue du tertre Kunumwêru, à proximité de Neweneva.

Les Pukiu kau de Kaya, issus d'un tertre du même nom en amont du village, seraient originaires en dernière instance de Tene, à Bourail, d'où ils seraient venus en passant par Wawè, Pweo puis Neawowa. Leur appartenance est le *rhay*, lézard qui réside au rocher dit Kaya en aval du village. Au temps des plantations, on va toucher ce rocher avec une igname semence. La branche dite des Pukiu sari est éteinte.

Wa

En bas de la vallée de Wa, les *Kasue* sont *kavu neva*. Ils se disent issus du tertre Kunumwêru, en face du village et sur le terrain de la Société le Nickel. Ils ne se réfèrent à aucun des symboles courants, mais sont les maîtres rituels de la pêche aux tortues, *pè ewë pwe*.

Les Na sont comptés comme branche des Kasue dont ils sont les serviteurs. Issus du tertre Nèü au bord de mer, ils se réclament du tremblement de terre, *kagharè*, qui réside au récif Mwaghawa (cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, «La fille du tremblement de terre», p. 377). On vient apporter à ce dernier une igname des prémices en offrande au lieu-dit Wêsi, au bord de mer de la réserve. Les Na sont aussi

maîtres de la pluie.

Les Kaviowi, serviteurs des Ninikani gwê è actuellement partis à Neweo (ils se partageaient entre Neweo et Wa) se disent issus d'un tertre du même nom à Neweo et originaires du piton rocheux de Neajië. Ils ne se réclament d'aucune des symboles classiques, mais sont les maîtres d'un rite de propitiation pour la guerre effectué au rocher NemècirêRê sur lequel, avant de partir au combat, on posait une offrande de monnaie de perles de coquillages et d'étoffe d'écorce battue, *awa*.

Ainsi toutes les lignées relevées dans les vallées de Houaïlou sont-elles en gros le résultat de deux mouvements contraires, l'un venant de Kouaoua et remontant la «vallée longue» (Neroo —> Manarhë —> Mèsikweo —> Gboy), l'autre partant de Wawè ou au moins de la vallée de Bourail, traversant la ligne de partage des eaux et occupant la haute vallée pour ensuite descendre en aval (Kavica —> Bwerhëghau —> Mii € —> Bweowe —> Neja et Neporo).

Le rituel des ignames et les prémices

Citant Maurice Leenhardt, nous avons bénéficié d'un court aperçu du rôle que joue le chef au moment de la première récolte des ignames. Dans ses *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, sous le titre : «les ignames du chef et l'offrande», notre vieux maître nous avait laissé un texte quelque peu plus précis :

Les cultures du chef sont faites les premières. Nul ne peut sans sacrilège commencer un champ avant que celui du chef n'ait été achevé. Les familles s'aident les unes les autres pour la préparation des champs d'ignames. Le chef aide ses frères comme ses frères l'aident, il n'y a donc pas, dans le travail pour le chef, une idée nette de prestation, c'est l'entraide des divers membres du groupe qui commence par les cultures du «frère aîné».

Il en est de même pour la récolte. Quand le chef a arraché ses premières ignames, chacun court à son propre champ pour récolter quelques ignames d'honneur.

Chaque groupe du clan offre ensuite ses prémices au chef. L'ordonnateur observe ce que chacun apporte et le marque par un nœud sur une ficelle. On dispose les ignames en tas que l'on partage ensuite solennellement pour les manger. Trois ou quatre jours après, le chef rappelle ses gens. Sur l'allée centrale sont disposées, venant de son champ propre, autant d'ignames que chacun en avait apportées. L'ordonnateur a veillé à ce que le compte soit exact. S'il y a une erreur, on la signale et le chef répare aussitôt. Après le festin d'usage, la foule s'en retourne, ayant reçu autant qu'elle avait donné.

Cette offrande des récoltes au chef n'est donc pas un impôt. Les ignames offertes de part et d'autre ont été cultivées ensemble par les mêmes gens s'entraïdant les uns les autres. Mais le peuple a marqué par son geste sa confiance dans le chef représentant du clan, de ses terres et de ses travaux. C'est à ce titre qu'on est venu l'honorer. Cet échange d'ignames et le repas qui l'accompagne font songer à une sorte de cérémonie de communion entre le «peuple» de frères et le «frère aîné» chef.

Cette analyse repose apparemment sur l'observation directe de ce qui se passait

après 1900 à la chefferie Nejê et sur les informations du vieux chef Mejê, complétées par les cahiers du pasteur Bwesou Eurijisi, ancien sculpteur de masques et premier élève du missionnaire Maurice Leenhardt. Elle se présente implicitement comme ayant une valeur générale en ce qui concerne la Grande Terre. Il n'est donc pas sans intérêt de se référer à d'autres cas précis.

A Godé, dans la haute vallée de la rivière de Houailou, le maître des ignames, *kavu mēu*, est en même temps le prêtre du lézard dont l'habitat est à Boghiu, au centre géographique de la vallée. Ce prêtre est le représentant de la seule branche cadette des Ciböy, dits Ciböy sari ou Ciböy Boghiu. Sa fonction essentielle est d'initier les travaux de la terre, à l'orée de la saison agricole, en exécutant au billon symbolique, *kavawia*, de cinq en cinq jours, le débroussage, le brûlis, la préparation du sol et la plantation des ignames. Cinq jours après le dernier acte ainsi figuré, portant sur une seule igname, il va prier, *pwaero*, à l'autel du lézard *rhay*. Ce n'est qu'après cette longue introduction rituelle que les autres Ciböy pourront entreprendre le débroussage de leurs propres champs, en commençant par celui du chef Ciböy Gowe, en résidence à Gode.

Nous avons ici la totalité des actions rituelles symbolisant la vie agricole en une seule série introduisant tous les autres travaux séculiers. En ce cas, le *kavawia* ne joue plus de rôle pour la division du temps, laissée alors à l'aîné d'une lignée, qui aura l'initiative calendaire des travaux.

Pour la mise en action des moyens non matériels qui assureront, d'abord une période de sécheresse, puis une période pluvieuse, les Ciböy s'adressent aux Kwea et Pimè de Nerhëghakwea, pour la pluie, et aux Bwewaa Mii de Neajië, pour le soleil. On trouvera la description détaillée de ces activités rituelles, au chapitre des ignames, dans les *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne* de Maurice Leenhardt. Nous nous contenterons d'ajouter, en ce qui concerne la «levée de l'interdit sexuel», *kasôrô dô i kwea*, que la détermination de sa date est le privilège des Wema, établis à Bwerare, maîtres du lézard dont l'habitat est à Bweghawe, *rhay ghè Bweghawe*. C'est le lézard cité dans le texte du «Maître de Koné», venu de la colline de Rhëmëu à Gwaro, au bord de mer de Bourail en suivant deux sœurs parties se marier dans le fond de la vallée de Houailou. Le chef des Wema décide du jour «où les époux se réunissent» en envoyant des bouquets de feuilles dits *kwea*, à toutes les lignées qui s'échelonnent entre Neajië en aval et Karüghè en amont, partout où les gens leur sont apparentés, que ce soit en lignée utérine ou en lignée masculine.

Quand la maturité de l'igname est considérée comme acquise, c'est de nouveau au prêtre du lézard de Boghiu, Ciböy sari, à jouer le rôle prééminent. A un jour donné, à l'autel *ne ka mwaro*, le prêtre mangera seul une igname cuite dans une marmite en terre. Avant de procéder à la cuisson, il fera retentir une sonnerie de conque. C'est le signal d'une volonté de silence absolu, que ne doivent troubler ni les femmes ni les enfants envoyés à cet effet loin dans la brousse, ni les hommes dont aucun ne doit rester à proximité.

Cinq jours après a lieu la réunion commune où chaque chef de famille apporte sa part d'ignames que l'on ajoute au tas fruit de l'effort collectif. Une igname est tirée du tas pour être remise au chef Ciböy qui, avant toute chose, la fait cuire et la mange de concert avec le chef des Örimaja, maîtres de la terre à Godé. Ce n'est qu'après la

consommation de cette igname par les deux chefs que l'on répartira les ignames du tas entre toutes les lignées présentes : Ciböy, Örimaja et Bwerhëghau. Cinq jours après, à leur tour, les femmes et les enfants pourront manger les premières ignames que leur apportent leurs maris et leurs pères. Ces indications ont été recueillies de la bouche de Söne Bwerhëghau, un des collaborateurs des *Documents néo-calédoniens*, en présence du chef Philippo Ciböy Gowe et d'autres anciens de Godé.

Ainsi la description de Maurice Leenhardt, qui est en partie celle donnée par Bwesou Eurijisi — grand rival de Söne Bwerhëghau — ne s'applique-t-elle pas ici, du moins en ce qui concerne le rite de l'offrande des prémices et la consommation des ignames des prémices. Il s'agit de l'existence inévitable de variantes toutes égales en valeur probatoire, qui sont la véritable institution, telle que l'a fait ressortir Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques*.

En dehors de l'igname des prémices, qu'il mange avec le maître de la terre, le chef Ciböy ne reçoit rien, ni de ses frères classificatoires de la même lignée, ni des familles qui partagent le même habitat. Par contre les Ciböy doivent en prémices une offrande d'ignames aux Bwerhëghau qui ont été leurs alliés dans une guerre à Nerin (sur le versant de Poya), ainsi qu'aux Mèsikweo de Nerhëghakwea, qui les ont autrefois accueillis sur leur terre de Neba. Au moins dans ce cas, au jour même des prémices, ou un autre jour, les Ciböy, assistés ou non par solidarité des Bwerhëghau, iront-ils porter aux Mèsikweo un tas d'ignames, dont ils recevront l'équivalent. Leur origine commune explique mieux ce geste.

Quand aux Mèsikweo eux-mêmes, la manducation de leurs prémices se place entre hommes appartenant aux branches Kasarëuru, Kare et Kavisoibanu, après que le Karè, prêtre du lézard de Boghiu, aura mangé la première igname dans une marmite, à l'autel *ne ka mwaro*, après qu'il aura lié une igname à une perche votive avec une longueur de liane *meamoru*, et qu'il aura prié pour la réussite de la récolte. Les autres branches des Mèsikweo mangent leurs prémices à part parce qu'habitant plus en aval.

Là aussi, il n'y a pas de don des prémices au chef, même à celui à la tête de la lignée. Par contre les Mèsikweo recevront un don d'ignames des Örimaja de Gode, qu'ils sont autrefois allés chercher à Po (Ponérihouen) où ils étaient partis à la suite d'une querelle entre les Örimaja et les Mevê, pour les installer sur leur habitat actuel — avant l'arrivée des Ciböy. De même, les Kwea de Nerhëghakwea donneront des ignames aux Kare parce que ces derniers les avaient ramenés de Mavawe (Poya), où ils s'étaient exilés, ayant quitté la haute vallée de Houailou à l'arrivée des Mèsikweo.

Un dernier exemple montrera les inconvénients, soit de généraliser à partir d'un cas considéré à tort comme typique — il n'y en a aucun et cette notion de type n'est pas recevable en sciences humaines — soit d'accepter telles quelles les généralisations parfois offertes par les intéressés.

A Neawowa, au centre d'une vallée qui aboutit à l'embouchure de la principale rivière de Houailou, le travail au tertre sacré n'est plus l'apanage d'un seul. Chaque lignée : Neroo, Manarhë, Tarawië, Bwië, Jëmau, Bwenyë, a son prêtre qui esquisse au *kavawia* les actes de la vie agraire, sur l'initiative de l'un des leurs, Neroo Öripwëdi,

et cela tant à Kaya qu'à Kamwi. C'est ce même personnage qui s'acquittait des rites de la maîtrise du soleil et de la pluie, *karè ma kwa*, conjointement avec le vieux Sine, père du chef Elia Manarhë, selon les dires de Biro Neroo Sari, prêtre du *rhay*, en présence d'Elia Manarhë, ancien collaborateur de Maurice Leenhardt (en particulier dans le cadre de ses *Documents néo-calédoniens*). Le rite pour la venue de l'alizé, *kuruo* ou *kasè*, était la prérogative de Siratey Nejê Pwêdi de Parawië. Il était pratiqué par ce dernier, chaque année, au profit de toute la vallée de la Neawa, sans attendre d'être sollicité et sans qu'il fût nécessaire de l'assurer d'un paiement approprié, même en ignames.

Le prêtre du gecko, *merë*, de la branche des Neroo Sari, Biro Neroo Sari à la date de l'enquête, a la charge de porter à l'autel une igname rouge *koiwara*, et un poisson *rhio*. C'est d'ailleurs par ce rite, accompagné de la prière appropriée, que débute l'année agraire. L'offrande au gecko est suivie de travaux préparatoires exécutés partout dans les champs. Ce n'est qu'après la plantation générale des ignames que les préposés se livrent à ces mêmes travaux en miniature, chacun à son *kavawia*. Chacun de ces billons sacrés est voué à Powe, divinité à forme humaine qui réside auprès des Neroo Sari et dont le prêtre, celui qui guérit de ses atteintes, est le même que celui du gecko. Powe est garant des interdits et des règles de la vie agraire et c'est lui qui punit ceux qui les enfreignent. Il pourrait d'ailleurs n'être qu'un avatar du gecko, si l'on se réfère à la forme animale du dieu Powe des Bwaxat de Hienghène [cf. Guiart, J., *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, chap. 3].

Ainsi les travaux de la terre sont-ils ici encadrés par une double propitiation, sous le signe du lézard ou du gecko. On se concilie l'appui fécondateur des puissances mythiques afin d'assurer la protection des cultivateurs que leurs travaux ont mis en état de danger perpétuel, la moindre transgression pouvant attirer sur son auteur la vengeance des dieux et retentir sur la récolte à venir.

A l'approche de la maturité des tubercules, les interdits sexuels sont levés par un rite collectif auquel toute la vallée participe. Le bouquet de feuilles, appelé ici *dô i gwea*, est composé de feuilles de palmier cycas, de *mwi*, de pin colonnaire et d'arbre *doro*, arbre aqueux planté à l'extrémité inférieure des allées, *bweweye*, et qui représente l'élément femelle par rapport au *diro*, au bois sec et mâle.

Le cortège portant les bouquets part à la fois de Kaya et de Kamwi et s'adjoint à Neawowa de nouveaux éléments porteurs eux aussi de bouquets. A chaque habitat, on remet un bouquet par lignée et l'on reçoit en échange des cannes à sucre, des bananes mûres et des cocos verts pour manger sur place. Le cortège descend la rivière, passe à Bwayo et Gwêrû et arrive à Neweo, au site de la chefferie Nejê, où le vieux chef Mejê, recevant son bouquet *do gwea*, décidait alors du jour pour manger les prémices. Chaque bouquet était piqué dans le champ auprès d'un pied d'igname.

Il semble que cette descente vers l'aval, et l'aboutissement à Neweo, corresponde au simple fait qu'on arrive là parce que c'est le bout de la vallée. Les ignames étaient bien mangées au jour dit, mais au cours d'une réunion qui ne dépassait pas le cadre de chaque lignée, et aucune des lignées du fond de la vallée de Houaïlou, ni même de Gwêrû, n'envoyait d'ignames des prémices au chef Mejê. Le prestige de ce dernier allait plus à celui qui est le maître des passes maritimes en direction d'Ouvéa, et des routes terrestres vers Kouaoua et Canala.

A Neawowa même, les hommes Neroo mangent d'un côté les ignames des prémices. De l'autre, les Manarhë ensemble, et enfin ensemble aussi les Bwei et les Tarawië. Une petite igname est cuite dans une poterie, puis mise sur un bois fiché en terre sur le côté de la grande case, en même temps que le prêtre prie pour la réussite de la récolte encore en terre, pour que les ignames soient grosses et nombreuses. Comme à Gode, ce sera le prêtre Neroo Sari qui, le matin, aura mangé la toute première igname. Dix jours après, ce sera le tour des femmes et des enfants, dans le calme de la case familiale.

A la fin du siècle dernier, favorisé par la conversion de Mejê au christianisme, il s'était institué l'usage, aujourd'hui tombé en désuétude, de porter un mois après les prémices locales des ignames au «grand chef» d'alors à Neweo, qui rendait le même jour l'équivalent en tubercules. Les gens insistent sur l'ancienneté très relative de cet usage, reconnaissant seul pour authentique celui de porter le *dô gwea*. L'institution nouvelle aurait pris la forme d'une prestation réciproque et équilibrée en volume entre le haut et le bas de la vallée : les gens de Kaya, Kamwi et Neawowa allaient porter en commun leurs ignames et étaient reçus par ceux de Gwêrû, Neweo et Parawië, la chefferie Nejê fournissant le lieu de la manifestation. Ce n'était pas la tradition ancienne, mais une adaptation de celle-ci à la situation politique coloniale qui favorisait à un moment la chefferie de Neweo sur laquelle s'appuyait la mission protestante.

Le maître de la terre

Après ce que nous avons vu, il apparaît que nous sommes loin d'une autorité de type absolu s'étendant même aux limites étroites d'un district administratif actuel. C'est l'impression de foisonnement qui prévaut, d'une accumulation de lignées autonomes dont les liens entre elles relèvent de la participation aux mêmes rituels des prémices de la récolte d'ignames ; du fait d'être directement ou indirectement bénéficiaires de rites de propitiation visant à assurer la qualité de la récolte tout au long de la saison des travaux agricoles ; ou de la manifestation de la mémoire collective au travers des prestations d'ignames annuellement renouvelées. L'unité socio-politique correspond alors à la «fraternité» qui sous-tend la chefferie selon Maurice Leenhardt, chefferie dont les limites tangibles sont celles du nombre d'individus se considérant comme les frères classificatoires de ce frère aîné, *orokau*, grand fils, par opposition aux petits hommes, les *kamosari*, les cadets.

L'analyse de Maurice Leenhardt introduit un second niveau de contrainte et de limitation de la tenure foncière (*Gens de la Grande Terre*, p. 151) :

Le chef possède seulement les parcelles que ses pères lui ont laissées. Ses frères ont les leurs. Tout au plus peut-il trancher dans les cas de contentieux, mais encore doit-il le faire avec l'homme compétent en ces litiges, le *kavu*, le maître du terrain, celui que l'on considère comme le possesseur réel, parce qu'il est le cadastre vivant et le prêtre en communion avec les puissances du sol. Cependant il arrive qu'un groupe, menacé d'extinction, confie sa terre au chef. Et celui-ci devient ainsi le gérant de biens importants qui ne lui apportent aucune richesse, mais augmentent son prestige et son

pouvoir, en le constituant dispensateur d'un plus grand nombre d'intérêts, où morts et vivants sont mêlés.

L'auteur avait par ailleurs précisé ce dernier point (*Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 91) :

Un groupe qui s'éteint le désigne parfois (le chef) comme héritier de ses biens immeubles, dont il dispose alors à son gré, les confiant à d'autres qui en manquent. Un groupe traqué par des adversaires offre aussi la jouissance de sa terre au chef, afin d'avoir sa protection. Dans tous les cas, c'est une gestion qui lui est confiée et jamais une possession qui lui est donnée. Jusque dans l'administration de ses terres, le chef reste toujours un représentant. Dans les terrains vagues, le premier occupant met en valeur, crée, et sa création lui constitue un droit de propriété ; quand au travers des générations, celle-ci deviendra le bien d'une collectivité familiale, le droit de propriété sera représenté par le *kavu*, le maître du terrain. Mais justement parce qu'il s'agit là de propriété, et non d'administration, cela ne concerne plus le chef. . .

Ces affirmations reprennent à l'évidence celles des collaborateurs mélanésiens du missionnaire tentant de faire comprendre les arcanes du droit foncier canaque, en recherchant les principes directeurs et posant des questions sur un plan théorique, de façon à définir un modèle de comportement foncier. L'expérience dit aujourd'hui que ce n'est pas le meilleur moyen d'obtenir une information claire sur un problème inévitablement complexe. Cette description a d'ailleurs eu pour conséquence, tant elle était apparemment satisfaisante, de retarder le moment où l'on connaîtrait enfin de façon précise le mécanisme foncier canaque.

Ce qui demeure le plus probant dans les citations ci-dessus est le rôle du chef par rapport aux biens fonciers d'une lignée en déshérence. Il est vrai qu'il en est le gérant, assumant ainsi la «curatelle aux biens vacants». Dans quelle mesure est-ce l'application d'une règle générale, rencontrée partout dans la région, depuis la Grande Terre jusqu'aux îles Loyalty, et dans quelle mesure est-ce le fruit normal de la volonté du dernier représentant d'une lignée sans descendance mâle, comme le voulait notre maître, il est difficile de le dire.

On peut penser que le dernier survivant d'une lignée pourrait, dans certains cas limites, à condition de s'y prendre très à l'avance, transférer ce privilège d'un chef à un autre — entre chefs territorialement proches — en ancrant sa décision dans le double cadre d'une malédiction solennelle vis-à-vis de l'un et d'une bénédiction vis-à-vis de l'autre. La règle reste générale et sans contestation relevée, sinon des tentatives de veuves maintenues sur les terres de leur époux et qui s'efforcent par moments de faire accepter une adoption non reconnue par la lignée intéressée, celle du mari défunt, qui a seule qualité pour convoquer la réunion décidant de la dévolution des biens du mort, s'il n'existe aucun petit-fils portant son nom.

La condition attachée à cette fonction du chef, une des plus essentielles qu'il ait à assumer, est qu'il convoque en temps utile, et pas trop tardivement, la réunion où l'on décidera de la nouvelle affectation des terres qu'il prend ainsi en compte. Sinon le mécontentement grandira et pourra même se manifester publiquement. Contraire-

ment à ce que nous avons lu chez Maurice Leenhardt, le chef n'est pas libre d'attribuer ces terres selon son bon plaisir. La discussion peut prendre des jours, des mois ou des années. Par contre, il est libre de faire profiter autrui de l'usufruit pour des cultures vivrières, annuellement renouvelées et jamais sur le même emplacement, qui n'impliquent donc pas d'appropriation.

Qu'en est-il alors de ce personnage si convaincant de maître du terrain, tel qu'il est décrit par Maurice Lennhardt, et dont l'existence équilibrerait celle du chef en termes de contrôle foncier (cf. *Vocabulaire et Grammaire de la langue Houaïlou*, p. 142) :

Kavu — le maître de la terre. Celui qui détient les droits du premier occupant, sacrifie à l'ancêtre, distribue la jouissance des parcelles du sol, est l'arbitre dans les contestations ; prêtre, cadastre vivant et maître du sol qu'il détient, comme lui ayant été confié par ceux qui l'ont précédé, ou s'il l'a mis en valeur lui-même, lui étant laissé en jouissance par le totem maître de l'endroit. Si le *kavu* disparaît et n'a pas d'héritier, il peut confier sa terre au chef qui la gèrera de la même façon, mais sans en être le véritable maître. Le maître seul peut consentir à une cession de terrain, aujourd'hui à une vente. Chasser le *kavu* d'une terre, c'est en chasser les puissances mystiques. *Na pana nejë na wi re.aenada virai kavu*, cet homme a volé le terrain, mais il n'a pas chassé le maître. Il a conquis par la force une région et l'habitant a fui, mais le conquérant a eu soin de laisser le maître en sa demeure, pour s'assurer de la propitiation des esprits du lieu. . .

Ce *kavu* présente l'inconvénient de ne pas exister seul, ou du moins sans une épithète précisant sa fonction. Si le terme de «maître», choisi par Maurice Leenhardt, traduit admirablement le concept qu'il recouvre, il faut savoir qu'il y a des maîtres de tout, des ignames, *kavu mëu*, du soleil et de la pluie, *kavu karë ma kwa*, des taros, des bananiers, de la canne à sucre, du lézard, de la baleine, du requin, du moustique, de telle ou telle maladie (la filariose), etc. Chaque lignée a son maître, détenteur des rites permettant de contrôler telle espèce animale ou végétale ou tel phénomène atmosphérique et agissant de lui-même et au profit de l'ensemble de la vallée. De ce point de vue, tout le monde est *kavu*, à l'exception de ces chefs, et de leurs frères, vrais ou classificatoires, qui ne sont les maîtres de rien, du moins lorsqu'ils ne se réfèrent à aucune appartenance symbolique qui fasse l'objet d'un rite précis, comme les Nejë, dont Maurice Leenhardt dit qu'ils se réclament du hibou — comme les Bweowe — mais ne lui présentent ni offrande ni prière, et les Neporo, qui ne se réclament de rien du tout.

Le *kavu* de Maurice Leenhardt est le *kavu neva*, maître du «pays» (*neva*), et non maître de la terre, *nejë*. Sa fonction, ou plutôt son statut social, est difficile à définir. Il est censé ne pas avoir à présenter au chef, dont il a accepté la présence, les prémices de sa récolte d'ignames. Mais statistiquement, cette affirmation n'est pas entièrement exacte, certains *kavu neva* donnant les prémices au chef dont ils dépendent et d'autres pas. Il est censé avoir laissé au nouveau venu prenant la chefferie les apparences du pouvoir, le prestige, mais capable en définitive de disposer de bien des choses, dépassant alors le simple cadre de la tenure des terres, armé de la puissance redoutable des dieux qu'il contrôlerait.

La réalité est que la description reçue du rôle du *kavu neva* se place au plan du

modèle. Ses réalisations sont infiniment diverses et dépendent en grande partie de facteurs locaux, dont l'historicité n'est pas toujours établie. S'il apparaît évident qu'une telle opposition est potentiellement possible, entre *orokau* et *kavu neva*, elle peut ne pas se traduire dans la réalité de façon aussi complémentaire et équilibrée. Qu'il y ait constamment tentative de certains, qualifiés de *kavu neva*, de résister à l'autorité du chef en cherchant à se placer dans une position de complémentarité nécessaire est une chose, et qu'ils y parviennent est une autre chose. Il y a au moins autant d'essais de la part des *orokau* de se mettre en position de pouvoir neutraliser quiconque veut se référer à la position héritée de *kavu neva*. Surtout, la plupart des situations montrent que ni l'un ni l'autre ne gagne réellement aux dépens de l'autre, et que si les chefs sont nombreux, ceux qui se réclament d'un titre ou d'un autre de *kavu* le sont encore plus, et que *ce sont souvent les mêmes personnes*.

Les principaux de ces *kavu neva* sont aujourd'hui, pour la vallée de Houaïlou, représentés par les lignées suivantes :

Neowau (issue du tertre Wesagörö) à Karagörö ;
 Ciböy sari (issue du tertre Wesagörö) à Kula et Bwerare ;
 Örimaja à Godé (comptée comme branche des Mèsikweo), originaire de Nea wowa ;
 Nei (branche de Mevê Bwawe, issue du tertre Mea) à Bwenavo ;
 Kwea (issue du tertre Neoy dans le fond de Poya), à Nerhëghakwea ;
 Bweowe (tête de file des lignées Bweowe, Nejê et Neporo, de même origine) à Nediva ;
 Bwewaa (originaire des pentes du Mt Souma) à Oroibao et MeReko ;
 Guru (branche de Bweowe) à Mearô et Neajië ;
 Bwearë (de même origine que les Bweowe) au village du même nom ;
 Öripora (par extinction de la branche aînée des Gwêè, de même origine que les Bweowe) à Mè ;
 Bweowe see à Wesowê ;
 Juêu (branche de Bweowe) à Gwarawi ;
 Asa à Neweo et Parawië, avant d'en être chassée par les Nejê avant l'arrivée des blancs.

Pour la vallée de la rivière de Neawa :

Asa (issue d'un tertre Ni ma Asa en amont du village) à Gwêrü ;
 Kaviereneva à Neawowa, avant son extinction ;
 Kaviereneva (issu du tertre Bwearë au village de ce nom, et de même origine que les Bweowe) à Kamwi et Kaya.

Pour la vallée de Wa (Kua) :

Gowe Mëu (issue des tertres Jayörö et Kabö à l'emplacement même du village) à Newa ;
 Kasue (issue du tertre Kunuwêru, sur la rive droite de la rivière, près de l'embouchure) à Wa.

Pour la vallée de Tü :

Nerhō (issu d'un tertre du même nom à l'ancien emplacement de la maison du colon Cacot à Nejewê. Les Nerhō sont localement les survivants des Neburu, maîtres du terrain à Nekwe et Warai, et qui comprenaient, en plus des Nerhō, les Nenavo (éteints sur place, mais représentés à Monéo par une de leurs branches, les Aramiu), les Bwearewi (éteints), et les Mèbwèdè, maîtres du terrain à la presqu'île de Mèwègô.

Pour la vallée de Bwa :

Kwerō BweRe, issus du tertre Bwa, au village même, à Bwa.

Èrē ma Gowe (issus d'un tertre Oo, en bas du col de ce nom) = au pied du col de Ho.

Sari ma Kaviwioro (originaires de Karadi, dans la vallée au sud du col de Ho, entre Oo et Bwa.

Cette liste quasi exhaustive (quelque chose a pu m'échapper) comporte une trentaine de noms. Nous avons distingués grossièrement une vingtaine d'autorités politiques distinctes, de petites chefferies autonomes, en négligeant toutes les autres lignées tout aussi jalouses de leur indépendance. On aura noté que seule une lignée est comptée comme autochtone, ce qui est bien sûr une notion relative, mais que tous les autres *kavu neva* s'affirment d'origine extérieure au «pays» (= portion de la vallée) dont ils auraient la maîtrise théorique, ce qui implique une contradiction par apport au principe énoncé de plus ancienne lignée établie dans le pays. Cela se comprend mieux depuis que l'on sait que les Mélanésien sont installés en Nouvelle Calédonie depuis près de cinq millénaires. Il y a bien peu de chances pour qu'aucune des lignées installées en un point précis avant l'arrivée des blancs l'ait été antérieurement à l'ère chrétienne.

Les allées et venues constantes dont la tradition reçue fait état permettent de remonter le cours du dernier millénaire, certainement pas plus, du moins tant qu'un réseau de fouilles archéologiques serré ne permettra pas la confrontation de cette tradition avec les témoignages bruts et les dates que nous livre le sol interrogé.

Comparer les deux institutions représentées respectivement par le chef et le maître de la terre, n'est guère facile, d'autant que la moitié des lignées définies comme *kavu neva* constituent chacune aussi une chefferie autonome, comportant des lignées parallèles de *kamosari*. Même celles dont l'échelle ne va pas aussi loin se prétendent elles aussi chefferies de plein droit vis-à-vis de l'extérieur. Les *kavu* sont donc eux aussi *orokau*.

La distinction est que certains *orokau* ne sont pas *kavu* et que l'on peut en faire la liste, qui est celle des chefferies précédemment définies. Vient s'y ajouter le fait que l'autorité des Nejê sur les villages de Neweo et Parawiè s'est établie, du fait de l'exil, à proximité du *kavu neva* précédemment installé. Le maître du terrain serait ainsi soit celui que l'on a chassé, soit celui qui ne veut pas être chassé. C'est une affaire de chefferies anciennes par rapport à des chefferies immigrées cherchant à affermir leur im-

plantation. Les positions apparaissent alors relatives, ce qui explique leurs variations considérables. Le chef et le maître du terrain ne sont plus des institutions, mais des hommes de chair et de sang en compétition constante pour la suprématie. Il y en a ainsi une soixantaine pour toute la vallée de Houaïlou, ce qui explique la complexité des stratégies et celle de leurs interférences, aussi bien que la difficulté pour le système colonial de les suivre au point d'en laisser trace dans ses archives, ce qu'il n'a évidemment pas tenté.

Les serviteurs

On comprend alors, devant les limites des phénomènes observables, que Maurice Leenhardt ait pu tant insister sur l'aspect «fraternel» que revêtaient les relations entre le chef, *oro kau*, le grand fils, et ses «sujets» selon la phraséologie européenne, ses «frères» au sens classificatoire du terme. A cette échelle numérique, il n'y avait pas d'autre modèle concevable — celles des chefferies des îles Loyalty qui jouent sur un registre statistique beaucoup plus important ont été obligées d'introduire des notions plus diversifiées et plus précises. Le terme de «serviteurs» proposé par Maurice Leenhardt, et qui prend aux îles Loyalty, et parfois sur la Grande Terre, la connotation de privilégiés détenteurs d'une fonction spécialisée impliquant une autonomie d'action réelle, correspond tout simplement ici à celui de «cadets», ceux de même père et de même mère — les «siblings» du vocabulaire anthropologique — se révélant comme les seuls taillables et corvéables à merci dans la pratique mélanésienne et polynésienne. Certains collaborateurs spontanés de l'enquête, cherchant un équivalent français plus satisfaisant que celui de «sujets», ont proposé le terme de «témoins», ceux qui témoigneraient du prestige de la lignée et de celui de son chef.

Dans son *Vocabulaire et Grammaire de la langue Houaïlou*, Maurice Leenhardt nous dit :

Kamosari - . . . La personne de la génération cadette, a) le peuple des cadets, par rapport au peuple des aînés, aux chefs. *Na ki oi kamo kôrô e, ne oi dexa boè kamosari*, s'il mange un proche, il mangera une femme de la génération cadette, b) Tous ceux qui sont assimilés aux cadets : gens ayant demandé protection, vaincus, etc. . . . *Ce goi kamosari xii* = pour que je sois homme petit de toi (*Documents néo-calédoniens*, «le Maître de Koné», 7). L'idée de sujet n'est pas dédagée. - Si je parle ma langue, je dis «mes frères», si je parle français, je dis «mes sujets» (chef Henri Naisseline, de Maré, parlant en français et déplorant cette traduction en usage et inadéquante).

Cette notion, à la fois vague et précise, de la relation qui lie le chef à ses dépendants, apparaît, dans les paroles des protagonistes, constituée essentiellement d'affectivité. Maurice Leenhardt a écrit de belles pages pour nous le faire sentir. Un *orokau* s'appuie sur l'affection des siens, le prestige des générations passées — d'où son titre de *paghani*, les générations — sur la tendresse jalouse de ses utérins, qui lui doivent sinon alliance, du moins secours en cas de nécessité, ainsi que sur la solidarité de ses beaux-frères, vrais ou classificatoires, qui ne lui doivent par ailleurs aucun hommage.

L'imbrication des prestations coutumières, entre lui et ses utérins, aussi bien qu'entre lui et les utérins de ses propres enfants, entre les lignées parentes et leurs uté-

rins, prestations pour une ancienne alliance ou un secours apporté au moment opportun par un ancêtre ; pour le souvenir des origines et son partage avec des lignées éloignées dans l'espace, mais de même origine, dont les membres sont classés aussi comme frères ; sa personnalité même de discoureur de «pilou», monté sur le fragile échafaudage d'un arbre au bois de fer écorcé et planté sur l'allée centrale, ou sur une échelle à ramer les ignames, donnant à la foule, au peuple battant le sol des coups sourds de ses pieds, ce qu'il veut entendre en ce jour là de ses traditions, rémunération criée, précipitée et protocolaire des lignées d'où l'on a retiré tout ce qui peut blesser ; son respect pour les droits des siens en échange du respect dont il bénéficie, et en même temps la conscience qu'il a d'avoir licence, s'il le voulait, de transgresser cette norme ; le choix de ses conseillers et l'autorité qu'il leur consent ou qu'il doit en accepter ; l'obéissance aux interdits et surtout à ceux dont la violation mettrait en danger l'équilibre installé entre les hommes et les puissances qui peuplent le monde invisible, dont les morts toujours présents, équilibre dont dépend la vie du groupe par l'intermédiaire des récoltes — le chef qui a fauté contre l'au-delà ou abusé de son pouvoir peut être abandonné ou mis à mort — tout cela définit et limite à la fois l'autorité du chef.

On conçoit que l'administration et la société coloniales n'aient jamais pu s'y retrouver dans la complexité des comportements entre les chefs et leurs soi-disant sujets. La notion d'un autocratisme local leur était plus facile à manier, même si elle était parfaitement imaginaire.

Le chef à Houailou

Si l'on veut tenter de résumer sous forme cursive les fonctions de ce chef, telles qu'elles nous apparaissent au terme de cette analyse, nous obtenons le tableau ci-dessous :

Le chef est en principe l'homme le plus ancien en âge de la branche aînée de la lignée, ce qui explique pourquoi la fonction peut ne pas passer seulement du père au fils aîné, mais aussi à ses frères successivement avant que son fils ne puisse lui succéder. Le chef personnifie l'unité du groupe rassemblé autour de lui : il reçoit des siens l'hommage d'une part des prémices de la récolte d'ignames.

Le chef est objet de respect : il est le symbole de la communauté à la fois visible et invisible des hommes et de leurs ancêtres. Il détient la prérogative du discours «sur le bois» aux cérémonies commémoratives d'un deuil, en particulier celui de son père, en rappelant la liste des lignées présentes, les alliés et les invités, les utérins, les siens et ceux de son père, les généalogies, les traités, les contrats.

Le chef est, sous le contrôle des maternels, de tous les maternels, garant de l'équilibre cosmique. Son comportement quotidien et ses actions doivent assurer la pleine réussite des récoltes. Il a pour cela l'initiative des travaux agricoles. Le maître des ignames, *kavu mëu*, fera tout au *kavawia* en un seul jour ou au cours d'une période courte. Travailler en premier dans les champs du chef assure la répartition des tâches au cours du calendrier agraire, du mois d'août où les champs sont débroussés à la récolte des premières ignames en mars. Le chef est ainsi responsable de la pérennité du

groupe, au fur et à mesure que s'additionnent les saisons d'ignames successives. Il reçoit les terres vacantes avec pour tâche de convoquer la réunion où elles seront réattribuées, c'est-à-dire données à un homme qui prendra et les noms et la place de la lignée éteinte.

Le chef règle les intérêts communs en convoquant le «conseil de sa chefferie», où doivent être présents les aînés de toutes les lignées de *kamosari* comptés comme ses frères classificatoires. D'autres personnages pourront s'y joindre en fonction de l'histoire particulière de cette chefferie : *kavu* divers, qui sont aussi des têtes de lignées, mais peuvent ne pas lui devoir l'offrande des prémices.

Le chef, nous dit-on, déclare la guerre, mais n'y participe pas. Il envoie certainement les monnaies fines, dites noires, *miö bweRe*, qui circulent sur le chemin des alliances à fins militaires, mais quant à dire qu'à la guerre il serait remplacé par un «chef de guerre», ce n'est pas l'information dont témoigne l'histoire coloniale. Un chef jeune et fort peut parfaitement rechercher un plus grand prestige en participant directement au combat, dans la mesure où combat il y a, la guerre traditionnelle étant plus faite de surprises et d'embuscades, ou de mise sur pied d'une alliance si crédible que l'adversaire préférera s'enfuir, laissant son village à l'incendie que ne manquera pas d'y porter l'ennemi vainqueur. Mais le chef offre la paix, épargnant les vaincus ou les rappelant même de leur exil.

Le chef est l'honneur des siens. Par l'organisation des fêtes de commémoration funéraire, il manifeste le respect à la fois dû à ses morts et aux maternels et devient alors l'ordonnateur premier d'une mise en scène qui permet de jouer — dans les cinq jours de la fête, et avant l'apparition du masque à sa demande pour annoncer que tout est fini, qu'il n'y a plus à manger et que chacun doit partir — la dramatisation de l'essentiel de ce qui constitue à la fois la tradition et la mise en évidence des structures sociales et politiques d'une société canaque vue à la fois très largement et dans le détail le plus précis, les participants pouvant être de l'ordre de plusieurs milliers.

A cela il faut ajouter une qualité négative. S'il peut personnellement prier ses morts, ce n'est pas le chef, ou du moins cela n'est-il valable que pour certains chefs, qui détient l'essentiel des possibilités de communication avec le monde invisible. L'aîné laisse en tout cas ce rôle au représentant d'une lignée cadette, destiné à cela dès son enfance, et encore aujourd'hui à cette intention peu envoyé à l'école des blancs. Certaines chefferies, comme les Neporo, n'ont même pas d'appartenance symbolique, *rhë re*, et doivent s'appuyer sur la maîtrise des rites détenue par un des *kavu* locaux, *kavu mëu* ou *kavu neva*. Le chef Mejê Nejê et les vieux de sa lignée ne déclareraient-ils pas à Maurice Leenhardt que le hibou, *kaumè*, n'était pas le *rhë re* des Nejê, mais seulement le symbole de leur origine le *jê*, le piton de calcaire karstique noir qui est l'habitat de ce rapace ? Mais ils ne lui disaient pas que les Bweowe, leur lignée aînée à l'origine, se réclamaient, eux, du *kaumè* comme *rhë re*.

D'autres lignées détiennent la maîtrise de rites pour la guerre, la venue du soleil, de la pluie, du tonnerre ou du vent, pour la pêche ou la réussite des cultures différentes, presque chacune possédant une pierre servant de support, de signe matériel assurant l'efficacité des prières, pierre dont l'usage est en rapport avec le symbole du clan et peut même être dite contenir le «souffle» d'un mort fameux.

S'il y a une trentaine de *kavu neva*, maîtres de la terre, dont le rôle respectif ne dépasse pas un cadre topographique, il y a fort peu par contre de *kavu mëu*, maîtres

des ignames, dont la fonction plus générale paraît essentielle à toute une région. De même pour ceux qui règlent par leurs actes rituels les phénomènes atmosphériques, le soleil et la pluie dans la vallée moyenne, le tonnerre dans la haute vallée, au mieux des intérêts de la récolte en gestation dans le sol. La vallée de Houailou et les vallées environnantes n'en présentent que six : les Tövèsü à Nerhëghakwea et Bwa ; les Bwe-waa Mii à Neajië ; les Nesü à Neawowa ; les Newe et les Na à Wa (maîtres de la pluie seulement) ; les Kwea à Tü (maîtres de la pluie) ; les Kwerhō BweRe à Bwa.

Les Welou de Bwa (éteints) étaient les maîtres d'un rite provoquant l'apparition de la brise de terre, *lou*, qui viendrait chasser les nuages et le mauvais temps. Les lignées possédant la maîtrise du tonnerre pouvaient provoquer la pluie en le faisant éclater, si du moins leur tonnerre était considéré comme favorisant les récoltes et non la guerre.

Les Nerhō, maîtres de la terre à Nejewê, étaient les maîtres de l'igname pour toute une grande partie de la vallée de Houailou. A chaque fois que le *kavu mëu ghè Nerhō* effectuait un des actes de la vie agricole au billon sacré, il envoyait «la parole», un message, de lignée en lignée, en remontant la vallée, afin qu'en chaque habitat le *kavu* puisse officier de façon identique, et que les *orokau* puissent par la suite répartir, par l'intermédiaire de leurs champs, le début des différentes phases de la culture de l'igname. A la veille de la récolte, le chef des Nerhō lançait dans toute la vallée une invitation à une danse, la danse *nekwenavo* dont parle Maurice Leenhardt (cf. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 128), au terme de laquelle le *kavu mëu* remettait à chaque lignée une igname miniature grillée que chacun devait emporter chez soi, croyant emporter avec elle la fraîcheur dont l'apparition marque le début de l'hiver et de la récolte, *vewe eRe mëu*.

Une phrase de Maurice Leenhardt confirme bien la différence des fonctions, entre les *orokau* et les *kavu mëu* :

«... En réalité, les gens ne regardent guère le *kavawia*, même pour savoir ce qu'il indique, ils sont pratiquement avertis par la voix du chef (cf. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 117).

Comme pour bien d'autres choses, la décision est prise par le *kavu*, par le dignitaire silencieux qui laisse au chef le soin de la proclamer à la face du peuple.

Ainsi la différence entre le maître et le chef apparaît en quelque sorte une opposition de forme. Le chef est là pour parler, pour agir dramatiquement à la vue de tous, mais il ne peut rien en réalité sans la présence des vieux dignitaires qui lui donneront l'aval pour aller de l'avant. Le chef, personnage officiel, est là pour manifester l'honneur et le prestige de sa maison. Mais les anciens du pays, à moins d'avoir été chassés ou massacrés, gardent la réalité d'une puissance qu'il est difficile de ne pas qualifier, au moins partiellement, de politique, quoique les justifications en soient apparues de prime abord d'ordre religieux. Mais le chef, qui peut être tué s'il fait tort à l'ordre cosmique par son comportement, ne peut de ce fait être refusé comme participant à l'ordre du mythe vécu, comme disait Maurice Leenhardt.

Cet état de choses pourrait être idéalisé en parlant de symbiose entre des populations d'origines différentes — elles sont en réalité de même origine, mais voyageant

le long des sentiers de la tradition et s'entre-croisant ainsi depuis des millénaires, ce mouvement constant créant le dynamisme social issu de la nécessité d'intégrer les étrangers et les nouveaux venus dans des structures sociales de ce fait toujours de plus en plus complexes, au moins dans le détail. Ce que nous avons vu apparaît ainsi non comme une construction théorique — la maîtrise du monde invisible complémentaire de la puissance politique — mais comme une solution empirique toujours renouvelée, permettant d'équilibrer provisoirement les contradictions qui sont le moteur du changement dans la société canaque. Cet aspect empirique est d'autant plus évident que, comme on l'a noté, la plupart des chefs sont *kavu* d'une façon ou une autre, et jouent ainsi les deux personnages à la fois, et que chaque état de choses provisoirement stabilisé et empiriquement mis en évidence est présenté comme à la fois le fait d'une tradition millénaire et de vagabondages hors du temps à travers le pays.

Le modèle et la réalité sociale à travers le mythe

Ce que nous avons appris depuis un demi-siècle, ce n'est pas seulement l'extraordinaire richesse de l'information encore disponible, et que notre maître n'avait ni tout dit, ni tout obtenu, mais que plus nous accumulons de données et moins les choses paraissent claires. Cela dit, devant une nouvelle forme de malveillance manifestée envers Maurice Leenhardt, qu'on ne saurait imputer qu'à l'importance de son œuvre, dans l'impossibilité de se hisser aux mêmes sommets, il faut bien répéter qu'on n'analysera pas convenablement la société traditionnelle de Nouvelle-Calédonie sans partir justement de cette œuvre, et ce qu'on en dira ne sera qu'une pierre nouvelle à une construction inévitablement collective, mise en place au départ par un géant de l'intelligence et du cœur. On ne saurait d'autant moins se passer de l'examen renouvelé des données sur la vallée de Houaïlou, centre de l'intérêt constant de Maurice Leenhardt pendant vingt-deux ans de séjour sur place, et support de publications scientifiques très en avance sur leur temps. Je ne vois pas l'intérêt qu'il y aurait à dénigrer cet apport : prétendre l'occulter amène à dire des sottises, en présentant comme ayant seule valeur théorique une analyse alors inévitablement insuffisante.

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait des nuances à apporter, et parfois d'importance. Elles sont tout d'abord la conséquence de l'honnêteté intellectuelle de Maurice Leenhardt, qui n'a jamais travesti les matériaux obtenus de ses collaborateurs canaques, nous les livrant tels quels, d'une façon ou d'une autre.

Le temps aurait dû nous apprendre qu'il n'existe pas une seule vérité en matière ethnographique. Claude Lévi-Strauss a formalisé cette constatation, et c'est là un de ses apports théoriques fondamentaux, trop souvent oublié, en exposant qu'il n'y avait jamais, quels que soient le jour, l'heure ou le lieu, ou le partenaire, que des «variantes», toutes aussi importantes, aucune ne pouvant, ni ne devant, être privilégiée par rapport à une autre. Il n'existe pas d'informateur omniscient que l'on puisse mettre en avant sans danger, ni de tradition authentique que l'on puisse opposer à une tradition considérée comme apocryphe.

Or l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie constitue évidemment un «système de transformations», au sens de Claude Lévi-Strauss, et il apparaît scientifiquement impossible d'en proposer une fraction en l'élevant au rang de type. On peut comprendre

qu'à l'époque, Maurice Leenhardt ait privilégié l'information reçue dans la vallée de Houaïlou pour décrire la société de la Grande Terre. Cela donna une excellente introduction au dossier général, ce qui reste le cas des *Gens de la Grande Terre*. On lui demandait — et la demande provenait de gens ayant autant de poids que Marcel Mauss et Lucien Lévy-Bruhl — d'expliquer la culture canaque dans son ensemble. Ces philosophes et sociologues de renom n'imaginaient pas à ce moment que chaque différence de détail puisse avoir valeur scientifique. Ils partageaient la croyance du moment, manifestée par Radcliffe-Brown et ses élèves, qu'il s'agissait de mettre en évidence les éléments communs à une culture et que ce qui ne rentrait pas dans le moule ainsi fabriqué pouvait être négligé sans inconvénients.

Un problème de méthode se pose pourtant avant d'aborder le dossier présenté ici. Le choix de l'étude d'un dossier aussi exhaustif que possible — il ne l'est pas entièrement, mais peut presque y prétendre — constitue déjà une première réponse. C'est-à-dire qu'un corpus de textes vernaculaires, celui publié dans les *Documents néo-calédoniens* par exemple, ne saurait suffire à soutenir une analyse. Pierre Métais s'y est brûlé les doigts et l'a reconnu, et pour cela on doit lui rendre hommage. Maurice Leenhardt ne l'a pas tenté, lui qui recouvrait de commentaires serrés dus à ses conversations avec Bwesou Eurijisi les pages gauches laissées blanches des cahiers de ce dernier.

On n'obtient des textes de la tradition qu'une vision partielle et normative, du moins en première lecture et en prenant les textes isolément. D'abord parce qu'on ne les a jamais tous en mains. Même après un siècle d'attention portée au sujet, et malgré les moyens techniques actuels. Ensuite parce qu'il n'y aura jamais assez de textes pour toucher à tous les sujets désirés. Le corpus de Bwesou Eurijisi l'a tenté, sans y réussir, et nous pose des problèmes infinis de ce fait. Il apporte de très nombreuses réponses, mais presque encore plus de questions. De surcroît, il apparaît que tout le monde dans la vallée n'est pas d'accord avec ce qu'écrit Bwesou Eurijisi, et même pas toujours ses descendants les plus proches. C'est là une expérience que les ethnologues peuvent éprouver, s'ils acceptent de s'en préoccuper, puisque l'expérience générale est que les informations reçues de l'un sont facilement contestées par l'autre. Certains auteurs évitent le débat en privilégiant un très petit nombre «d'informateurs», considérés comme sûrs. Ceci est un comportement de linguiste et non d'ethnologue. Ces auteurs ont tout à fait tort de poursuivre en ce sens, alors que l'on connaît le danger de cette méthode depuis bien longtemps.

Il faut accepter ces contradictions comme relevant d'une situation normale, à laquelle il faudra bien apporter une réponse, sur le plan de la méthode, pour en tenir compte dans l'analyse et même sur le plan de la publication, dont le principe même attire aujourd'hui la contestation. On ne sait pas toujours, dans les protestations reçues, ce qui revient à l'indignation portant sur un point précis, ou au mécontentement de voir mise au jour une subtilité que tout le monde connaissait, mais qui était d'autant plus appréciée par les uns et les autres qu'on n'en parlait jamais en public, afin que personne ne perde la face.

Les grand-pères ont accepté que Maurice Leenhardt publie bien des choses, tant était important pour eux, politiquement, le témoignage porté sur leur civilisation. Ils ont accepté au début que je le fasse aussi. Il n'est pas certain que le même travail rassemble aujourd'hui tous les suffrages, même et surtout s'il est encore plus précis et

plus nuancé. La tolérance envers l'ethnologie est liée sur la Grande Terre à la volonté des gens de retrouver leurs anciens habitats et toutes leurs anciennes terres, parce que cette information rendue publique leur a servi, et leur sert encore, à légitimer leurs revendications foncières.

Aux îles Loyalty où il n'y a pas eu de dépossession foncière, cette tolérance est moins assurée d'avance, et les raisons de controverses, potentielles ou bien réelles, sont nombreuses.

Il faut bien prendre des risques et le travail scientifique n'a jamais été exempt de dangers de toutes sortes. En attendant que les Mélanésien sortent du tourbillon, dont la vitesse de rotation semble vouloir s'accélérer, qui détermine leurs comportements pour les prochaines années, et même si l'on est de cœur avec leur volonté de reconquête de leur espace et de leur liberté d'action, la tâche entreprise au départ par Maurice Leenhardt, mais aussi par les pères Gagnère et Lambert, doit être poursuivie.

Une expérience de soixante ans d'ethnologie théorique et pratique en Nouvelle-Calédonie, et ailleurs, à voir vivre et agir successivement déjà trois générations successives de Canaques, a montré à la fois la précision volontaire des gens dans les informations livrées — l'imprécision éventuelle de certains est en elle-même significative — et leur valeur pratique, toujours liée aux revendications foncières ou de statut social, même si ces dernières étaient laissées dans l'ombre. On constate que, dans les textes vernaculaires disponibles, même l'ordre des mots dans la phrase a une pertinence. Il convient de le respecter, avec précaution, dans l'analyse, et pour cela tenir compte de la qualité (positive, négative ou neutre) des relations affirmées, aussi bien que de leur seule existence. L'application du principe, évident, qu'aucun nom n'est jamais cité au hasard, permet de mettre à jour l'existence d'un maillage de ces relations, qui ne se résument jamais à une simple formule binaire.

L'onomastique et la toponymie expliquent l'enracinement persistant de cette société, malgré son enfermement dans des Réserves comme pour les Indiens d'Amérique. Jeter de la clarté dans des lexiques de noms propres, aux dimensions apparemment indéfinies, peut demander une vie d'homme. Ce travail ne saurait être spectaculaire. Il ne peut s'exprimer dans les termes classiques de l'anthropologie sociale, dont la logique interne et le contenu peuvent être contestables, et relèvent d'une sociologie de la connaissance parfois refusée avec indignation par ceux-là mêmes qui auraient besoin de mieux se connaître pour acquérir la lucidité souhaitable. Nous avons besoin de la conjonction des recherches linguistiques et anthropologiques, de la recherche constante d'un fil conducteur, d'une synthèse possible dans une masse d'information ténues qui ont si souvent découragé les chercheurs.

Même Maurice Leenhardt me disait :

«Laissez tranquille toutes ces histoires de conflits, de guerres et d'allées et venues entre clans. On ne s'y retrouve jamais tant c'est compliqué.»

Mais il était impossible de ne pas recueillir ce qui était offert, même si c'était au travers d'informations normatives permettant de broser aisément une analyse curieuse, et fautive, puisque les gens ne vivent jamais selon les normes qu'ils font semblant de dévoiler à la curiosité extérieure. Ce qui intéresse la connaissance est leurs com-

portements réels. On ne tirera pas de lois universelles de l'analyse d'événements et de comportements imaginaires, sinon si l'on prend, lucidement, cet imaginaire en compte au même titre que d'autres sources d'information. Mais prétendre que le fruit de l'imagination est réalité n'aboutit qu'à fausser toutes les pistes. C'est Radcliffe-Brown raisonnant à partir d'un aborigène hypothétique, qu'il n'avait jamais fréquenté, ni même parfois vu de près. On pourrait multiplier les cas de sociétés plus ou moins travesties pour les situer dans le courant d'une mode intellectuelle, ou pour en lancer une.

L'avantage méthodologique du dossier qui nous préoccupe ici est d'ouvrir accès à des textes vernaculaires et à des informations dont la collecte s'étale entre 1903 et aujourd'hui. A chaque étape, ils sont de la même qualité de détail, contrairement à ce qu'avancent tant d'observateurs européens qui doutent de la solidité de la tradition orale. Bien entendu, les textes donnés par Bwesou Eurijisi apparaissent aujourd'hui écrits dans une langue archaïque, de plus en plus éloignée du *merea ajië* parlé. Il se trouve que les textes recueillis cinquante ans plus tard ont les mêmes caractéristiques. Les résultats de l'enquête ethnographique ne comportent pas moins de détails et posent tout autant de questions embarrassantes. L'intérêt est de confronter les données obtenues par ces deux méthodes, qui doivent s'appuyer l'une l'autre, et non s'exclure. Les linguistes ne doivent pas réinventer une ethnologie simplifiée qui les arrangerait, pas plus que les ethnologues ne peuvent se passer des linguistes, ni se substituer à eux.

La cohérence de la tradition vernaculaire canaque est aussi forte que jamais, même si l'on trouve de ci, de là, des individus restés passablement ignorants, au terme d'une vie déracinée, passée pour la plus grande partie chez des employeurs européens. Cette tradition orale a ses contradictions, querelles anciennes jamais réglées, comme si elles étaient institutionnelles et nécessaires au fonctionnement d'une société pratiquant consciemment les oppositions et la compétition de prestige comme mécanisme structurant.

Il s'y ajoute des querelles modernes, fomentées de l'extérieur pour neutraliser le mouvement actuel de revendications, ou résultat mécanique, direct ou indirect, du processus de «cantonement des indigènes» pratiqué par l'administration coloniale sous la pression constante des colons. On peut ne pas croire à un retour chez soi, ou l'envisager pour un avenir indéterminé, et monter une intrigue destinée à s'arranger de la situation existante, en cherchant à s'attribuer ce qui ne vous appartient pas, mais est pour le moment physiquement proche, sinon même provisoirement nécessaire.

Cela fait beaucoup d'affirmations potentiellement contradictoires au milieu desquelles le chercheur peut se trouver impliqué, arbitre involontaire et inévitablement désastreux. De telles situations obligent à prendre du champ, et pour cela à se donner le temps de voir comment les choses se décanteront avant de hasarder des critères de choix. Dans le cas de la vallée de Houailou, nous avons eu le loisir de la réflexion. A la troisième génération de chercheurs, il est peut-être temps de s'arrêter et de se donner le plaisir intellectuel d'offrir un synthèse prudente. Que nos amis de Houailou nous le pardonnent. Leurs pères, leurs grand-pères, nous avaient demandé ce travail.

La remontée démographique remarquable d'après les années 60 a rendu plus fortes les tensions déjà visibles avant la dernière guerre, à l'intérieur des Réserves, entre propriétaire fonciers traditionnels et nouveaux venus, surtout là où ces derniers

sont nombreux. Les anciennes terres de ces derniers peuvent être éloignées, et les problèmes, connexes : trouver où faire des cultures vivrières et où planter des cultures de rente, devient de plus en plus difficile, compte tenu de la valeur agricole presque nulle des périmètres laissés aux Canaques. La «tribu» est par conséquent peu cohérente et a du mal à devenir la base d'une action politique de revendication foncière. Par contre le recours à la notion de clan permettait d'intéresser des gens se réclamant de la même origine, des mêmes ancêtres, ou de regroupements et d'alliances anciens, avec une possibilité de plus grande cohérence. La tribu avait été imposée par les blancs, les Canaques imposaient à leur tour la notion de clan comme concept opérationnel. On en arrivait à la conception du clan comme unité de la tenure foncière, confondant la notion de territoire et celle de propriété. Le clan devenait unité revendicatrice reconnue, puis légalement attributaire de terres retrouvées.

Cet aspect opérationnel est intéressant, mais pas très éclairant sur ce que recouvrait exactement la notion vernaculaire de *mwaro*, *wêo*, *mwaka*, etc. Cela permet cependant de voir évoluer ces notions dans leur aspect moderne, à condition de disposer d'un recensement précis de qui, homme ou femme, appartient à quelle forme d'organisation. Les dossiers écrits de revendications foncières, comportant toutes les signatures des intéressés, seront intéressants à dépouiller. Mais l'étude de l'adaptation aux conditions actuelles de concepts anciens doit reposer sur la connaissance de ces concepts dans leur acception antérieure.

Imaginer de nouveaux termes français, adaptés à la traduction, n'est pas particulièrement utile. C'est une vieille habitude intellectuelle d'imaginer de nouveaux mots pour désigner ce qui est connu depuis toujours. Mais ce n'est qu'un jeu d'étiquettes, dépourvu d'utilité au plan de la connaissance scientifique. Remplacer un mot par un autre n'est pas en soi un instrument de connaissance. Maurice Leenhardt, dans des pages denses des *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* avait déjà dit comment le nom du *mwaro* et celui du tertre, *bweamwa*, étaient équivalents, et parlé des parentés entre ces unités, tertre lié à famille étendue, qui ne se conçoivent pas isolément, mais en relation étroite, privilégiée, avec d'autres se réclamant de la même origine. On sait donc cela depuis 1930. La grande difficulté de classer le phénomène en termes classiques de l'anthropologie sociale, tels qu'ils sont définis par George P. Murdock, est sa fluidité.

On dispose aujourd'hui de fonds cartographiques établis par l'Institut Géographique National, alors qu'autrefois les cartes du Service Topographique local étaient incertaines à dix kilomètres près et comportaient d'énormes taches blanches, là où il y avait des Canaques : on ne cartographiait que les domaines européens de pleine propriété. Or, on est obligé de cartographier les relations affirmées entre les *mwaro*, c'est-à-dire entre les *bweamwa*. Les arborescences obtenues se croisent ou s'opposent entre elles, obligeant à vérifier si elles ne se superposent pas au moins partiellement, et donc à réaliser des inventaires exhaustifs.

Ces arborescences s'opposent, au sens donné à l'opposition en linguistique structurale, l'opposition entre deux systèmes permettant à chacun d'exister. Ils se définissent l'un par l'autre et seraient dépourvus de signification individuellement. On se retrouve obligé d'avoir recours à la notion de réseaux multiples, plutôt qu'à celle de cycles, pour simplement décrire les faits et essayer de les comprendre. L'étude ci-dessous permettra, espère-t-on, de clarifier le débat. Mais ce dernier ne peut être, sur le

plan scientifique, celui de la pertinence de tel terme français par rapport à tel autre. Même d'apparence spécialisée, les termes de langues européennes auxquels on a recours, par un procédé littéraire et non scientifique, pour que le discours ne devienne pas illisible à force de termes exotiques, ne sont là que pour la commodité. Ils n'ont en eux-mêmes pas la moindre valeur théorique. Le lecteur doit toujours conserver ce principe à l'esprit.

Nous partirons des textes vernaculaires disponibles pour y rechercher non tout ce qu'ils peuvent donner, mais les indications contenues quant à la structure de la société ancienne, pour les confronter avec les informations obtenues par ailleurs. Nous n'avons, pour des raisons méthodologiques, jamais posé de questions générales quant à l'organisation de la société ancienne, sachant que les réponses auraient été déterminées par ce qui aurait pu être compris du libellé de la question, et que cela n'aurait fait que fausser le déroulement de l'enquête. Les questions ont toujours été posées dans les termes de la tradition connue, de proche en proche, exclusivement sur des points de détail où les réponses ne pouvaient être que précises, soit devant témoins ou en conversation privée. Le recours à des collaborateurs formés par Maurice Leenhardt et qui savaient la valeur de la minutie dans le détail, a été d'un secours extraordinaire. Pour une grande part, nous n'avons été que le scribe d'une génération qui avait appris qu'elle devait s'ouvrir au monde extérieur, et que le respect envers sa culture, obtenu grâce à Maurice Leenhardt, lui avait en quelque sorte donné une existence sur la carte du monde, et qu'il lui fallait préserver et développer cet acquis.

Texte 1. *Vinimo ne Uvara ma Karagörö*, Histoire d'Uvara et Karagörö. Ce texte a été recueilli par Söne Bwerhëghau, de la bouche de Tel Jumwê. Les textes 1 et 2 sont le fruit du travail sur le terrain de Mme Jacqueline de la Fontinelle, et ont été mis en forme par elle. Il n'en est donné ici qu'une copie plus ou moins résumée de la traduction française réalisée par ce chercheur. Il s'agit ici de la conjonction de deux des principaux *mwaro* du fond des vallées de Houaïlou, Bourail et Poya. Ce n'est donc pas une mince affaire :

Uvara et Karagörö vivent au fin fond de la vallée de Houaïlou. L'homme de Karagörö [ici nom de lieu] se marie [avec qui ?]. U a une fille, puis un garçon, élevé par sa sœur aînée après les morts successives de la mère, puis du père. Désespérée de ne savoir comment nourrir son frère, la fille emmène ce dernier à Wêgara, où elle invoque le *ko* de ses parents [Maurice Leenhardt traduit *ko* par «esprit», au sens donné à ce mot par les anthropologues britanniques de l'époque : il semble plutôt s'agir ici du «souffle»]. Elle demande qu'il y ait des rangées de billons d'ignames, des tarodières irriguées en production et des cannes à sucre prêtes à être mangées.

Un autre jour, la sœur décide d'emmener son frère voir sa jeune tante paternelle mariée à Gwêwèu [ce qui n'explique pas d'où est la mère morte ?]. Ils se présentent donc à elle, mais sont chassés sans que l'on explique pourquoi. A leur retour, ils trouvent des gens installés chez eux, qui empiètent sur leurs habitats et sur leurs champs. La sœur aînée décide alors de remonter en amont, à Ajië ma Pwamwa où, après une invocation à leurs parents morts, elle se transforme en source et son frère en palmiers *kiwè* et *mèbi*. On nous dit alors que cette source est à l'origine de la rivière de Houaïlou.

Ce texte d'apparence usée, procédant par allusions, semble suggérer quelque

chose sans l'affirmer. Des gens ont fait des choses condamnables, prendre de la terre, obligeant les vrais maîtres du sol à une forme de suicide de protestation. Mais on ne dit pas le nom de ces gens.

Dans le texte «Le hibou de Nébourou» (cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 453), Maurice Leenhardt cite Ajië et Abwewe pour désigner la ligne de partage des eaux, ligne aussi de partage entre les langues *ajië* et *habwawe*. Le refus de l'épouse Gwêwèu — c'est-à-dire mariée chez les Nejë, maîtres de la montagne de Gwêwèu — de reconnaître ses neveux, les enfants de sa sœur, ne se comprend que s'il y a hostilité déclarée entre le groupe de son mari et le sien propre. Or M. Leenhardt a toujours affirmé que les Nejë s'appuyaient sur leurs maternels à Karagörö, ce qui est confirmé par le recensement de la vallée qu'il nous a laissé.

L'explication de l'apparente contradiction est que le village actuel de Karagörö est d'édification récente. Ceux qui y règnent aujourd'hui sont les Neowau, qui ne descendent pas des Uvara et Karagörö, restés sans descendance, mais se sont pourtant installés là à date ancienne. Ces Neowau, qui prennent la place de groupes antérieurs, et ne le cachent pas, se substituent à eux dans leur relation, rituelle et mythique, avec la montagne de Souma, mais se réclament de la même origine, Neajië, que les Nejë—Gwêwèu. Il s'est donc produit un phénomène, à une date à déterminer, qui correspond à l'orientation du récit donné par le texte 1. Les mythes usés témoignent d'une répartition humaine différente de celle trouvée à l'arrivée des Européens, et de mouvements dont l'ampleur et l'époque restent à préciser.

Un autre spect des choses, non mis en valeur par Maurice Leenhardt, est que l'on se marie pour beaucoup dans les groupes antagonistes, avec lesquels on est pour le moins en compétition de prestige, et que par conséquent l'oncle maternel est aussi le représentant du groupe adversaire du sien.

Texte 2. Uvara.

Uvara est le frère de Karagörö. Resté chez lui longtemps sans épouse, il se met à en désirer une si fort qu'il entreprend une action [ayant la portée d'une prière non verbale au monde invisible]. Ramassant un morceau de bois, il l'étend sur une natte, le recouvre d'un manteau à longues pailles *jurè* [celui-là même utilisé pour recouvrir les époux lors de la nuit de noces], puis se couche auprès. Au matin, il lui dit : «Femme de la Souma, réveille-toi ! Tu vas chercher les boutures de taros que j'ai mis à tremper dans la rivière et tu les planteras». Puis il va chercher dans la forêt un arbre *döoi*, qu'il coupe et rapporte chez lui. Il porte les boutures dans un panier, en même temps que la pièce de bois, comme si la femme supposée était en train de paresser. Puis il fait son travail de plantation des taros avant de demander au bois d'aller à la maison éplucher quelques tubercules. Le dieu de Souma l'entend, comprend le message, le prend en pitié et lui envoie sa fille qu'il rend visible à lui seul, pour qu'elle fasse sa cuisine, lui cherche du bois et lui puise son eau.

Elle part avec son trousseau pour rencontrer Uvara. Surpris de la voir, il lui demande quel est le nom de son *mwaro*, le «grand nom» de son père. Elle répond : *Bao Kau* pour le nom de son père [Elle ne répond pas vraiment. Le grand nom est celui qui n'est pas prononcé en public, mais que les intéressés doivent savoir. *Bao kau*, dieu grand, est un terme descriptif, celui que l'on utilise communément pour ne pas prononcer le nom anciennement sacré de *Gomawe*], et Awenio pour celui de son *mwaro*. Et Uvara de bénir son arrivée qu'il attendait depuis toujours,

celle de cette femme qui lui dit être la fille du dieu de Souma et venir du lieu sacré où résident les dieux *Dei* et *Yola*.

Ils ont un fils dont les pleurs attirent des hommes de Kabokarê qui passaient par là. Voyant un enfant tout seul, puisque la mère leur était invisible, ils décident de le tuer pour qu'il n'ait pas de descendance (afin de s'appropriier le pays). Ce qu'ils font, mais les sanglots de la mère invisible les font fuir jusque chez eux. La mère s'en va, pleurant tout le long du chemin, jusqu'à la maison de son père. Ce dernier invoque alors ses pères et grand-pères. Ces derniers vont jusqu'au soleil, qu'ils cachent derrière une hache-ostensoir, puis lancent l'éclair et le tonnerre qui brûle le pays et tue tous ses habitants.

Ainsi le dieu de la montagne de Souma reste-t-il maître du terrain dans ce nouveau drame. Les usurpateurs du premier texte se sont découverts. Ils ont un nom : Kabokarê. Ils tuent le fils de Uvara et sont détruits en retour. . . du moins localement

Maurice Leenhardt a donné une autre version de ce texte sous le nom : «Les Pawéoréa» (cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 444). Compte tenu de la mauvaise oreille de Maurice Leenhardt et de la difficulté, et de l'incertitude, de certaines des premières transcriptions de mots complexes de la langue de Houaïlou, on peut aisément admettre que Pawéoréa équivaille à Pa Uvara. Uvara, dans *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houaïlou*, est donné par M. Leenhardt comme : «qui est coutumier, habituel, apargé». Le titre donné pour le texte des *Documents néo-calédoniens* est explicite : *Virheno ne para kamo ko. baye ro neva ro Karagörö, pale pai re e ère Paweorea*, récit des hommes d'autrefois dans le pays de Karagörö, hommes que l'on nommait Paweorea. Il s'agit des ancêtres à l'origine de la tradition de la haute vallée, considérés comme les tout premiers habitants, ceux dont se réclame le clan Neowau tout en précisant qu'il leur a succédé.

Qui sont les Kabokarê ? Aucun des deux récits ne le dit nettement. Cela peut se comprendre dans une situation locale où seul est pardonnable ce qui n'est pas dit explicitement. La version des *Documents néocalédoniens* a été obtenue de Poindi Goa, qui vivait à l'intérieur de la mission protestante de Do Neva une sorte de compétition, apparemment amicale, mais qui était l'écho de tendances profondes de la société de la vallée de Houaïlou, entre Sône Bwerhëghau, représentant un des clans les plus anciens de la très haute vallée, et Bwesou Eurijisi, qui était justement un de ces Kabokarê dont les ossements blanchis étaient censés joncher les pentes basses de la montagne de Souma.

Selon le récit, le lieu-dit Kabokarê est situé entre Souma et Nöraipaa, avant d'arriver à Uvara. Il n'y a plus là de descendants des Kabokarê, comme s'ils restaient à distance prudente, dans la vallée moyenne, alors que la vallée haute a été moins perturbée que le reste du pays.

Le nom donné au dieu, *bao kau*, dieu grand, est la périphrase prudente pour *Gomawe* dans les aires de langue *ajië*, *habwawe* et *paici*. C'est le dieu à l'origine des hommes, tout puissant et dont on évite de prononcer le nom (cf. *Documents néo-calédoniens*, «Gomawe, dieu de la terre», p. 450). Il est ici le maître du tonnerre et de l'éclair, et par conséquent de la pluie et de l'eau.

Selon Bwesou Eurijisi, les Karê, seul *mwaro* dont le nom puisse être mis en cause ici, seraient issus des Bwewaa Mii, maîtres de la pluie et du soleil, phénomènes qu'ils savaient évoquer sans passer par l'intermédiaire du tonnerre et de l'éclair. Cela

explique pourquoi les dieux de Souma, Dei et Yola, commencent par cacher le soleil dont se réclament leurs ennemis, avant d'agir par le moyen du tonnerre. On conçoit d'ailleurs qu'il faille faire appel au dieu de Souma, montagne à l'origine de la création des hommes pour tout le centre et le centre nord de la Nouvelle-Calédonie, pour s'opposer à ceux qui détiennent le redoutable contrôle du soleil et que l'on neutralise ici grâce à une hache-ostensoir, *gi o kono*, dont la forme circulaire peut être superposée à celle de l'astre du jour — les Tövèsü utilisent cette même hache-ostensoir par son tranchant pour frapper symboliquement la lune afin de «faire la pluie». L'accusation de recours à l'assassinat des maîtres de la terre pour s'appropriier le sol est portée ainsi contre l'ensemble du groupe meurtrier du fils d'Uvara.

Ces deux premiers textes impliquent donc l'existence de deux camps adverses, dont l'affrontement est présenté comme ancien, et qui s'établit au niveau symbolique: tonnerre-éclair (hache-ostensoir vue de face) > < soleil et pluie (hache-ostensoir vue de profil).

Texte 3. Le lézard de Wido [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 46]. Ce document a pour auteur le même Söne Bwerhëghau.

Ce texte nous explique que les Gwêwèu se mariaient avec les Wido [de langue *cèmuhi*, éteints à Poindimié, mais faisant partie de la migration des Qenegei à Ouvéa], maîtres du terrain là-bas au sud du cap Bayes, justement là où est établie aujourd'hui encore une lignée de première importance, les Pwaola, liés en définitive aux Kabokarê qui nous préoccupent ici.

Texte 4. Le lézard de Ourouro [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 5]. Donné par Sisil, épouse du pasteur Varho.

Ce texte fait état d'un Gwêwèu, un Nejê établi aujourd'hui à Neweo, se retrouvant victime d'un lézard piégé par lui, comme dans le récit plus connu du «Maître de Koné» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 3]. Le lézard s'accroche à son épaule pour se venger et il n'arrive à en être débarrassé que par l'intervention d'un Napweawe de Poro.

Ururo est sis entre Gwêrû et Neawowa, sur la rive gauche de la rivière et à l'ancien domaine Moisson. Le nom des Napweawe, éteints aujourd'hui localement, renvoie aux Napwe du Cap Bayes et de la région de Poindimié. Ces derniers pourraient bien être des utérins des Gwêwèu, mais le récit se termine là sur une interrogation non résolue.

Texte 5. «La vieille de Poëkiwe» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 403]. Récit donné par Söne B werhëghau.

Le texte se réfère au palmier *kiwè*, métamorphose du fils de Karagörö dans le premier texte. Le fruit de ce palmier flotte et descend le cours de la rivière jusqu'à la mer. On précise bien qu'il s'agit de la femme Poëkiwè de Karagörö et non d'un autre fruit de palmier quelconque provenant du fond de la rivière de Neawa dont la source, moins éloignée, ne comporterait pas les mêmes dimensions symboliques. La vieille s'arrête à Neweo [où l'établissement physique des Nejê remonte au Cantonnement des Indigènes par l'administration coloniale], chez Nekuru Seuru Ana, ce qui est un des noms des gens plus connus sous celui de Neroo, agriculteurs s'étant donné pour chefs, *orokau*, de ces Manarhë dispersés entre Houaïlou et Poya, qui se disent, et

sont effectivement reconnus, à l'origine des Mèsikweo, regroupement large comprenant entre autres les Karè (ces gens ont été chassés de Neweo par les Nejê, qui sont d'une certaine façon ceux qui sont visés sans les nommer par le texte).

Il n'est pas étonnant que la vieille Poèkiwè, représentant le camp adverse, s'attaque aux enfants Neroo, petites filles qu'elle enferme l'une après l'autre, sous un prétexte fallacieux, à l'intérieur d'un rocher. Les uns ainsi s'occupent des héritiers mâles, l'autre élimine les futures mères, pour le même résultat : supprimer la descendance potentielle. Ce qui est le sort que craignent le plus les Mélanésiens : ne plus avoir personne pour maintenir le nom et assurer les prières aux morts — la vraie mort est celle de celui dont on ne prononcera plus le nom.

Une femme de Gwêwèu était la sœur du père des petites filles. Elle monte avec d'autres à la recherche de tubercules sauvages, entend les pleurs des petites filles dans le rocher et les délivre. La sanction est la noyade de la vieille de Poèkiwè, attirée de plus en plus loin dans la mer, jusqu'à ce qu'elle perde pied.

On voit dans quel camp se situent les Gwêwèu, refusant de recevoir les enfants de Karagörö et sauvant les fillettes disparues en contrepartie de l'effacement des premiers. Il s'ensuit par ailleurs que Neroo épouse Nejê. Mais la vieille était la grand-mère des enfants et donc Neroo épousait aussi Karagörö. Dans les deux cas c'est une parente proche qui trahit des enfants, ce qui est en principe contraire à toute l'éthique canaque. Dans les deux cas aussi, c'est Söne Bwerhëghau qui parle comme si l'opposition des camps était imprescriptible.

Texte 6. «Les deux sœurs de Kasameyeu» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 414]. L'auteur est cette fois encore Söne Bwerhëghau. Il s'agit du Kasa i meyë, montagne isolée, baptisée le Sphynx par les colons, sommet caractéristique, dominant la vallée moyenne de la rivière de Houailou.

Fâchées de se voir toujours grondées dans les mêmes termes par leur mère, à chaque fois qu'elles refusent un prétendant «Vous irez casser la branche d'igname de celui qui réside à Souma!», la sœur aînée y va voir, accompagnée de la cadette pour la première partie du chemin. Elles partent du sommet de la montagne en passant par Koe, vallée qui descend du *Kasa i meyë*, et appartient aux Bwerhëghau ; puis par Godé [site d'un village canaque actuel où résidait Söne Bwerhëghau], puis par Pwebasi, un peu avant Kula, où elles échangent leurs jupes [comme leurs descendantes échangent leurs robes aujourd'hui]. L'aînée, poursuivant seule sa route, est accueillie à Kodu, terre des Karühghè, par l'oiseau *Pajè*, serviteur du *Bao kau*, maître de la montagne de Souma, puis plus loin par le signe du tonnerre et de l'éclair, parce qu'elle est *boru* [fille du frère de la mère] des dieux de la montagne et des lignées anciennes dont le tonnerre et l'éclair sont les appartenances.

Son enfant recevra le nom de Maynanè, un des noms personnels appartenant aux Pwaola de Bayes à Poindimié, avec qui on verra que les Souma se marient [le chef de Bayes est donc l'oncle maternel classificatoire de l'enfant].

Le bonheur des époux est brisé par Revadiri de Koné, au corps couvert de mycose, qui vient changer de peau à l'étang de la mue, le *Kavikwisi*, au pied du versant ouest de la montagne de Souma, prend le visage du mari et enlève la jeune mère. [Ce nom de *Revadiri* recouvre les Wabéalo de Koné, victimes du lézard, le *rhay ghè Bweghawè*, dans le texte du «Maître de Koné», donné par Bwesou Eurijisi, et ici oppresseurs. Wabéalo s'identifiant avec Bwewaa Mii, il s'agit encore une fois des Kabokarê].

Le frère cadet du chef de Souma part à Koné, tue Revadiri, s'empare de ses richesses



Carte 2. Situation (1-6)

[les monnaies de perles de coquillages, *miö*, et les coquillages montés obtenus des artisans spécialisés de la côte ouest établis alors à Fwajaë, au sud de la pointe Pijèn], et ramène sa belle-sœur.

L'épouse se suicidera cependant, insultée par son mari parce qu'elle aura laissé s'approcher de lui leur fils, l'haleine chargée de l'odeur de *bomu*, celle du poisson, contrairement aux interdits qui gouvernent la vie du maître du tonnerre et de l'éclair, condamné aux nourritures sèches et dures. Sa sœur cadette, avertie, vient la ramener à la maison après lui avoir rendu la vie.

Texte 7 . Le *Kavikwisi*. Le document d'origine est ici une bande sonore enregistrée par Söne Bwerhëghau, transcrite par Jacqueline de la Fontinelle et qui relate l'origine de «l'étang de la mue».

En amont de Godé et au-dessus de Ee, un des principaux lieux sacrés de la vallée de Houaïlou, il y a Wëghumë, Wëkumë ou Wëumë, dont les habitants sont des Mii, c'est-à-dire des Bwewaa Mii maîtres du soleil et de la pluie, *kavu karë ma kwa*. Ce sont des Kabokarë [dans l'habitat impliqué par les textes précédents] et des *Kahu ne mwä*. L'appartenance, *rhökamo*, de ces gens est l'eau, *rhë*. Cette eau est particulière et appartient à deux femmes, deux sœurs. Les Bwerhëghau chantaient près de là sur la montagne, au lieu-dit *Ka gö i deo ghë Wëumë* [l'agitation des deux sœurs de Wëghumë]. Ils chantaient en s'accompagnant de résonateurs, paquets de feuilles de bourao. Ils étaient gênés pour leur danse et leur chant par le bruit de l'eau des deux sœurs. Leurs remarques désobligeantes mirent les sœurs si en colère qu'elles percèrent la montagne, emportant leur eau, passant par *Koe ma döö*, le bout du pays, remontèrent la vallée de Karagörö, allant à Kavitema, puis Bwewaa, la montagne dominant Azareu [à Bourail]. Apercevant encore Wëghumë, elles partirent à Erhò, lieu qui regarde exclusivement vers l'ouest et y firent jaillir à nouveau leur eau, au lieu-dit Kavikwisi.

La propriété de cette eau est que l'on peut s'y baigner en y abandonnant sa vieille peau et en sortir rajeuni. Cette propriété faillit être utilisée par un des premiers hommes venant de la

montagne de Souma, après leur création par le dieu Gomawe. Il en fut détourné par un autre homme, anonyme dans le récit, qui le persuada de remettre sa vieille peau.

C'est ainsi que l'origine de la mort est attribuée à la mauvaise volonté des Kabokarê, voulant garder à leur seul avantage le bénéfice des propriétés merveilleuses de l'étang de la mue. Cela fait bien des méfaits attribués à un seul camp, par les seuls chantres de l'autre. Ce qui est intéressant est qu'il y ait ainsi évidemment deux camps, c'est-à-dire un système d'opposition dualiste, ce qu'il y a de plus classique dans la littérature ethnologique.

Texte 8. «L'aïeul et le petit-fils de Moae» (*cf. Documents néo-calédoniens*, p. 428-433). Texte donné par Sisil, épouse du pasteur Varho. Mwae n'est pas un nom de *mwaro*, mais un lieu-dit, au col de Nérin, entre la vallée de Houailou et celle de Poya.

Le grand-père [ici substitué à un petit-fils passif], va chercher à Gwêrû [= Goenru], dans le clan Waghê, la cousine croisée de ce dernier [ces Waghê s'identifient sur Ouvéa aux Ihili du village de Hwange, en arrière de Fayawe, et sur la côte est de la Grande Terre aux Asa de Mou (Ponérihouen), aux Bwererea (Bwerhêghau) de Godé, aux Bwere, Kananu et Döwiari de la basse rivière de la Neava]. Par la suite, et sans qu'on sache pourquoi, le grand-père mettra les deux jeunes époux à mort. Ils seront sauvés par une «femme crabe», dont le texte raconte les pérégrinations pour les ramener à la vie. Or le crabe est non seulement l'offrande favorite du dieu Gomawe, mais aussi le *rhô re*, l'appartenance des Nenawo kau de Monéo, groupe dont font partie les Aramiu (éteints localement), identifiés aux Aremio de Kouaoua, ainsi qu'au vocable Aweniö, nom secret du chef de Souma (*cf. texte 1*). Les Nenawo Kau disent venir de Nekwe, où ils existent effectivement et s'affirment les maîtres du *kasê*, l'alizé doux venant de la mer et favorable à la pousse des ignames, ce qui les rapproche du clan Welêt de l'aire Poindimié—Touho [*cf. l'itinéraire de ce clan cartographié par A. Bensa, p. 18, in : ORSTOM, Atlas de la Nouvelle-Calédonie, Paris, 1982*]. A noter aussi que l'intervention de la femme crabe va de pair avec la nature bisexuelle du dieu Gomawe, qui a le crabe pour offrande spécifique.

Texte 9. Le hibou de Nébourou (*cf. Documents néo-calédoniens*, p. 453-59). Texte donné par le pasteur Peoroi Rhay, originaire de la haute vallée de la rivière Neawa.

C'est l'histoire des Nejê, dont le symbole est le hibou *kaumê*, quoique ce symbole ne soit pas considéré comme *rhô re*, selon M. Leenhardt. Bwesou Eurijisi, dans son cahier n° 2, dit que Neburu et Bwesü s'identifient à Mèsikweo, donc en définitive aux Kabokarê, ce qui n'est pas en contradiction avec ce que nous avons vu jusqu'ici. Dans son cahier n° 8, il dit aussi que Neburu possède le *simwi*, animal fabuleux qui vit replié sur lui-même dans les mares, au pied des érythrines, qui se meut comme un serpent et serait le «générateur» des anguilles [*cf. Vocabulaire et Grammaire de la kangue Houailou, p. 285*]. Les Manarhê gwê de Neawowa s'en réclament aussi.

Le message d'invitation envoyé par le chef de Neburu remonte la «vallée longue» et va joindre les chefferies de Bourail : Wi ma Mejeno, Kuru, Teise (Teiyê), Boro, Jumwê, sur les contreforts de la chaîne montagneuse; Meru, Venarui [*Les Venarui, aujourd'hui réfugiés à Momea (Moindou) aussi bien qu'à Wawê (Bourail), ont été ceux qui ont transmis les messages entre la zone sud de l'insurrection de 1878 (Boulouparis, La Foa, Moindou, Bourail), et la zone*

nord (Poya, Koné). Ils sont maîtres de l'entrée du pays des morts à la Roche Percée à Bourail, Mepai, puis Pwêrêghô [qui s'identifie à Venarui], Sase [Zyêzyè], Koejê, Metenearô, le long de la côte ouest. Le message va aussi à Mejê [clan Nejê de Neweo], [de la part du hibou, c'est là un procédé littéraire permettant de s'inviter soi-même et de ne pas s'oublier dans la liste]. Le message va aussi aux Pwarawi et aux Nerhō, aux Neporo et aux Asawa, tous de la rive gauche de la basse vallée de la rivière de Houaïlou, ainsi que de la basse vallée de la Tü. Dans la vallée même, le message touche les Bwewaa, Mèsikweo, Neowau, Karüghè, Weigho, Ciböy et Wema.

La forfanterie du chef de Neburu, pour montrer son habileté à éviter les pierres de fronde, l'amène à faire des sauts de géant. Le premier le porte sur la montagne de Kwarawa, le second à Karagörö, le troisième à Bawi, limite occidentale de son système de relations au nord de Bourail. Les algues que ses pieds ramènent de ce dernier saut sont celles qui prospèrent dans le *ka-vikwisi*, «l'étang de la mue». Il est normal qu'un Nejê, c'est à dire un Gwêwêu, puisse se plonger dans cet étang si particulier. Il ne ramène pas des algues du lagon côtier et cela a son importance.

Ce texte semble correspondre, entre autres, aux prétentions des Nejê, à une certaine époque, d'être chefs sur toutes les vallées de Houaïlou et à une forme de critique de cette prétention.

Texte 10. «L'arbre à pirogues» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 386]. Texte donné par Elia Manarhê, chef du village de Neawowa.

La note 4 de la page indiquée fait état d'un rocher à Godé, que les ancêtres auraient voulu tirer pour en faire un poteau central, *rhōa*, plus résistant que même le tronc imputrescible du houp, utilisé habituellement. Il s'agit du rocher dit *rhōa pesa*, poteau central, pierre, qui domine le lieu dit Ee, dans le fond de la vallée de Godé.

Texte 11. «L'infirme» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 388-96]. Texte donné par Sōne Bwerhêghau, encore lui, et qui a trait au lieu-dit Kodu, habitat de l'oiseau *Pajê*, serviteur du *Ka to Souma*, celui qui réside à la montagne de Souma, celui que révèrent entre autres les Pwarawi de la basse vallée de Houaïlou.

L'enfant de Kodu, infirme, est abandonné par ses grands-parents, partis eux-mêmes mourir dans une grotte. Il est découvert par les deux jeunes filles de Karagörö. Elles l'obligent à dominer son état de malade à force de remarques désobligeantes. Il lie une liane *meamoru* à la perche plantée auprès du *ka mwaro*, l'autel où il prie ses parents morts. Guéri par la puissance de ces derniers, il sculpte un masque et ainsi fait peur aux deux jeunes filles, avant de les quitter pour aller jouer de la flûte [ce qui est une invite sexuelle de la part du garçon]. L'aînée prend les devants pour aller coucher avec lui. Un enfant naît.

Une invitation parvient pour aller à un pilou à Ee. Lorsque c'est au tour du maître de Kodu de monter «sur le bois» pour faire un discours, deux femmes chenilles, c'est-à-dire du clan Bwerhêghau, le remarquent, lui tendent une embuscade et le tuent sur le chemin du retour [c'est-à-dire qu'elles ont avec lui des relations sexuelles qui ne peuvent se terminer que par la mort, puisqu'elles sont femmes du *u*]. Le mort va néanmoins retrouver sa famille, mais la nuit, l'épouse le voit tout en sang [parce que, du fait de la mort, il lui est substitué le *rhō re* des siens, le *wara*, le sang, celui du clan Karüghè, maître du sol à Kodu]. Son fils, neveu utérin des maîtres du Mont Souma, a recours alors à la puissance de ses oncles, c'est-à-dire au tonnerre du dieu de

<i>mwaro</i>	<i>rhëkamo</i>	<i>bao</i> > < <i>bao</i>	<i>rhëkamo</i>	<i>mwaro</i>
Karagörö	tonnerre éclair	<i>ka to</i> <i>Souma</i>	<i>na deo ghè</i> <i>Wëghumè</i>	soleil et pluie Bwewaa Mii
Neowau Bwerhëghau	origine de la vie	<i>bao kau</i> Gomawe Aweniö Dei ma Yola	idem origine de la mort	Wëghumè Kavikwisi Kabokarè Mèsikweo
Karüghè	sang <i>wara</i>	<i>Pajè ghè</i> <i>Mebokodu</i>	 lézard	Karè Neroo

Souma, pour rendre la vie à son père.

Ce texte pose l'importance de Ee, habitat du *rhay*, lequel préexistait, dit-on, à l'installation des Bwerhëghau. Il y aurait un autre Ee de l'autre côté de la rivière de Houaïlou, à Paragho, qui relève d'un autre *rhay* et du clan du regretté pasteur Weokiu. Mais cette information est contestée. Elle nous donnerait un Ee pour le *rhay ghè Boghiu* et un autre Ee pour le *rhay ghè Bwewhawe*. Cela serait agréablement symétrique, et peut-être trop. Car la tradition ne fait pas état d'une situation figée de tous temps. Le *rhay ghè Boghiu* appartient à des groupes de descendance qui remontaient la vallée d'aval en amont, sur son versant nord, alors que le *rhay ghè Bwewhawe* est présenté comme venant du bord de mer de Bourail, sur l'autre côte, l'itinéraire des siens se plaçant sur le versant sud de cette même vallée.

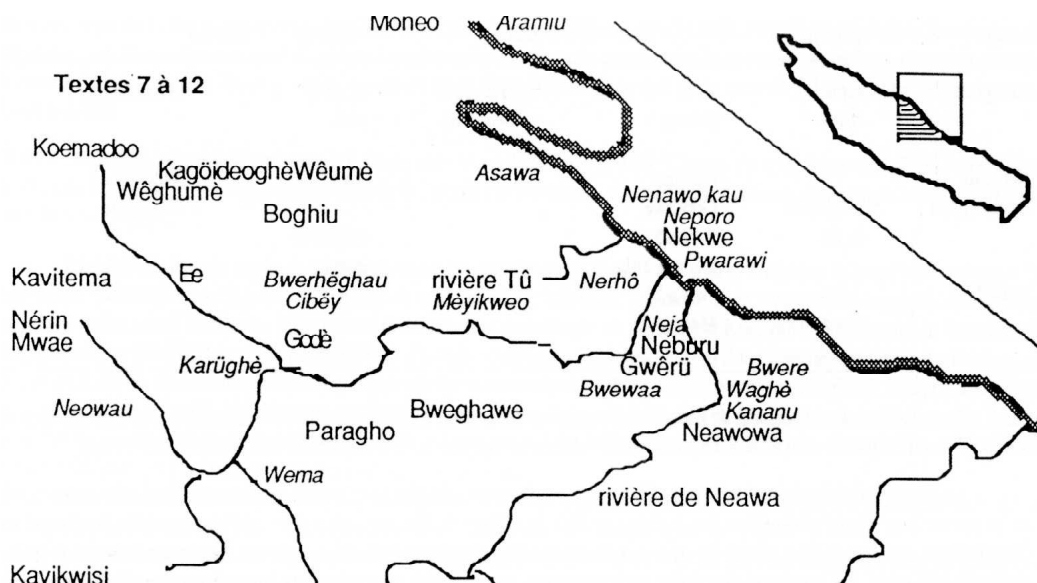
Ee de Godé serait par ailleurs lié à la fois au *rhay* et au *u*. L'effet de ce dernier *rhö re* était que les passants se perdaient et tournaient en rond jusqu'à ce qu'ils pensent à crier leur nom en montant la crête dite *Kasörö i née kamo*, qui barre la vallée. Ce cri était lancé au bénéfice du *u*, lequel réside à l'ancien emplacement d'un banyan, au lieu-dit *Apu böö arii*. Il apparaît là comme une façon de se désolidariser du lézard de Boghiu, dont les Bwerhëghau ne se sentent pas les tenants quoique l'un de ses habitats soit aussi à Ee.

Texte 12. «Le cadet de Mejeno» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 421-25].
Texte donné par Sisil, épouse Varho.

Un homme, couvert d'ulcères, fait s'effondrer sur lui-même la montagne de Warawa, chez ses utérins, et en sort beau et sain. Il n'a donc pas eu besoin d'avoir recours au *kavikwisi*, et ne relève donc pas du réseau des maîtres de l'étang de la mue, apportant ainsi au camp opposé à eux un privilège identique.

Texte 13. «La fille du tremblement de terre» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 377-84]. Récit signé Elia Manarhë.

Une jeune femme du *mwaro* Naa, à Wa [Kua], lignée de serviteurs de la chefferie locale des Kasue, présente un corps couvert de mycoses et donc desquamant en permanence. De désespoir, elle part le long de la côte, vers le nord, et finit par être acceptée pour épouse par le chef Napwe de Bayes [Poindimié]. Elle se décide alors à aller voir son père et sa mère à Pucangge [dans le pays sous-marin des morts sis au droit de la Roche Percée à Bourail]. Là les morts, du



moins les siens, lui disent d'aller se plonger dans un étang non désigné. Ce qu'elle fait et en sort guérie.

De retour chez elle, et partie de Napwe [son époux est le maître du lieu-dit Napwe, à la pointe de Bayes] pour aller à Wa avec son mari, ce dernier est assassiné sur le chemin du retour. Alors qu'elle est allongée contre le cadavre de son époux, elle se fait frapper par son fils à coups de massue, jusqu'à ce que son sang recouvre le corps de son mari et le ramène ainsi à la vie [ce qui est la vision exactement inverse de celle de l'épouse de l'infirme de Kodu voyant son mari recouvert du sang des Karūghè].

Texte 14. «Les deux filles de Wēji» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 237-5]. Récit donné par Sisil, épouse Varho.

Les événements se déroulent sur le flanc nord du Mont Souma. Le chef de Wēji est un Manarhē Oo. Son *rhō re* est le *dō e*, le cœur du bois de fer dont on fait les perches plantées aux autels ou protégeant les canaux d'irrigation amenant l'eau aux tarodières. Les Manarhē Oo vivent à Wēji avec les Sivekē, issus de Bwerhēghau et donc maîtres du *u* également

La fille aînée du chef de Wēji trouve l'homme de Souma couché, tête dépourvue de corps, près d'un tronc de bois de fer mort [ce qui est l'inverse de l'utilisation du morceau de bois figurant une épouse non encore réelle dans le texte 2]. Elle revient la nuit et, fermant les yeux pour prier, lui rend un corps et des membres. Puis, par le même moyen de la prière, elle crée un habitat superbe pour le jeune couple. Elle et sa sœur cadette avaient au préalable confectionné, en feuilles de pandanus, un «manteau à longues pailles» [dont les brins sont laissés libres sur leur plus grande longueur. M. L.] qui sert de protection contre la pluie et le froid, mais aussi de drap nuptial.

Un enfant naît à la sœur cadette, mais cette dernière est noyée dans l'eau de la rivière par une déesse qui prend son apparence auprès du père et de l'enfant. Mais l'homme de Souma s'aperçoit de ce que sa femme ronfle et qu'il s'agit donc là d'une déesse, n'ayant la nuit qu'un visage et pas de corps. Au retour d'une visite de l'aînée à Wēji, il la prévient. Elle met à mort l'usurpatrice et ramène sa sœur à la vie, allant la faire sortir de l'arbre *bao bwè*, dans la forêt de Kwèrè, au fond de la vallée de Tū.

Nous avons ici à la fois le *u*, *bè dö e*, tronc de bois de fer, et la carpe à gros yeux *jisi*, tous trois liés au trou d'eau de Omidaa, dans la rivière de Houailou. On dit que le *kiö*, l'aigle de Bweghawé, s'il plonge sur le *bè dö e*, y «croche» (terme du parler français local) ses serres sans pouvoir les retirer et se noie de ce fait. Ce *bè dö e* serait le corps de la carpe *jisi*, dont les deux branches de bois de fer qui sortiraient de l'eau représenteraient la queue. Ce texte tend lui aussi à présenter les Bwerhëghau comme opposants au système Kabokarê et donc comme vivant parallèlement et en paix avec les descendants des Manarhë et sans liens avec l'ensemble meurtrier Kabokarê.

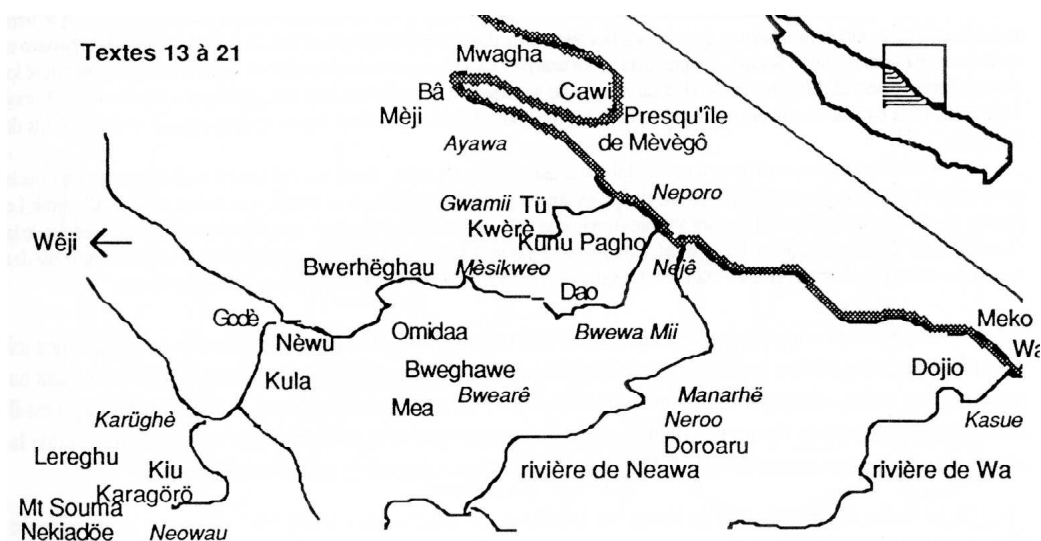
Texte 15. «Le chef de Lerexu» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 185-205].
Récit de Poindi Goa.

Le maître de Lereghu, à Karagörö, décide d'aller se baigner. Il passe par Mwaroimwae, dans la rivière de Karagörö ; à Nekiadöe, à l'actuelle mine dite du Trou Bleu, qui relève du clan Bokwè. Il va voir son oncle maternel, du clan Bwewaa, en passant par les hauteurs de Nekiadöe. Il reste là quelques jours, mais rien ne se passe. A son départ, il se met à jouer de la flûte, ce qui est compris comme un appel irrésistible par sa cousine *boru*, qui décide de partir avec lui. Plus tard, le chef répondra à une invitation venue de Koné, où il aura une aventure avec une femme non spécifiée. Il est dénoncé à sa femme par son propre grand-père et du coup son épouse se suicide par pendaison. L'esprit de l'épouse morte poursuit alors le mari infidèle et ce dernier s'enfuit sous terre, creuse et parvient à l'étang *kavikwisi*, où, à l'inverse de tout le monde, il se couvrira volontairement de mycoses. Puis il va voir la mère de son père, la déesse Nyôwau à Pucangge, et Nyôwau tuera le fantôme de l'épouse vengeresse en utilisant le coquillage dont elle se sert habituellement pour percer le lobe inférieur de l'oreille de ceux qui se présentent devant elle sans avoir procédé à cette opération de leur vivant.

Ainsi les Venarui et les Karagörö sont-ils en relation avec les morts, par l'intermédiaire de la déesse Nyôwau, au bord de mer de Bourail, et avec les vivants, par celui de *Gomawe*, le *ka to Souma*, si du moins Lereghu est Karagörö, ce qui semble évident si son *kanya*, son oncle utérin, est Bwewaa. Il faut qu'il soit *nya* [neveu utérin] des Kabokarê pour pouvoir plonger dans l'étang de la mue, même s'il ne peut alors y compter que sur l'effet contraire à l'habitude. Notons que le maître de la relation avec Nyôwau, en même temps que celui de l'habitat de cette déesse, à savoir la «Roche Percée», est le clan Venarui ma Pwaiwè, actuellement établi au village de Wawè, au sud de Bourail.

Texte 16. «Le chef de Souma» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 169-86].
Donné par Sisil, épouse du pasteur Varho.

Le maître des terres au pied de la montagne et de la montagne elle-même est représenté une fois de plus, en train de travailler ses tarodières à Kiu, dans le fond de Karagörö. Sa renommée se répand jusqu'à Ghuo (Touho) et la fille de ce lieu décide d'aller l'épouser. Ce qui fut fait et un enfant mâle naquit. Arrive l'invitation pour une fête à Touho. Une jeune femme est séduite par la prestance du chef. Cette femme est une sœur cadette (classificatoire) de son épouse, et elle décide de l'accompagner à son retour. Le grand-père parti en avant prévient l'épouse qui se suicide en se pendant dans sa maison. Le chef comprend et assomme la jeune femme qui l'avait accompagné. Prévenue par rapparition d'une mouche verte et par la tige souple de *meamoru*, message de la naissance de son petit-fils, laquelle avait séché, la grand-mère de Touho prend un



Carte 4. Situation (13-21)

réceptif composé de plusieurs entre-nœuds de bambou et s'en va dans la forêt le remplir de feuilles médicinales. Elle vient jusqu'à Souma et crachote les simples machés sur la morte et sur l'enfant laissé auprès du corps de sa mère [*L'enfant nouveau-né est laissé auprès de sa mère morte en couches à chaque fois qu'il manque des femmes capables de l'allaiter, le recours possible à un régime alimentaire lui permettant de survivre n'intervenant que plusieurs mois après la naissance. Si une femme capable d'assurer la nourriture de l'enfant vient et que l'enfant soit encore vivant, elle peut le prendre*]. Ils reviennent à la vie et l'accompagnent à Touho. A l'occasion d'un pilou, le chef reconnaîtra sa femme et son fils et les reprendra avec lui.

On notera qu'ainsi toutes les variantes imaginées de l'histoire du maître de Souma ont été présentées. Les protagonistes, l'époux, sa femme, son fils, sa belle-sœur, meurent ou jouent un rôle soit positif, soit négatif, chacun à son tour. Le sort heureux est lié à Touho, lieu d'une chefferie rivale de celle des Pwey de Pwaola (= Poyes), identifiés aux Kabokarê par l'intermédiaire des Naacuwe et des Cidopwaan, et par conséquent en relation d'alliance avec les Karagörö, maîtres de Souma. D'une certaine façon tous ces textes réitèrent le même message. Les Neowau ne sont pas les vrais maîtres de la terre à Karagörö, lesquels ont disparu. Issus eux-mêmes de l'ensemble Kabokarê puisque d'origine Nejê, les Neowau ne participent pas aux relations symboliques des Kabokarê, mais sont installés sur les terres de ces derniers, exprimant la chose par une grande réserve qui explique leur refus de s'attribuer un *rhêkamo* (A l'occasion d'une campagne électorale en 1967, il était évident que les Neowau, catholiques et Union Calédonienne, manifestaient de l'animosité envers les positions de Söne Bwerhêghau, protestant, qui est celui qui fournit les textes accusant les Kabokarê).

Texte 17. «La vierge de Nekliay» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 153-168].
Récit de Poindi Goa.

La fille aînée des Kavicaa, maîtres du *u*, et s'identifiant par conséquent aux Bwerhëghau, épouse un Naacuwe, et donc un homme du réseau adverse, après avoir refusé un Nejê de l'embouchure de la rivière de Houaïlou, du même réseau adverse, et un Venarui de l'embouchure de la rivière Nera à Bourail. Elle a une aventure avec un Wërü ma Unemwê [de la moitié matrimoniale Dwi, aventure qui ressemblerait fort à un inceste classificatoire si les catégories Dwi et Bay étaient opérationnelles dans la basse Poya, puisque ce Wërü appartient aussi au réseau opposé à celui des Naacuwe, et donc à celui de la fille du maître de Nekliai. Mais le pays du Wërü, la rivière Tiwaka, est bien loin de Poya.

Texte 18. «Pajè de Meko» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 130-52]. Récit de Bwesou Eurijisi.

L'origine du masque est placée ici à Meko, c'est-à-dire à la pointe immédiatement au nord de l'embouchure de la rivière de Wa (Kua), au sud de Houaïlou. L'auteur étant sculpteur de masques lui-même, avant d'avoir été pasteur protestant, attribue ici l'origine du masque à la série des clans Manarhë-Mèsikweo-Bwewaa Mii, lui-même étant Mèsikweo, alors que dans le texte 12, cette origine est expliquée différemment, étant attribuée à la série des Neowau-Bwerhëghau-Karughè, même si, dans l'un et l'autre cas, l'oiseau Pajè préside à l'opération. Si l'on veut bien se référer au modèle présenté par les lignées du nord-ouest de la Nouvelle Calédonie, et en particulier à Gomèn et Koumac [cf. Guiart, J., *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Société des Océanistes, Paris, réédition 1988], on peut alors penser que chacun des groupes de lignées ainsi mis en évidence dans les vallées de Houaïlou, Neawa et Wa, pouvait avoir été représenté par un masque particulier, chargé l'un ou l'autre d'intervenir en fin de pilou, pour annoncer qu'il n'y avait plus à manger et que les hôtes devaient partir.

Texte 19. «Les deux soeurs de Moaxa» [cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 65-129]. Récit de Bwesou Eurijisi.

L'opposition entre les réseaux de relations ainsi définies se retrouve dans ce texte. Mwagha (Mwaxa), que Maurice Leenhardt ne pouvait localiser, est le sommet 418 du périmètre de la presqu'île de Mèvègon, laquelle appartient au clan Kwerhò de Bwa.

«Les deux sœurs descendent tout d'abord à Cawi [point 13 de la presqu'île de Mèvègon]. Le premier qui s'intéresse à elles est le chef de Mèji [sommet 882 en arrière de Bâ], du clan Asawa, qui va se préparer au rocher de [Ku] Nu, sis dans la rivière de Tü, en amont du village actuel. Ce rocher est la pierre du tonnerre des Gwamii, branche des Nearö, ces derniers eux-mêmes relevant de la chefferie Asawa. Le rocher est dit *kavivioro*, qui s'amuse, parce qu'il s'élève au-dessus de la surface de l'eau, mais disparaît dès qu'on survient. Il appartient aussi aux Baocii (Nearö ma Baocii).

Premier prétendant refusé par les deux donzelles, le chef Asawa les renvoie : «couper la branche d'igname de celui qui demeure à Koné». Les prétendants successifs refusés tour à tour ont la même réaction au refus désobligeant. Il s'agit successivement du maître de la montagne de Pagho, à Nekwe, c'est-à-dire du chef Neporo ; du maître de la montagne de Gwêwèu, dominant le village européen de Houaïlou, c'est-à-dire du chef Nejê ; du maître de la montagne de Doroaru, au-dessus de Neawowa, c'est-à-dire du représentant de la lignée des Neroo ; du maître de la montagne de Souma, c'est-à-dire du chef Neowau ; du maître de la montagne de Dojiö à Wa, c'est-à-dire du chef Kasue ; du chef Bwarerea de Kouaoua ; du chef de Po, au fond de Mou, au sud immédiat de Ponérihouen.

Finalement, honnie par ses parents courroucés de ces refus successifs, la sœur aînée de Mwagha part à Koné, en remontant la «vallée longue», puis en traversant le col donnant sur Poya. Elle est reçue à Koné, épouse le chef et enfante un fils dont le frère cadet du chef va annoncer la naissance, comme issu des *bweamwa*, des tertres de Mwagha et Teu, Bwearewi et Mèbwèdè, Nènavo et Aramiu, ce qui nous renvoie à Souma, aux premiers textes analysés ici, et au nom secret du maître de la montagne, pourtant refusé ici comme époux potentiel. En épousant le chef de Koné, elle se mariait non seulement trop loin, comme l'a fait ressortir Maurice Leenhardt, mais dans le réseau opposé au sien, dont les membres établis à Houaïlou étaient responsables de la mort du fils de Karagörô.

Cependant, son père, ainsi devenu malgré lui grand-père du fils du chef de Koné, va lier l'igname votive apportée par l'oncle paternel de l'enfant, à la perche sacrée avec une tige de *meamoru* disposée à l'envers, et au moyen d'un nœud lâche voué à céder. Le résultat attendu, la mort de l'enfant, tardant à venir, il envoie sa fille cadette enlever l'enfant — opération inverse de l'enlèvement de la femme du chef de Souma par Revadiri de Koné. Le gosse sera jeté par le grand-père lui-même dans la demeure souterraine [celle des morts]. La mère, qui a compris ce qui s'était passé, mettra cinq ans à retrouver son fils et à le «ramener parmi les vivants.»

On ne pourrait comprendre ce texte sans la référence à l'opposition entre les groupes de clans, allant ici jusqu'à la répulsion devant le mariage avec les Wabealo (les Bwewaa Mii de Houaïlou), répulsion menant au meurtre d'un enfant, contrepartie de l'assassinat du fils de Uvara par les Kabokarê. Ainsi chaque réseau est-il accusé par les tenants de l'autre des mêmes crimes, qui se neutralisent donc mutuellement. Ce qui explique la situation concrète, apparemment contradictoire, alliant la dénonciation à la tolérance réciproques.

Texte 20. «Le Grand-père et le petit-fils de Nevou» [cf. *Documenis néo-calédoniens*, p.35-45]. Récit du pasteur Varho, originaire d'Aumu (= Amon-Kasiori à Kouaoua).

Ce texte introduit un nouveau facteur dans le système symbolique. Le petit-fils de Nèwu(= Nevu) se marie avec une fille de Bwewaa. Une fois un enfant venu au monde, la jeune femme veut aller travailler avec son époux aux champs. On appelle le «grand-père» pour garder l'enfant, mais c'est le lézard qui arrive, toute une forêt sur son dos s'ébranlant en même temps que lui. Le lézard, et ce n'est pas dit dans le texte, est le *rhay ghè Boghiu*, dont le prêtre est installé à Dao, en face de la propriété Mazurier. Nèwu est situé au pont sur la route à un kilomètre de là, en allant de Godé à Kula. La vallée s'ouvrant sur la rive droite, à l'extrémité du mur de soutènement de la route, est celle d'où l'on tirait la pierre à travailler pour la fabrication des *gi o kono*, les hache-ostensoirs, et celle des colliers de perles de serpentine. La cascade est dite Bay.

Texte 21. «Le maître de Koné» (cf. *Documents néo-calédoniens*, p. 3-34). Récit de Bwesou Eurijisi.

C'est le premier texte présenté par Maurice Leenhardt, dans le cadre de ce qu'il décrit comme «le cycle du lézard». On se souvient de l'argument. Le maître de Koné pose des pièges en descendant vers le sud. Au dernier piège, au lieu-dit Bweghawé, il capture le lézard maître du lieu, c'est-à-dire le dieu du système adverse du sien, ennemi juré des Kabokarê, sa lignée.

Ce dernier l'oblige à le délivrer et s'installe sur son épaule, pour n'en tomber qu'à la nuit, quand l'animal s'endort enfin, permettant au Koné de s'échapper. Ce dernier s'enfuit alors, mais ne trouve refuge nulle part où il s'adresse, à Voh, à Goa neva [la tête du pays, «Boat Pass» aujourd'hui, à la pointe de la presqu'île de Poum et d'Arama], Oubatche, Wayèm, Hienghène, Touho, Amoa, Tchamba, Ponérihouen, Monéo, Kouaoua, Canala, Thio, à la «croupe du pays», à Boulouparis, La Foa, Moindou, tous lieux en relation étroite d'identité avec sa lignée, mais qui sont impuissants à le délivrer. Enfin, à Pucangge, le maître du lieu par où les morts parviennent à leur demeure sous-marine, le chef Venarui, lui explique l'origine du lézard de Bweghawe : «Le lézard qui t'a frappé est d'ici. Il vient de la forêt et de la montagne de Warawa et de Rhêmëu. Les deux sœurs de Rhêmëu se sont mariées, gardant les pierres qui étaient à la fois pierres ignames et pierres lézard. La plus âgée des jeunes filles se maria chez les Bweara, qui demeurent près de Bweghawe, la cadette reste à la maison. Voilà pourquoi ce lézard est allé à cette montagne de Bweghawe. Il n'y avait pas de lézard là-bas jadis, celui-ci a suivi la pierre que je t'indique. . »

Et le Venarui crachote les herbes adéquates en direction du lézard qui s'efface et disparaît.

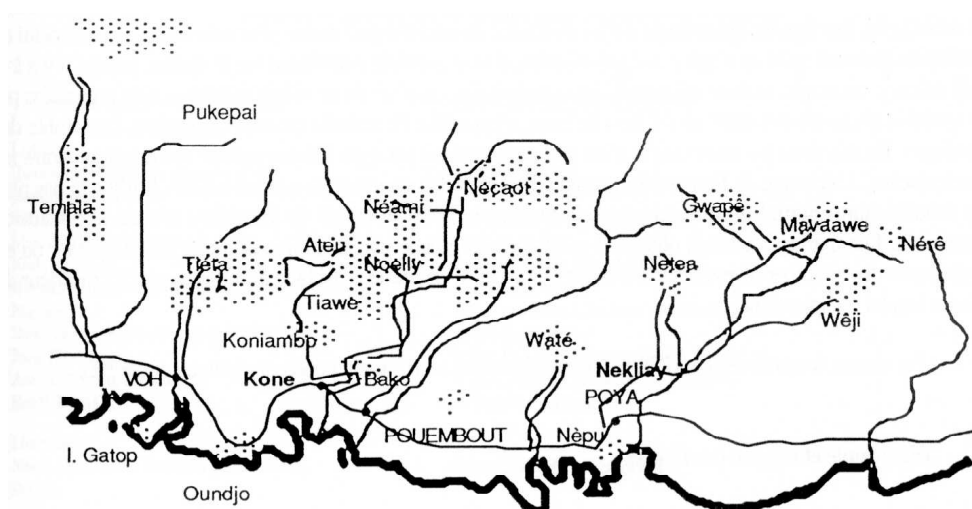
Maurice Leenhardt commente :

«L'une de ces femmes de Rhêmëu s'est en effet mariée dans le clan Bweara. . . clan qui demeurerait entre Paragho et Bweghawe, vers Mea, sur les hauteurs de Houaïlou. Cette femme emmena les pierres-ignames et la pierre-lézard, et le lézard suivit ses pierres. Les clans Wema et Bweara le revendiquent aujourd'hui comme leur totem, mais ce totem vient de leurs femmes. . . »

On peut préciser plus avant. L'aînée des sœurs de Rhēmawi (Rhêmëu), du nom donné au tertre du clan Pwaro ma Wêkuruo, au bord de mer de Bourail, au nord immédiat de Pucangge, épouse un Bwearê et emmène le lézard à la montagne de Bweghawe, dans la vallée de Mea, en amont du deuxième lieu-dit Ee. Le maître de Koné a été sauvé par un des représentants du réseau particulier constitué par les lignées de pêcheurs s'égrenant tout le long de la côte ouest et qui n'appartiennent à aucun des deux autres camps.

Il y a ainsi, au sein de l'ensemble orographique de la rivière de Houaïlou, deux lézards mythiques dont les habitats se font face. L'un est lié clairement au réseau Manarhë-Bwewaa Mii-Wabealo-Naacuwe-Cidopwaan. L'autre au réseau opposé. Le rituel des ignames et des prémices de la récolte est justifié par la relation avec le lézard de Boghiu (Boghiu est la montagne dite sommet Arago) et dont le prêtre est un Ciböy Sari à Godé et un Karè chez les Mèsikweo de Nerhëghakwea — par extinction locale des Ciböy Sari. On apprend à cette occasion que la fixation de la date de la levée de l'interdit sexuel entre les époux, ou *kasörö dö i kwea*, relève du clan Wema, c'est-à-dire du maître de la montagne de Bweghawe, qui enverrait les bouquets de feuilles de *kwea* à toutes les lignées s'échelonnant entre Karagörö en amont et Neajië en aval. Une autre version du même rite dit que le messager passe sur la crête et crie vers la vallée où il sera entendu, en partant de la montagne *Kasörö dö i gwea*.

Au moment de la manducation de la première igname, les clans présents dans un groupe d'habitats en relation de proximité, qu'ils appartiennent à l'un ou l'autre des deux réseaux, se réunissent pour partager un tas d'ignames nouvelles, après que le prêtre du lézard en ait tout d'abord mangé une solitairement, puisque le chef du lieu



Zone pointillée : Réserve mélanésienne

Carte 5. Situation de Koné et Nekliay (Poya)

en a fait autant de son côté avec le maître du sol. Un rocher creux à Boghiu, dit *Eleghêdo Boghiu*, est le lieu où l'on allait tremper les sagaies avant de partir en guerre. Les prêtres du lézard de *Bweghawé*, à l'époque de l'enquête, étaient Ohlen et Denis Supe Wema à Bwerare, et ceux du lézard de *Boghiu* Tel ou Edouard Ciböy à Kara-görö.

Nous avons ainsi mis en évidence, par deux méthodes différentes, dans les vallées voisines et parallèles de Houaïlou et de Newa, ainsi que dans celle de Wa, au moins dans sa partie inférieure, l'existence d'un système dualiste, à «moitiés» non nommées, sinon par le nom du lézard, se partageant les lignées et établissant une division symbolique du monde comme on en connaît tant d'autres ailleurs, et par exemple pour le système *Dwi* épouse *Bay* des pays de langue *paici* ou les *Ohot* adversaires traditionnels et complémentaires rituels des *Hwaap* du nord de la Grande Terre. Les lignées appartenant à l'un ou l'autre de ces réseaux — terme plus convenable ici que celui de moitié étant donné qu'il ne s'agit pas d'une régulation matrimoniale manifestée sur le terrain, puisqu'il y a à la fois mariage entre eux, et donc relation de *nya*, et répulsion vis-à-vis de ce même mariage — sont présentées par la tradition orale comme étant en relation de *boru*, c'est-à-dire de cousins croisés. Cependant, l'ensemble des mariages attestés dans les textes reçus n'est pas conforme au principe d'intermariage systématique entre les deux réseaux. L'échange de femmes est considéré comme bon ou mauvais suivant les cas. Il n'y a là pas plus de modèle matrimonial unique que dans le recensement de la vallée de Houaïlou réalisé par Maurice Leenhardt. Les mariages attestés obéissent pour une très grande part aux circonstances, en élargissant ou en maintenant des alliances diversifiées. De façon évidente, on se marie aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du réseau auquel on appartient.

Tableau n°2. Système du monde dans la vallée de Houaïlou

I	II
Se réclament du <i>rhay ghè Boghiu</i> :	Se réclament du <i>rhay ghè Bweghawe</i> :
Lignées	
Bwewaa Mii (Wabealo-Naactuwe-Cido-pwaan), dits Kabokarè ;	Karagôro, Neowau ;
Wêghumè, Tôvèyü ;	Bwerhèghau (Bwerereu), Nenggu,
Manathè (Neroo), Mèsikweo, Cibéy	Kwea, Pimè, Nei
Karè, Erijisi, etc ;	Jumwè, Kavicaa, Kartighè, Orovi
Bwesti, Neburu, Gwèwèu (Neja), Bweowe,	A ramiu, Mejenoo ;
Neporo ;	V arui m a Bwenô, Bwawe ma MeReasi
Bwewaa Bwere, Bwearé, Rhay, Gwè è ;	Bwedè ma Kananu
Juèu, Kavierenewa ;	Wema, Dea, Meva Bwawe, Gwè è, Bwearé, Mè ;
Asawa, Tôvèyü, Kwerhò ;	N erhô, Pwarawî, Kamèrèmwè, Nearô ma
Baoci, Bûrû O ;	W êko, Oomi, Bayni.
Lieux dits	
Nèwu, Dao, Uruo, Ee (<i>Rhôa pesa</i> à Godè)	Omidaa, Bweghawe, Ee (Mea).
Boghiu.	
Dieux	
<i>Bao kau Asawa</i>	<i>Bao kau ghè Souma, Bao nôrô, A mero Souma, Ka mero ghè Souma, Gomawe ;</i>
<i>Pajè ghè Meko</i> (lié au masque) ;	<i>Pajè ghè Mebokodu</i> (lié au masque) ;
Appartenances	
<i>kavikwisi</i> (en bas du Mt Souma)	Mt Souma, montagne de Warawa ;
eau des deux sœurs de Wêghumè ;	eau du frère de la sœur de Karagôro ;
pierres <i>pè paa</i> pour la guerre	pierres <i>mwasiva</i> et <i>jôradôwie</i> pour la guerre ;
<i>karè ma kwa</i> , soleil et pluie ;	tonnerre et éclair, dont les tonnerres <i>Mwasôrô, Gwamü, Aubwètu ;</i>
<i>ü</i> , grillon ;	<i>uu</i> , chenille ; <i>kapwei</i> , cigale ;
<i>kaumè</i> , hibou ;	<i>kiô</i> , aigle de Bweghawe ; notou, poule sultane <i>meghè</i> ;
<i>kaveâ</i> , ver de terre ;	<i>coe</i> , requin ; <i>dozya</i> , baleine ; <i>wija</i> , roseau ; <i>dôôï</i> arbre houp ; alizé ;
accès aux monnaies de perles de coquillages	<i>kwiè</i> , vague ; <i>rhuadu</i> , bruit du récif ;
fabriquées à Fwajè, par l'intermédiaire	<i>kasé</i> , alizé ;
de Koné ;	<i>maRûri</i> , plature rayé noir et blanc ;
	<i>nio omba</i> .

Par contre, le système du monde est présenté comme entièrement cohérent (tableau ci-dessus).

Diachronie et origine des lignées

On vient de constater et de décrire un état structurel de la vallée de Houaïlou. Cet état vient s'inscrire en contradiction avec le principe mélanésien de la mobilité des individus, mobilité issue, à chaque génération, de l'éclatement des groupes de frères de même père et de même mère (germains). Les raisons de ces scissions sont tout d'abord les querelles intestines provoquées par la compétition pour le prestige et l'autorité, et donc par la contestation de la lignée aînée par la lignée cadette. En témoignent à Neweo les Varui, ou Nejê gwè è, remplacés par les Nejê gowe ; à Nekwe les Neporo gowe mis à la place des Neporo gwè è. Les frictions plus individuelles — provoquées par exemple par les mauvaises relations entre belle-sœurs théoriquement hiérarchisées — aboutissent en définitive au départ d'hommes seuls, ou accompagnés de leur famille et de quelques serviteurs, sur l'un des chemins possibles que la tradition jalonne à l'avance pour chacun, et que détermine le nom donné à la naissance.

Ce nom en effet, qui est normalement celui d'un grand-père, réel ou classificatoire, définit à la fois le futur statut social de l'enfant, et l'accès à une tenure foncière qui est précisément celle de l'homme dont il porte le nom. Les possibilités d'être reçu ailleurs relèvent des ouvertures transmises par les générations précédentes, c'est-à-dire établissant les options de résidence possible pour l'adulte, à savoir, soit chez le père (si cela correspond au nom reçu), chez la mère, chez la mère de la mère, chez la mère du père, chez l'épouse, mais aussi chez la mère de cette dernière, etc. Toutes ces possibilités se cumulent, génération après génération.

Il s'agit là d'une tradition océanienne très générale et d'un facteur de dynamisme social connu au-delà de l'arc mélanésien, obligeant en chaque cas la société où quelqu'un vient s'établir à se transformer comme il faut, au niveau du discours symbolique aussi bien qu'à celui de la réalité quotidienne, tout simplement pour lui faire de la place. Et comme les exilés se multiplient et demandent à être accueillis, cela se transforme en un processus constant de complexification des sociétés océaniques, ainsi en permanence, et encore aujourd'hui, à la fois point de départ et d'accueil d'individus venant d'ailleurs ou y allant.

Les itinéraires revendiqués par les membres de l'un et l'autre réseau mis en évidence varient quant à l'orientation dans l'espace. Les sectateurs du *rhay ghè Boghiu* se réfèrent à un cheminement aller et retour Koné—Poya—Houaïlou—Kouaoua, qui suit «la vallée longue» d'amont en aval, plus sur le versant gauche en un premier temps que sur le côté droit, allant ainsi du nord-ouest au sud-est, ou l'inverse pour la migration des Manarhë, poussant, eux, plus loin que les Mèsikweo et les Ciböy, qui sont issus d'eux et dont on dit qu'ils sont originaires de Canala.

Les sectateurs du lézard et de l'aigle de Bweghawe se disent issus du sud de la vallée de Bourail. Ils seraient montés jusque dans le fond de Poya et seraient arrivés à Houaïlou aussi bien par le col dominant Nérin (donnant sur Poya) que par le col des Roussettes (donnant sur Bourail). Ils ont descendu la même vallée longue, plus sur le versant droit que sur la rive gauche, leur mouvement englobant la vallée de Mea et s'étalant sur les deux rives de la rivière dès le début de son embouchure. Leurs relations certaines avec Kouaoua passent par les hautes vallées aboutissant à Bourail.

On pourrait penser aussi que par rapport à la structure affirmée d'intermariage entre les moitiés *Bay* et *Dwi* de la région Ponérihouen—Poindimié, le système dualiste élaboré à Houaïlou n'était encore qu'en cours de constitution. En effet, il n'explique pas tout, loin de là. On a pu relever, au cours de cette analyse, une certaine réserve de la part des Bwerhëghau et Karüghè par rapport à la double référence au *rhay* et au *kiö* de Bweghawe. Ils ne se rapprochent des tenants de ces derniers symboles que dans une tentative de neutralité par rapport au sous-système ayant pour symbole le *rhay ghè Boghiu*.

On pourrait tout aussi bien analyser la situation en termes ternaires, comme nous aurons à le faire dans le contexte de l'aire linguistique *paici*, où l'on aboutit à un triangle matrimonial : *Dwi* = *Bay* = *Goroté* = *Dwi*.

Les sectateurs du lézard et de l'aigle de Bweghawe se disent issus du sud de la vallée de Bourail. Ils seraient montés jusque dans le fond de Poya et seraient arrivés à Houaïlou aussi bien par le col dominant Nérin (donnant sur Poya) que par le col des

Roussettes (donnant sur Bourail). Ils ont descendu la même vallée longue, plus sur le versant droit que sur la rive gauche, leur mouvement englobant la vallée de Mea et s'étalant sur les deux rives de la rivière dès le début de son embouchure. Leurs relations certaines avec Kouaoua passent par les hautes vallées aboutissant à Bourail.

La frange sud-est, prise en compte ici, de ce système, s'établit dans les vallées parallèles au nord à celle de Houaïlou, vallées qui se relient par la vallée propre de Godé, en allant vers Goapin, ou par le bord de mer et par Monéo.

La circonscription de Houaïlou se présente ainsi comme un ensemble organisé autour de cinq axes. En plus de la «vallée longue», se présentent les vallées parallèles de Wa, Neawa, Tü et Bwa (= Bâ), auxquelles il convient d'ajouter celle de Néavin, par ailleurs rattachée par sa partie basse (Monéo) à l'aire *paici*, sinon même au *cèmuhi* anciennement parlé à Monéo. Chacun de ces ensembles orographiques constitue une unité «spatiomythique», dans les termes du *Do Kamo* de Maurice Leenhardt. Le rite lié aux prémices de la récolte des ignames prend la vallée de la Neawa jusqu'à Neweo, sous-ensemble ainsi retiré de la «vallée longue». Un des rites propres à la vallée de Houaïlou s'établit à partir de Bwerare et s'éteint à Neajië (Nindiah), à la limite du précédent. Celui de la vallée de la Tü aboutit aux Nerhò de Nejewê, alors que la vallée de Bwa semble se tenir à part, liée sur ce point à la presqu'île de Mèvègô, celle des deux sœurs de Mwachha.

L'amorce de ce système dualiste mis en évidence, d'autant plus claire si l'on prend la précaution de mettre à part l'ensemble montagnard des Bwerhèghau—Karüghè—Jumwê, s'étend sur la rive droite de la rivière de Houaïlou, depuis Bwerare jusqu'à Neajië et sur la rive gauche depuis Karagörö jusqu'à Nerhèghakwea.

Ces lignées, à l'établissement des Français, vivaient autant, sinon peut-être plus sur le versant occidental, où ils ont été les premiers à entrer en conflit armé avec nos troupes. La répression les a obligés à repasser la chaîne et à se protéger en se faisant oublier de nous dans les très hautes vallées de Houaïlou (cf. Saussol, Alain, *L'Heritage*, Paris, 1979, p. 110 ss.). Les premières répressions militaires ont été celles qui ont souvent provoqué les mouvements d'exil spontanés qui ont eu les conséquences les plus larges pour l'organisation de la société canaque, obligeant celle-ci à s'adapter d'elle-même, avant que soit venu le temps des Réserves jouant la peau de chagrin. Certaines implantations ayant un faux aspect d'ancienneté datent de cette toute première époque.

Les Bwerhèghau —Jumwê—Karüghè, se voulant par le mythe autonomes vis-à-vis des descendants des Kabokarê, acceptent la fonction de *kavu mèu* affectée aux Cibëy Sari, sur la rive gauche de la rivière, cependant qu'ils tiennent aussi compte du message crié venu des Wema pour proclamer, des hauteurs dominant la rive droite, le long de la ligne de crête séparant les vallées de Houaïlou et de Mea, qu'est venu «le jour de la réunion des époux».

Ainsi oscille-t-on à tout moment entre une relation structurelle et des explications diachroniques. Les Manarhë, éparpillés entre Neawowa (Houaïlou) et Nékiriay (Nekliay à Poya), relèvent de la série Kabokarê. Selon leur habitat, ils participent à des ensembles rituels différents, organisés autour des prémices de la récolte d'ignames. Leur migration aurait été orientée sud-est — nord-ouest Mais, si l'on admet, avec le regretté chef Ketiwaan Asawa de Bwa, que les Bwerhèghau soient des Wèghè et descendant, eux aussi, comme les Ihili de Hwangge à Fayawe d'Ouvéa, des Wèghè de

Gwêrû dans la basse rivière de Neawa, on est alors ramené de plusieurs siècles en arrière, à suivre, difficilement, les migrations entrecroisées, à petite échelle, qui ont constitué le corps social mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Il faudra pour cela confronter ce que nous savons aujourd'hui, grâce à trois quarts de siècle de travail patient et trois générations de chercheurs issus de Maurice Leenhardt, à l'analyse minutieuse des archives coloniales et missionnaires et aux résultats attendus d'une archéologie vérifiant systématiquement les données de la tradition orale.

L'AIRE LINGUISTIQUE PAICI ET SES MARGES

L'aire linguistique la plus étendue qui soit dans le Territoire, d'un seul tenant, est celle qui couvre le centre nord de la Nouvelle-Calédonie, et en particulier l'intérieur des circonscriptions municipales de Koné, Pouembout et Poya, sur le versant ouest de l'île, ainsi que le périmètre des communes de Ponerihouen et de Poindimié le long de sa côte est. Il s'agit de la langue *paici*, dont le développement apparemment fulgurant vers le nord-ouest est bloqué par deux môles, au sud l'*Ajië*, la langue de Houaïlou, au nord le *Cêrnuhi*, la langue parlée dans la commune de Touho, laquelle est encore parlée aussi partiellement dans le nord de Poindimié et par quelques vieilles personnes à Monéo, où elle était la langue ancienne, comme elle semble bien l'avoir été aussi dans la péninsule de Bayes qui couvre la moitié sud de la commune de Poindimié.

Il s'ajoute à cela cette constatation, que met en évidence l'inventaire onomastique de la région, à savoir que la très grande partie des lignées locales se réfère à une origine que la tradition place dans une des deux vallées principales ou des vallées secondaires qui constituent l'emprise de la commune de Ponérihouen : les grandes vallées de Ponérihouen et de Caba (en francisation Tchamba), et la vallée plus petite de Po.

Une fraction de la population de cette aire linguistique se dit autochtone ou venue d'autres horizons (Poya ou ailleurs). Grosso modo, il apparaît que les Paici, dont l'origine mythique se place sur le mont Caumyê, Souma en langue *ajië*, qui domine la ligne de partage des eaux entre les vallées de Bourail, Poya et Houaïlou, ont été saisis par une dynamique d'expansion vers le nord, l'ouest et le nord-ouest. Ils ont aussi bien peuplé de leurs descendants la commune de Poindimié, et les flancs montagneux des monts Pwalou et Tchingou à Koné, que les hautes vallées de Poya, constituant même la plus grande partie de la population préeuropéenne de la vallée de Pouembout, sise entre les deux communes, et repoussant la langue *cêrnuhi* fortement vers le nord.

La raison de ce bouleversement est a priori inconnue. Nos soldats se sont heur-

tés à une sorte de confédération militaire lâche, faisant que les jeunes gens voués à la guerre et nés sur la côte est étaient envoyés acquérir une réputation, et éventuellement un domaine, sur la côte ouest. Le plus connu est Goodu, dont les entreprises militaires et politiques exerçaient une telle pression sur la plaine de Koné que sa population côtière de langue *ækè* avait dû se réfugier, avec ses chefs Caunyën et Wabealo, à Voh, sous la protection du chef Huti (père de la mère du pasteur Auguste Wabealo de Bako, Koné), et par conséquent accepta bien volontiers l'alliance des Français pour réintégrer ses terres, en attendant de se les faire confisquer à nouveau au profit d'une colonisation, blanche cette fois.

Un des facteurs de complexité de la situation est en effet l'histoire coloniale du pays. Les Paici n'ont pas failli à leur réputation de guerriers. Ils nous ont résisté avec entêtement en particulier dans les villages des hautes vallées de Koné, sur les flancs orientaux du mont Tchingou, où leurs villages furent incendiés et les cultures dévastées par les troupes du gouverneur Guillain en 1864, soi-disant pour châtier Goodu et les siens du massacre des équipages des cotres la *Reine des îles* et le *Secret* (cf. Garnier, Jules, *L'Océanie*, p. 217-40).

Ce n'était pas la première fois que l'on accusait, auprès des blancs, les gens de la montagne d'être coupables de ce que les gens de la côte s'étaient en réalité chargés de faire. Goodu Nêdü avait une telle réputation de violence et de hardiesse qu'on ne demandait pas mieux que d'avoir une bonne raison de le punir, afin de le rabaisser. Du côté européen, personne ne vérifiait les accusations, puisque leur raison d'être était de fournir le prétexte à une répression sanglante, afin de provoquer un effet de «terreur salutaire», et par là-même de protéger les entreprises balbutiantes de la colonisation. En ces temps, le terrorisme avait bonne conscience et était colonial.

Ces affaires sont connues en particulier par le récit qu'en fit le géologue Jules Garnier, inventeur du minerai de nickel en Nouvelle-Calédonie. Il participa aux expéditions de répression, dont il cartographia l'itinéraire et en donna une relation presque officielle, tout en gommant certains aspects peu à notre honneur. Il se glisse dans son récit des imprécisions, sinon des erreurs flagrantes. Heureusement la tradition orale canaque vient peu à peu apporter ce qui manque au dossier, à savoir par exemple le détail des protagonistes de la bataille rangée observée par Garnier au sud de Poindimié, à la rivière de Naowêu, et surtout l'information concernant l'aide militaire fournie contre nous, en 1878, à Poya, aux combats du Cap et des Roches d'Adio, par les lignées des vallées de Ponérihouen et de Tchamba.

Cet apport, qui explique deux échecs de l'offensive du lieutenant-colonel Wendling, se volatilisa et disparut vers ses bases de départ, évitant soigneusement de se faire connaître, l'administration militaire de la Nouvelle-Calédonie d'alors ne cherchant pas non plus à retrouver ces adversaires d'un jour. Il s'ensuivit un repli général d'un certain nombre de familles de Poya à travers la chaîne montagneuse. Elles se retrouvent pour la plupart réparties dans les villages actuels de la région de Poindimié, les nouveaux venus s'étant installés en quelque sorte au nez et à la barbe de la garnison du poste de Wagap, pour qui tous les Canaques se ressemblaient.

Les insurgés de la région de La Foa s'étaient répartis de la même façon, pour la plupart, dans les villages entourant la base militaire de Canala. Ceux qui rendirent les armes et furent exilés aux îles Bélèp (les insurgés de la basse Pouembout et de Poya, ceux de Bourail se répartissant de chaque côté de la ligne de partage des eaux

entre Houailou et Bourail) et à l'île des Pins (les insurgés de La Foa et Boulouparis, qui ne purent se réfugier à temps à Canala, Kouaoua et Thio), ne constituaient qu'une minorité, protégeant par la publicité de leur existence même la sécurité de tous les autres. Il est à noter que les exilés au loin ne protestèrent jamais auprès des blancs au sujet des autres, restés à une demi-journée de marche de leurs anciens habitats.

La population de la basse vallée de Pouembout avait déjà été massacrée en partie par les équipages de navires santaliens australiens dès avant l'arrivée des Français. Les habitants de la vallée de Tchamba remontèrent au plus près de la ligne de partage des eaux, à Cimwê et Amyê, où ils accueillirent des familles de l'autre versant de l'île et attendirent les événements, comme les gens de la vallée de Népoui, entre Pouembout et Poya, qui remontèrent aussi au plus haut, à l'ancien emplacement du village actuel de Waté, pouvant se déverser au moindre signe de danger dans celle des vallées de Tchamba, Poya ou Ponérihouen qui présenterait le plus de sécurité.

Depuis, comme avant, les individus passent d'un versant à l'autre selon l'opportunité, les mariages, l'envie ou la nécessité. Le regretté sculpteur de masques Willy Ceu Nebumê se fit renvoyer de Poindah à Koné vers la vallée de la Tchamba, accusé d'avoir jeté des sorts. Il y finit ses jours, il y a peu d'années, dans un isolement relatif, auteur de quelques œuvres magistrales, non sans avoir dû s'être fait couper sa magnifique barbe noire à titre de sanction pour les mêmes accusations qu'auparavant.

A cela s'ajoutèrent des migrations intérieures à la région. Les habitants de la basse vallée de la Tchamba et de la plaine côtière, dite de Cakê, entre les estuaires de la rivière de Tchamba et celle de Ponérihouen, s'enfuirent devant l'invasion du bétail du forçat libéré et commerçant de Canala Noblot, potentiellement soutenus par la force de nos armes. Ils se dispersèrent aussi dans les villages de la circonscription de Poindimié, où ils sont aujourd'hui deux fois plus nombreux que les descendants des réfugiés de 1878 et constituent facilement une moitié plutôt remuante de la population. Il faudra bien leur rendre un jour la basse vallée de la rivière. Cela semble avoir été réalisé sans bruit au cours des dernières années, la population canaque, en expansion démographique, ayant tout simplement décidé de ne plus tenir le moindre compte des décisions prises à son encontre par le pouvoir colonial, la seule force de leurs nombres imposant aux Européens locaux de se soumettre à un mouvement appariant inéluctable, ces derniers se repliant sur des fonctions techniques, commerciales ou administratives, et oubliant de fait, toutes leurs revendications foncières, la gendarmerie fermant les yeux.

Au cours de la période précédente, de tous les côtés, des cadets de familles par trop à l'étroit sur les maigres Réserves affectées aux Canaques par l'administration française, se trouvèrent une épouse ailleurs et s'y installèrent, reprenant une tradition bien plus ancienne, quoique toujours partielle, de mariages uxori-locaux.

Enfin, en 1917, les conséquences des mesures de répression prises à la suite de la dernière révolte armée canaque, et les mouvements spontanés d'un certain nombre, dont la population des villages protestants appelée plus en aval ou sur la côte, par mesure de sécurité, par le missionnaire Maurice Leenhardt, se conjuguèrent pour créer ces gros villages côtiers favorisés par l'administration parce que plus faciles à surveiller, et qui aujourd'hui éclatent par suite d'une inversion du mouvement démographique, alors descendant, aujourd'hui montant en flèche, doublant en nombre tous les vingt-cinq ans. Les villages canaques peuplés d'enfants sont à la base des problèmes poli-

tiques actuels.

Une partie des gens des hautes vallées de l'arrière-pays de Koné se retrouvèrent autour de Wagap, d'Amoa et de la mission catholique de Tié (Ce). Les anciens habitants de la vallée de la Nawemêju, exilés après 1917 à Wagap, viennent heureusement de remonter chez eux, passant de la côte est à la très haute vallée de la Tiwaka. La tentative faite pour leur obtenir de retrouver leurs anciennes terres, sous le gubematorat de M. Péchoux, n'avait pas abouti, le rapport du pédologue envoyé sur place étant que les qualités physiques et chimiques du sol de ces terres ne justifieraient pas l'opération. Vingt ans après, les intéressés faisaient le choix eux-mêmes de se réinstaller à la Nawemêju, c'est-à-dire chez eux. Bien entendu, que cela plaise ou non, ils prennent possession par là même de tout ce qui reste théoriquement le Domaine territorial tout autour, et dont ils ne peuvent se passer, mais cela ne pouvait être dit alors.

A joué aussi progressivement, entre 1853 et les années 40, la pression constante des églises chrétiennes, préférant disposer de fidèles dans des emplacements plus aisés à visiter ; également la pression intérieure à la société canaque en faveur de l'édification d'un système scolaire, et donc la volonté de disposer de villages assez gros pour justifier l'ouverture d'une école, privée ou publique. La mission protestante a été relativement plus respectueuse de l'envie des siens de rester sur leurs terres traditionnelles, lorsqu'ils avaient eu la chance de les avoir conservées.

Tout cela fait un bon siècle d'allées et venues, fort peu volontaires, pratiquées dans le calcul et dans l'anxiété, sinon dans le sang de morts qu'il avait fallu abandonner contre toute tradition. La géographie humaine aujourd'hui est une caricature de ce qu'elle était il y a deux siècles, et que l'on retrouve, par photo-interprétation, dans la multitude des anciens habitats au paysage construit, restituant en relief les tertres, les terrasses parfois encore en eau des tarodières, les allées de cocotiers et les pins colonnaires devenus gigantesques, ayant heureusement survécu, du moins en dehors de toute route tracée.

Nous disposons de trois couvertures photographiques, l'une américaine, faite de vues prises en diagonale pendant la dernière guerre, et de deux autres effectuées par l'Institut Géographique National. Elles permettent aisément la restitution des habitats anciens, grâce au relief visible des tertres et des arbres remarquables (pins colonnaires, pins kaoris, rangées de cocotiers), à une date où les éleveurs européens n'avaient pas encore entrepris d'effacer systématiquement au bulldozer les traces des habitats canaques, de façon à détruire les signes matériels fondant les revendications foncières des clans anciens possesseurs du sol. L'on note, il y a quarante ans, une tentative du même genre, en Nouvelle-Zélande, des éleveurs de moutons européens détruisant sur leurs terres les *pa*, anciennes forteresses maories, là où ils pensent que leur maintien risquerait de nourrir une revendication potentielle des Maoris sur leurs terres.

Ce siècle d'histoire coloniale brutale, extrêmement peu nuancé du côté européen, fait d'une multiplicité de comportements subtils, parfois désespérés, de protection du côté mélanésien, joue le rôle d'un prisme déformant appliqué sur la réalité canaque. On est toujours obligé de se demander si la tradition relevée, à partir de 1903, par Maurice Leenhardt, puis par ses élèves et les élèves de ces derniers, n'est pas née pour une grande part de cette histoire coloniale, et de l'adaptation constante qu'elle a provoquée, dans une société meurtrie par les violences, les massacres, et surtout le processus de

dépopulation dû à la progression inexorable de la blennorragie diffusée à partir du port de Nouméa et des garnisons militaires. La démonstration partielle de la construction d'une part des mythes autour de cet état de choses, à propos du clan Galahi forcé de faire mouvement vers les hautes vallées de Touho, est une des originalités authentiques de l'ouvrage d'Alban Bensa et de Jean-Gaude Rivierre, *Les Chemins de l'alliance*, SELAF, Paris, 1982.

Un des facteurs anciens évidents est justement le dynamisme et l'expansion du peuplement paici. Sa raison d'être est pour le moins peu claire. Il est peut-être tout simplement mieux connu ou plus évident que d'autres mouvements moins précisément attestés. La population canaque a toujours poussé des pseudopodes dans tous les sens et a laissé de ses mouvements des traces indélébiles, un peu partout aux îles Loyalty et sur la Grande Terre. Le mouvement *paici* apparaît comme le plus cohérent, le plus organisé et le plus massif, tendant, par des allées et venues constantes, à s'institutionnaliser. Encore faut-il nuancer le dessin. Au mouvement d'est en ouest se superposait, ou était-ce le contraire, un mouvement montant de Bourail et Poya — et qui n'était donc pas *paici* — ainsi que de Houailou, vers le nord. C'est ce mouvement que semblait combattre Goodu, dont on dit qu'il alla guerroyer jusque dans les plaines de Boulouparis, et c'est à cause de ce mouvement que le chef Mapimwê, ancien camarade de jeux de Goodu dans son adolescence, fut tué en 1878 à Muéo, aux côtés du colon Houaille, ex-gendarme installé commerçant et colon. On raconte que Mapimwê adolescent avait blessé à la main d'un coup de sagaie Goodu, au cours d'un combat simulé, pour l'empêcher d'être trop empressé auprès des filles. Goodu qui ne s'attendait pas à être blessé, passera sa vie d'adulte à tenter de se venger de Mapimwê. En 1878, on dira, à Koné et Poya, que c'était là encore une fois la guerre entre Mapimwê et Goodu.

Un autre facteur est qu'à Bourail, au pied du flanc sud du mont Caumyê, certains sourient en entendant le mythe *paici* de l'origine des hommes. Pour eux, tous ces gens-là viennent de Bourail, et même de bien plus au sud-est, de la vallée de Kouaoua, et leur mythe d'origine ne serait là que pour cacher leur origine réelle, ce dont ils ne disconvindraient pas lorsqu'on leur rend visite et qu'ils honorent celui qui vient d'au delà de la montagne merveilleuse. Lorsqu'un réseau de fouilles archéologiques suffisant aura été constitué, couvrant à la fois l'intérieur et les côtes, nous disposerons d'éléments plus sûrs pour mieux interpréter une tradition orale dont nous allons voir qu'elle emprunte divers sens. L'intérêt de la zone *paici* est son originalité et sa cohérence.

Il est clair que parmi les mécanismes qui ont façonné pendant plusieurs siècles la société canaque du Centre-Nord — les indications archéologiquement vérifiées que nous détenons à l'heure actuelle quant à la profondeur temporelle de la tradition orale océanienne tournent autour d'un demi-millénaire — la dynamique si particulière du peuple *paici* a joué un rôle peut-être prépondérant.

L'onomastique canaque observe des changements de noms au passage d'une frontière linguistique, si tant est que la notion de frontières linguistiques s'appliquent chez des gens multilingues. Les mouvements vers l'extérieur de la société *paici* — vers d'autres espaces politiques et d'autres terres agricoles — paraissent en effet plus anciens que le seul transfert en direction de l'ouest, culminant autour de la personnalité

de *Goodu Nêdũ* et de *Pwêdi Pwacili Gorotuwê Pwapaa ma Gorouna* — une autre information voudrait que *Pwêdi Pwacili* fût un *Wakê Eawê* — ce dernier nous tenant tête jusqu'aux années 80 et à sa déportation à Obock (Djibouti) où il mourut au bout d'un an d'exil.

En effet, les lignées *Naacuwê* des vallées de Ponérihouen et de Poindimié, lignées qui, *stricto sensu*, jouent localement aujourd'hui un rôle un peu secondaire sur place, du fait de leur petit nombre, se prolongent vers le nord, en suivant un itinéraire de migration qui prend pour un de ses axes la ligne de partage des eaux entre les versants est et ouest de l'île, le lieu favori de dispersion étant à *Pwai*, dans le fond de la vallée de Pouembout. Se réclament de cette origine des clans de première importance à *Pwebei*, vallée de la *Tiwaka* ; à *Tiwae*, au fond de *Touho*, à *Pwei* (*Poyes*), au nord de la commune de *Touho* ; dans la vallée de *Wanash* et sur la côte à *Tekenpaek*, avant de progresser plus loin dans la basse *Tipije*, à *Weava* et à *Wankut* (*Wankut* = *Ouencout*). S'en réclament aussi les *Wabealo* de *Koné*, ceux-là justement qui ont été chassés par *Goodu*. Ce qui porte à réfléchir et à se demander s'il existe un fil conducteur qui puisse être au moins grossièrement chronologique.

Soixante ans de fréquentation de toutes les lignées de la Grande Terre et des îles nous portent à donner foi aux affirmations constamment répétées par certains Mélanésien quant à la parenté de leur famille avec telle autre, et cela d'autant plus si la chose est confirmée des deux côtés. Les *Naacuwê* venus de Ponérihouen ont pris le nom de *Pwebei* à ce lieu-dit, devenu village du même nom (en francisation *Pombayes*), puis celui de *Pwei* (en francisation *Poyes*) dans la vallée de la *Thiem*, au lieu-dit recevant le même nom du fait de celui du tertre de fondation établi là, secondaire dans la série des tertres de la lignée. Les *Naacuwê* sont par ailleurs descendus sous le nom de *Cidopwaan* (*Cidopwaan ma Juat*, mais aussi *Wabealo*) à *Koné* et *Pouembout* (les *Cahonggo ma Pwabup*), ainsi que dans la vallée de *Pamalé*, et ce jusqu'à *Wanash* (les *Cenapecikan*). Ils ont à chaque fois changé de langue, ce qui impliquait des mariages sur place, chez les lignées localement plus autochtones qu'eux, passant ainsi du *paici* au *cêmuhi*, à l'*ækè*, au *pamale* et au *nêmi*.

Ce comportement, qui relève d'une stratégie systématique, est en opposition avec la technique de ceux qui participaient à la dernière vague de migration, sur *Poya* et *Koné*, qui importaient leur langue, mettaient de côté les clans maîtres de la terre ou les chassaient plus loin. Les uns jouaient entièrement le jeu mélanésien classique de l'étranger que l'on choisit pour chef, à la condition qu'il « respecte » les lignées établies avant lui. On lui « remet le pays », et en fait nullement le contrôle foncier, à la condition expresse qu'il se mette entre les mains de ceux qui l'ont ainsi reçu.

Les autres agissaient avec quelque souplesse. En dehors du cas précis de *Goodu*, nul ne se plaint de massacres. Mais ils se moquaient de la structure en place, laquelle disparaissait purement et simplement là où ils s'établissaient, en général du fait du départ en exil des genseurs plus anciens. Les Français ont joué des séquelles de cette évolution, et ont à un moment proposé de servir de bras armé à certaines vengeances (celle des *Wabealo* et des *Cidopwaan* contre les *Nêdũ* et les *Gorouna* à *Koné* ; celle de la chefferie catholique de *Touho* contre le chef *Aman* de *Pwei*, au nord de la circonscription).

Deux époques se présentent ainsi, avec chacune un comportement social comportant des nuances importantes. Et des différences structurelles. Au début du XIX^e

siècle, avant la prise de possession, c'est le corps social *paici* tout entier, cohérent, qui avance vers l'ouest, les membres des deux moitiés matrimoniales *Dwi* et *Bay* réunis. La situation précédente est celle de l'extension d'un réseau s'insérant dans la structure existante et la transformant de ce fait. Les Naacuwè-Cidopwaan se disent en effet équivalents, vers le sud, aux Asawa et aux Bwewa Mii de Houaïlou. Ces derniers, ainsi que les Cidopwaan plus au nord, considèrent qu'il y a identité entre eux et les Xetriwaan des îles, lesquels ont donné naissance à la chefferie Naisseline à Marc et aux chefferies alliées de Touaourou et de l'île des Pins. A ces identités correspondent des comportements observables, qui viennent les confirmer. Cette insistance, de la part de ceux à qui Maurice Leenhardt avait demandé de réfléchir à la structure de leur société, à décrire une situation que seul le terme de «réseau» permet d'approcher avec une approximation satisfaisante, s'oppose à la notion traditionnelle chez les Européens, y compris certains spécialistes, et même chez M. Leenhardt parfois, celle de l'isolement relatif des Canaques dans chacune de ces multiples sociétés locales entourées de pseudo ennemis potentiels. Telle est la thèse de Mme Elyane Métais, quoique sans aucune expérience réelle du terrain, et de M. Bernard Brou, Président de la Société des Etudes Historiques locale, dépourvu de formation, aussi bien en ethnologie qu'en archéologie et mythomane avéré. Seule la christianisation, ou la paix blanche, aurait permis l'établissement de relations à distances considérables, et seule l'acquisition du français permettrait la communication entre les groupes. Le bi ou le tri-, sinon le quadri-linguisme général peut faire justice de cette dernière affirmation.

Les Mélanésiens pouvaient communiquer sans difficulté dans toutes les langues voisines de la leur et ils s'adaptaient facilement à d'autres après un séjour à cet effet. Le chef Kowy Bouillant de Poyes parlait huit langues vernaculaires en plus du français. La distance de communication ainsi déterminée tournait autour de deux cents kilomètres, ce qui était plus que ce dont disposaient les communautés rurales illettrées en Europe à la même époque. On pouvait aller plus loin en suivant «les chemins de la coutume», formule très approximative signifiant qu'en chaque lieu pouvait se trouver une lignée avec laquelle on était en relation d'identification, ou de parenté, directe ou par assimilation, ou les deux à la fois, et qui en même temps fournirait son hospitalité, en toute sécurité, et permettrait d'établir la relation avec la chefferie dont elle dépendait. On sait depuis Bronislaw Malinowski et sa description du réseau de la *kula* aux îles Trobriand, que disposer, dans chaque île des alentours, d'un partenaire pour l'échange, fait partie d'un héritage mélanésien normal. Le cycle vert et blanc, objets à lame ou perle de serpentine polie contre coquillages montés pour la parure et pseudo «monnaies» de perles de coquillages, *adi*, peut être suivi de proche en proche, de la Grande Terre aux îles Loyalty et inversement, entre lignées qui pratiquent l'échange tranquille (de monnaies seulement) parce qu'elles s'identifient l'une à l'autre, aussi bien que les échanges publics ostentatoires (de hache-ostensoirs et de monnaies) à l'occasion des mariages de fils ou de filles premiers-nés.

Cela précisé, il nous manque, au moins partiellement, le moyen de reconstituer un mouvement à la fois parallèle et inverse, dont nous parlent à la fois les traditions recueillies aux îles, et en particulier à Fayawe d'Ouvéa, celle fort précise de l'arrivée des Qenegei, et dans la région de Voh et Koné, où l'on confirme le point de départ des Qenegei, fabricants de monnaies de perles de coquillages au lieu-dit Fwajaè, au sud de la pointe de Pidjèn, et son itinéraire allant de Voh à la côte est par la vallée de la Ti-

waka — les Naacuwè ont descendu la Tipije — puis en longeant la côte en pirogue double jusqu'à Canala, avant de partir de là, en suivant une divinité locale déjà établie à Ouvéa (le *Kong Hulup*), pour s'établir à Fayawe à l'intérieur du lagon, ainsi que par ailleurs à Lifou, où Qenegei est aussi un des serviteurs principaux (*angatresi*) de la chefferie Ukeinesö du pays de Wetr.

Les principales lignées originaires de la Grande Terre à Ouvéa et liées aux Qenegei sont les Nyigotr de Qadrila (qui seraient des Asawa s'identifiant aux Galahi-Gara Atê) ; les Ihili de Qange (issus des Wêghè de Gwêrū à Houaïlou, cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*, note 1, p. 429) ; les Walèp (issus de Pwey à Touho) ; les Mau et Trongajo de Wasaüjeü (qui sont des Wakë de la basse Tiwaka).

Ces immigrants de la Grande Terre vers les îles deviendront les «enfants du soleil», qualification poétique relevée par Maurice Leenhardt, à laquelle on fera par la suite allusion dans les mythes, et cela d'autant plus que l'île dite «du Soleil», *Seûnō Oudet*, existe effectivement au nord d'Ouvéa

Il y a là, de Voh à Canala, puis à Ouvéa, une série de traditions qui se complètent et se confirment ouvertement l'une l'autre, et qui placent un des principaux centres du dynamisme du nord de la Grande Terre dans la basse vallée de la Tiwaka, où les restes d'établissements humains sont nombreux, et où, à date historique, il n'est pas évident que les communautés rencontrées par les Français aient correspondu, par le nombre et la force, à l'importance de ce passé. Il y a bien des lignées Wakë (ou Waka), dispersées dans toute la région, aussi bien à Poindimié qu'à Touho, ou à Necaot et Bopope dans le fond de Koné, mais elles ont, pour le moment, peu révélé ce qui s'est passé là, où l'on ne signale aucun fait d'armes de nos troupes expliquant, de notre part, sur place, la disparition d'une population qui avait dû être nombreuse au témoignage de l'interprétation des photographies aériennes, laquelle met en évidence une des toutes principales accumulations d'habitats agricoles anciens dans la basse vallée de la Tiwaka, grâce à la vision des anciens billons surélevés conservés. Le *Manuel du colon en Nouvelle-Calédonie* recommande, à la même époque, d'établir là les caféiers sur les anciens billons d'ignames, ce qui est reconnaître à la fois l'importance des travaux de drainage des Mélanésiens dans des vallées où la nappe phréatique est à un mètre du sol alluvionnaire normal, alors que ces travaux sont niés aujourd'hui par les descendants de ces mêmes colons, et l'importance de la spoliation de ces mêmes périmètres organisés pour une agriculture de tubercules.

On peut supposer que le massacre des chefs, convoqués par les militaires et groupés dans une tente à Wagap, au début de février 1862, parce qu'on leur imputait le soi-disant siège de la mission catholique — seul Pwêdi Pwacili aurait réussi à s'échapper — ait pu porter les leurs à remonter la vallée pour se cacher des blancs. Mais le haut de la Tipije venait d'être mis à feu et à sang par nos troupes et ne pouvait apparaître comme un lieu de refuge, et la partie moyenne de la vallée était ou bien tenue fortement par les adversaires traditionnels des Wakë, à savoir les clans d'origine Naacuwè, ou trop minéralisée et infertile pour favoriser quelque installation que ce fût.

A force de chercher, on trouve les descendants de tous les participants à toutes les insurrections entreprises contre nous, ainsi que toutes les lignées dont les membres ont pris la montagne et sont partis au loin — par exemple de Pabwa (Paimboas) à Pouébo en 1868 — par crainte des exactions de nos soldats. On pourrait penser à l'effet,

comme à Espiritu Santo au Vanuatu, d'une épidémie de variole introduite à dessein — en déposant sur la plage des paquets de vêtements de varioleux — avant la prise de possession, comme en d'autres points du Pacifique Sud et même en Colombie Britannique. Mais les bordures de la basse Tiwaka, à savoir la région de Poindimié et celle de Touho, sont restées le lieu de concentrations humaines importantes et n'ont pas été dépeuplées aussi vigoureusement. Elles n'auraient pu résister à une contagion.

On pourrait incriminer la politique des missionnaires maristes à vouloir s'entourer physiquement d'une communauté de chrétiens aussi importante que possible, et la tendance parallèle des Mélanésiens à s'agglomérer dans le voisinage immédiat de l'Eglise, comme à Touho-Mission, parce que les soldats ne tiraient pas à vue si près de la maison de Dieu. Mais l'analyse de ce qui constitue les communautés de Touho-Mission, de Wagap et de Tié, si elle témoigne de réfugiés venus de partout et des couches successives de ces derniers, dues à toutes les répressions coloniales, ne correspond nullement à la trace du repli privilégié des anciens habitants de la basse Tiwaka (*cf.* Guiart, J., «Données ethnologiques comparées, région de Touho, Nouvelle-Calédonie», JSO, T. 50 n° 78, Paris, 1984, p. 81-102). Il y a donc là une sorte, non de mystère, mais de trace de départs anciens non entièrement compensés par des arrivées ultérieures, comme dans le cas de Téné à Bourail et de Karovê à Houaïlou, anciens habitats qui n'avaient pas encore été réoccupés par d'autres à l'arrivée des français, ce dont ces derniers ont profité.

Le jeu de la guerre en Mélanésie, et en Nouvelle-Calédonie en particulier, consiste non à massacrer une population ennemie, ce dont on accuse constamment les Canaques, mais à la chasser de son habitat, à incendier ses maisons et à brûler le poteau central de la grande case à défaut de pouvoir s'emparer du panier sacré du clan. Les intéressés pourront éventuellement revenir chez eux après avoir négocié ce retour. Personne ne s'installera exactement à leur place de peur d'encourir la vengeance de leurs morts. De sorte que les habitats abandonnés, à défaut d'être réoccupés par une branche de la lignée partie au loin, peuvent rester longtemps déserts. Si d'autres s'installent, ce sera en reconstituant à proximité tertres et allées, de façon à acquérir une légitimité sans gêner les morts et les dieux des premiers habitants. Au surplus, la densité de la population canaque au début du dix-neuvième siècle n'était pas telle que tous les habitats puissent être occupés en même temps et à tout moment.

Un dernier facteur qu'il faudra considérer, sur la longue durée, est celui des mouvements eustatiques de la Nouvelle-Calédonie, pas entièrement stable sur son socle, et dont la dynamique très fractionnée peut aboutir à ennoyer ou à surhausser telle portion de vallée selon le moment. La basse Tiwaka, comme la basse Néra à Bourail, nécessitait des travaux de drainage importants, en exhaussant les billons d'ignames jusqu'à deux mètres et plus, de façon à éviter que ces tubercules, redoutant l'humidité, ne pourrissent en rencontrant la présence de cette nappe phréatique à un mètre à peine du sol. Cette technique avait une conséquence mécanique évidente, celle d'augmenter considérablement la superficie utile, les flancs des billons étant dévolus aux plantes acceptant l'humidité : bananiers, cannes à sucre, taros.

Les Européens ont affecté les mêmes périmètres aux pâturages, après avoir, dans un premier temps, planté des caféiers sur les anciens billons d'ignames. Mais ils ne se sont jamais donné la même peine que les agriculteurs canaques.

Quoi qu'il en soit, l'installation évidemment ancienne de Qenegei au bord du lagon d'Ouvéa s'est vue complétée, selon la tradition de l'île, par la migration d'un certain nombre de familles originaires de la basse Tiwaka, dont le plus gros groupe des anciens habitants se retrouve justement là, au pays de Iaai. Pourquoi sont-ils partis de la Grande Terre ? L'installation des Naacuwè dans la vallée moyenne de la Tiwaka, et leurs guerres constantes contre les habitants de la basse vallée, au point que ces derniers construisirent un mur barrant la vallée, un des très rares travaux de fortification existant dans l'île, pour leur servir d'appui au combat — on s'abritait derrière le mur après avoir lancé une volée de pierres de fronde — pourrait être l'explication. A un moment, les Wakë sont partis partiellement à Ouvéa, et les Naacuwè ont poursuivi leur occupation des hautes vallées en direction du mont Katalupay.

Seule l'archéologie pourra nous fixer des fourchettes de temps approximatives, en particulier en se fondant sur les tessons de poteries, le recours au C 14 étant difficile à cause de la proximité relative dans la durée. Il faudra bien mettre un peu d'ordre chronologique dans toutes les allées et venues qui ont constitué, sur cinq millénaires, le tissu social d'une Nouvelle-Calédonie canaque qui continue d'ailleurs d'être caractérisée par des allées et venues incessantes.

Le problème théorique posé par la société mélanésienne a toujours été d'expliquer pourquoi les gens s'installaient quelque part, pourquoi ils en partaient et quel était le facteur qui les faisait s'établir dans un endroit précis, ou le quitter.

Le recours à une informatique lourde, à un moment où il n'y avait rien d'autre de disponible — des heures non utilisées des ordinateurs de l'Euratom, mises à la disposition de l'équipe Gardin du CNRS (cf. Guiart, J., *et alia*, *Système des titres aux Nouvelles-Hébrides Centrales, cFEfate aux îles Shepherd*, Institut d'Ethnologie, Paris 1973) — a permis de mettre en évidence, conjointement avec une campagne archéologique confiée à José Garanger et remarquablement menée (cf. Garanger, J., *Archéologie des Nouvelles-Hébrides*. Publications de la Société des Océanistes n° 30, Paris, 1972) — tous les sites indiqués par la tradition ont pu être fouillés — que le centre sud du Vanuatu, les îles situées entre Efate et Epi, avait connu des migrations effectives, et pas seulement mythiques, d'autant que les ancêtres de ces migrations se retrouvaient exactement dans les tombes indiquées par la tradition orale, même si les dépôts d'une éruption volcanique, elle aussi datable, devaient être traversés au préalable par la fouille.

On aurait imaginé que la mémoire des lieux d'inhumation se serait perdue après l'éruption, du type de celle de la montagne Pelée, qui détruisit l'île ancienne de Kuwae pour n'en laisser que des morceaux : Tongoa, Tongariki, Buninga, Ewose. Or il n'en était rien. La mémoire collective restait précise, au mètre près, tout au long d'une période de quatre à six siècles. Il était ainsi démontré, pour la première fois, que les itinéraires de migration, impliquant des droits fonciers potentiels, parfaitement bien reconnus dans la pratique, à chaque étape, par les descendants concernés, correspondaient à une réalité archéologique démontrable, et n'étaient par conséquent pas l'illustration a posteriori de thèmes structurels. Il était aussi mis en évidence, et cela aussi pour la première fois, par les moyens de l'informatique, que l'ensemble des données traditionnelles, portant autant sur les origines que sur les institutions gouvernant le

contrôle social et les modalités de la tenure foncière, constituaient un système logiquement cohérent, où aucune faille n'a pu être décelée, et cela pour une population de près de vingt mille personnes actuellement vivantes, et vingt-quatre générations. En comptant vingt-cinq ans en moyenne par génération, cela fait aussi six siècles (la correction à quatre siècles, proposée par un chercheurs anglo-saxon, ne m'a toujours pas convaincu, les archéologues passent une partie de leur temps à s'entre-détruire en ce qui concerne les dates proposées, pour des raisons de plus en plus techniques, je préfère attendre pour voir quelle version tiendra.

Cela signifiait que chaque personne interrogée — l'inventaire avait été réalisé, par réunions collectives prolongées, dans chacun des villages de chacune des îles, indépendamment des informations que des centaines de personnes avaient pu fournir en conversations individuelles — connaissait assez du système social auquel elle était intégrée :

— pour accorder son mode de vie avec les comportements des habitants des autres îles et des autres villages de la région ;

— pour ne rien dire qui soit en contradiction avec ce qui avait été affirmé ailleurs, et dont il ne lui était pas donné connaissance par l'enquêteur.

Malgré un siècle de christianisation cohérente, elle aussi, du fait d'une église presbytérienne écossaise peu tolérante envers ce qui pouvait apparaître relever du paganisme, il fallait un système d'une solidité exceptionnelle pour résister et continuer à fonctionner, en dépit des abus du pouvoir administratif et du traumatisme là encore provoqué par la dépopulation intense. Les missionnaires ont imposé, autour d'Efate, la transmission patrilinéaire des titres principaux, tous les titres secondaires, dont le missionnaire ne jugeait pas devoir s'occuper, restant ainsi de transmission matrilinéaire.

L'aire proprement *paici* qui nous intéresse ici, se trouve être une zone en grande majorité protestante, sauf les villages actuels de Nétéa à Poya, de Waté à Pouembout, Koniambo et Tiawe à Koné, Napwepaa et Goroshê à Ponérihouen, Poindimié au lieu-dit de ce nom, St Thomas (nom de la partie catholique du village de Pucala, le plus en amont de la vallée d'Amoa), St Michel et St Paul dans le bas de la vallée d'Amoa. La résistance militaire à nos troupes était allée de pair avec le refus d'un catholicisme lié en apparence à la conquête française. Les grandes missions maristes se trouvaient à Wagap d'abord, puis à Tié et Touho, entourées de villages catholiques côtiers.

Les lignées parties à la conquête de l'espace en passant par les hautes vallées se sont toutes faites protestantes, grâce aussi à Maurice Leenhardt qui avait compris la stratégie de contournement possible, et choisi ses pasteurs canaques en partie dans les lignées Naacuwé et leurs alliés, de même que l'on retrouvera majoritairement ces mêmes lignées dans tous les petits emplois créés par la puissance occupante — à moins que ce ne soit eux qui aient choisi Leenhardt comme mentor et aient réussi à manœuvrer habilement l'administration coloniale. M. Leenhardt les envoya par toute la montagne. Cette tactique avait l'immense avantage de ne pas être perçue aisément par la gendarmerie, chargée du service des «Affaires Indigènes», installée sur la côte, et qui ne savait rien des réalités canaques dans les vallées, ainsi que d'éviter certaines affa-

bulations et dénonciations émanant fréquemment du milieu colon.

Un jeune ethnographe de vingt ans arrivait là en 1948, porteur de lettres de recommandation manuscrites de Maurice Leenhardt, personnage hors du commun révéré de tous — il avait passé vingt-cinq ans de sa vie à lutter, sur le terrain, contre le travail forcé et les spoliations foncières. L’auteur de ces lignes fut confié par lui à ses élèves préférés, les hommes de la Grande Terre auxquels il avait appris à lire et à écrire dans la langue de Houailou, et qui étaient encore en activité, ou à la retraite, mais influents en diable : pasteur Apu Hmaè, pasteur Philippe Gorodé, pasteur Eleisha Nabay, pasteur Willy Vujo, pasteur Auguste Wabealo, pasteur Avena Kwerhò, l’ancien aumônier des tirailleurs protestants Acoma Nerhò et tant de notables véritablement authentiques, différents des chefs et petit-chefs artificiels mis en place et soutenus par l’administration coloniale, notables que Maurice Leenhardt avait systématiquement fait sortir de l’ombre en leur confiant les fonctions de diacre, *dikona*, dans chaque paroisse, de façon à équilibrer en fait les chefs officiels et les pasteurs si souvent originaires des îles Loyalty et ainsi pallier les tendances officiellement tolérées à l’abus de pouvoir.

Tous ces gens-là avaient vécu avec Maurice Leenhardt la tragédie de l’insurrection de 1917, les villages détruits par les insurgés ou les troupes de répression ; les villages qu’il avait fallu évacuer pour éviter d’être pris entre deux feux ; les femmes d’insurgés livrées par l’administration coloniale aux auxiliaires canaques de la répression, en grande partie venus de Nekwe dans la basse Houailou sous la conduite du chef Mèdawe Metu Neporo, épouses et filles dont il avait fallu négocier le retour auprès de leurs familles ; le drame du jugement à Nouméa, où l’on avait tenté de faire porter la responsabilité aux protestants, considérés comme trop indépendants, et en particulier au chef Nea de Wanash, père adoptif du regretté chef Néa Gale Cenapekikan ; et la dernière tragédie qui clôtura le dossier, le suicide de l’instigateur de la révolte, le chef Doui Bouarat de Hienghène, lorsque la veuve de Kafeat Cidopwaan, «chef de guerre» (?) des insurgés de la vallée de la Tipije, montra en plein tribunal la «monnaie noire», message de guerre, envoyée à son mari par le chef catholique de la basse Hienghène.

Le traumatisme de cette rébellion manquée, sans espoir, lancée au hasard, *vi bwiri* selon ses protagonistes eux-mêmes, par de petites communautés des hautes vallées de Koné, d’Amoa, de Tiwaka, de Tipije, de Hienghène et de la Fwaténawé, désespérées de disparaître démographiquement, chaque jour, sans enfants, sans pouvoir rien faire, avait laissé des villages à la fois divisés entre eux et de l’intérieur. Encore aujourd’hui, dans la région, ceux qui sont les descendants d’insurgés, devenus catholiques, et ceux qui sont issus de lignées restées neutres, protestantes, s’entêtent-ils à rejoindre des camps politiques opposés.

Ces pasteurs et ces diacres ont été les appuis de l’auteur, ceux qui lui ouvraient les portes, convoquaient les réunions, décidaient de la prochaine étape, organisaient la colonne de cavaliers d’un village à l’autre, manifestant ainsi la volonté de protéger l’ethnographe contre un de ces mauvais coups dont la Nouvelle-Calédonie a le secret — ce pays est coutumier, à chaque génération, de meurtres volontairement non élucidés, et cela de plus en plus — mais aussi témoignant de ce que l’intérêt porté ainsi officiellement à leur tradition était compris par eux comme une *étape dans un processus de libération*, et dont il convenait de profiter pour montrer aux colons que le pays

n'était plus à eux seuls.

L'enquête arrivait à point nommé. La suppression du travail forcé avait été précédée par ce que l'administration coloniale, dans son langage imagé, appelait donner «la libre pratique aux indigènes». En application du Code de l'Indigénat, les Canaques avaient été cantonnés trois quarts de siècle à l'intérieur de leurs districts, d'où ils ne pouvaient sortir que pour aller travailler pour un employeur européen, à moins d'une permission obtenue du chef des Affaires Indigènes à Nouméa, qui répondait, sur proposition du gendarme syndic des Affaires Indigènes, quand il avait le temps, ou si le gendarme avait fait un rapport favorable sur le soutien de l'intéressé à «l'œuvre de colonisation» qui était à la fois l'idéologie et la pratique officielles.

L'autorisation de se déplacer enfin librement donnée par le gouvernement du général de Gaulle à la Libération, eut des conséquences étonnantes. Empêchés de maintenir les liens traditionnels fondés sur la réciprocité des dons, mais aussi sur les déplacements dans l'espace, les Mélanésiens, hommes, femmes et enfants, partirent le long des routes manifester la réalité physique de ces liens et en témoigner, sur place, à leurs épouses et à leurs enfants. Pendant ce temps, les colons se plaignaient de manquer de main-d'œuvre — leurs anciens «engagés» indonésiens et vietnamiens les avaient quittés aussi pour aller s'établir petits commerçants et artisans à la ville — et envisageaient ouvertement de faire venir de France des pupilles de l'Assistance Publique, qui ne furent bien sûr pas envoyés, puis des Italiens qui vinrent effectivement en petit nombre, comprirent vite et s'établirent maçons, puis entrepreneurs.

Eleisha Nabay et Philippe Gorode en particulier, étaient demandés partout pour leur capacité à réciter les discours de pilou, *vivaa*, aux cérémonies de commémoration mortuaire, deux saisons d'ignames au moins après un décès. Eleisha Nabay remontait ainsi la route des Naacuwé, vallée après vallée de la côte est, parce que son *vivaa* comportait tous les ingrédients nécessaires, tous les noms à proclamer, de la vallée de Ponérihouen à celle de la Thiem à Touho. On remarquait ainsi un frémissement constant, chez un peuple qui venait d'entrevoir que l'esclavage et l'acculturation subie étaient révolus. Les gens acceptaient de parler, de dire ouvertement, ou plus tranquillement, à l'écart, des choses qu'ils hésiteraient aujourd'hui à confier à un blanc. Le travail se faisait dans un enthousiasme constant, au milieu de discours répétés, où les noms de Maurice Leenhardt et du général de Gaulle se mêlaient à ceux des dieux anciens. Où les problèmes de méthode étaient mis en discussion avec les informateurs, où il était aisé de comprendre que le meilleur résultat de l'enquête impliquait de laisser aux Mélanésiens le soin de décider de ses modalités. Où l'on obtenait facilement que ceux qui en avaient la possibilité apportent des feuilles écrites, ou même des cahiers entiers, de façon à disposer de documents authentiques en sus des notes prises au jour le jour.

Il y avait cependant dans tout ce mouvement quelques inconvénients. Le premier était l'inexpérience et la naïveté de l'enquêteur, qui mit une bonne dizaine de mois à les dominer suffisamment — ce qui est communément observé chez les chercheurs de toutes nationalités et de toutes formations au cours de leur premier «terrain». Le second était de se trouver prisonnier d'un petit nombre de personnes, de très bonne volonté, et si compétentes que l'on avait envie de s'en satisfaire. Un siècle d'expérience ethnographique sur les terrains les plus divers a montré qu'il y avait là danger. L'exploitation d'informateurs que l'on croit, ou qui se disent, privilégiés par la connais-

sance, et qui ne le sont que du fait de l'ignorance de l'enquêteur, est une tentation permanente.

Aller constamment aux mêmes endroits voir les mêmes gens est une erreur de méthode fondamentale, du moins si elle n'est pas équilibrée systématiquement par le recours à d'autres moyens d'information. Ces pasteurs et ces diacres étaient si liés entre eux qu'il fallut chercher à compenser ce facteur en leur échappant au moins une partie du temps, en travaillant dans le plus grand nombre possible de villages catholiques, où l'enquête était d'ailleurs bien moins aisée, parce que non préparée, et en insistant pour organiser systématiquement des réunions publiques où chaque lignée présente serait représentée. Ainsi les informations seraient données devant tous, ce qui épargnait à l'enquêteur de se trouver annexé par un seul camp pour servir son prestige et ses ambitions. Ce fut le cas de Reo Fortune à Dobu, où les informations recueillies par ce dernier l'ont été dans une seule famille d'un seul village (*cf. Sorcerers of Dobu*, Londres 1932) et ont été par conséquent catastrophiques.

Nous avons tiré la leçon d'un premier séjour à Ouvéa, où un vieil homme aussi prolix qu'habile avait tenté d'accaparer l'information, en ayant réponse à tout — il inventait au fur et à mesure ce qu'il ne savait pas — au grand divertissement de toute l'île dans un premier temps. Le recours à des réunions publiques systématiques avait permis d'y remédier et de recueillir un matériau qui s'est révélé parfaitement utilisable, même pour éclairer les événements quarante ans plus tard, matériau complété par le recueil d'un corpus de textes dans la langue vernaculaire, qu'il n'a pas été par la suite facile d'accroître, tant il comportait de textes essentiels.

Les accompagnateurs, dont le prestige et l'autorité traditionnelles ont été manifestement les plus utiles pour le chercheur, étaient à Koné le chef Moïse Wabéalo, à Poindimié le pasteur Eeisha Nebay, à Touho le chef Kowi Bouillant. A Koné, et à Poindimié, Baptiste Pwadae était toujours présent, délégué par Auguste Wabéalo, équilibré par la suite par les interventions de Firmin Dogo Gorouna, qui rivalisait avec lui dans la quête d'un prestige politique. A Ponérihouen, Waya Gorode, fils de Philippe Gorode et gendre d'Eleisha Nabay, avait été délégué pour accompagner les premiers pas du chercheur, en dépit de l'ambiguïté de position de sa lignée et du nom qu'elle aurait pris pour elle il y a plusieurs siècles, ce qu'on lui reprochait encore. Les véritables Gorode ma PwêRêiriwê étaient partis à Koné. Une branche des Aramoto de la moyenne vallée s'empara du nom et s'établit sur les terres côtières qui en relevaient. Personne ne semble s'y être opposé, mais le reproche est réitéré à chaque génération.

Mataio Doui Wetta compensait par son information très solide et les instructions qu'il pouvait faire passer en tant que Secrétaire général de l'Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français (AICLF), fondée par le pasteur Benignus. Pour les villages catholiques, l'appui constant de Rock Deo Pidjot, président de l'UICALO (Union des Indigènes Amis de la Liberté dans l'Ordre), fondée par le R.P. Luneau, ne s'est jamais démenti.

Le futur député canaque ne put obtenir de désarmer l'intransigeante méfiance de Pierre Atea PwaRi dans la basse Amoa, qui interdit un jour l'accès des villages de St Michel et St Paul. Il n'apparut pas alors opportun d'aller contre cette décision, qui constituait une forme de courage et une capacité de résistance qu'il y avait intérêt à encourager et à orienter vers d'autres formes d'action. La composition de ces deux villages était connue et ne comportait aucune originalité particulière par rapport à leurs

voisins protestants, d'origines tout aussi mélangées et tout aussi intéressantes, d'autant que les autres villages catholiques ne manifestèrent pas l'envie d'agir de même et que le colon éleveur du lieu, un de ces Devillers qui cherchaient constamment à bloquer toutes les vallées de la région, se chargea bientôt de manifester son hostilité, ce qui entraîna par contrecoup l'intérêt des Mélanésiens pour le travail entrepris.

C'était aussi encore l'époque pré-conciliaire, où les relents des guerres religieuses en Océanie, entre protestants et catholiques, au siècle dernier, n'étaient pas encore effacés par des déclarations œcuméniques. Tout ce qui touchait à Maurice Leenhardt provoquait une réaction d'hostilité en milieu catholique européen — très rarement chez les catholiques canaques qui avaient eu à connaître du rôle du vieux missionnaire comme défenseur des communautés mélanésiennes contre les abus, à une époque où les pères maristes, échaudés par les procès publics que leur avaient fait des gouverneurs anticléricaux, et par les dénonciations constantes portées contre eux par les colons, n'osaient plus se risquer à la défense des Canaques. Avec le RP Rouel à Hienghène, le RP. Tournaire à Poya, le R.P. Luneau à Canala était un des très rares à comprendre la nécessité d'échapper à cette pusillanimité et à devoir souvent s'opposer durement à ses collègues pour faire accepter des initiatives alors prophétiques.

Or si le RP. Tournaire à Nekliay, ami de quarante ans, a toujours soutenu notre démarche et apprécié le fruit de nos enquêtes, et si d'autres missionnaires maristes ont ouvert leurs portes au chercheur, la Mission de Tié s'inquiétait visiblement devant les formes parfois spectaculaires données spontanément par les participants à l'enquête et les déplacements de foules qu'elle entraînait, à la surprise d'ailleurs de l'ethnologue, qui s'y prêtait par principe, ayant compris la force de la renaissance culturelle en cours, en sachant qu'il faudrait revenir à des modalités plus quotidiennes, afin de compléter tranquillement, en prenant le temps qu'il faudrait, les informations reçues dans un tel contexte.

On accusait déjà l'ethnologue, qui se gardait à ce moment absolument de toute déclaration en public, d'organiser une révolte canaque. Une enquête de gendarmerie démontra au printemps 1949 l'inanité de l'accusation, mais elle resta consignée, et les dénonciations ultérieures devaient s'accumuler. Il fallut à un moment prendre la précaution de se faire délivrer des ordres de mission pour travailler sur la côte ouest, en profitant des fins d'après-midi et des soirées pour aller coucher sur la côte est et poursuivre là une enquête dans des conditions plus discrètes.

Il fallut aussi poursuivre le travail vers le nord, répondant à l'appel du chef Naté Kaum Wedoy de Welis à Temala, appel transmis par le géologue André Arnould, et partir, comme Maurice Leenhardt autrefois, accompagné d'une cavalerie canaque, vers des étendues montagneuses agréablement dépourvues de colons, ainsi qu'assumer aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), des enquêtes destinées à se donner des moyens de comparaison et de se faire oublier, travaillant là-bas avec une administration coloniale moins rigide, plus ouverte et libérale, acceptant que l'on agisse parallèlement et que l'on obtienne une masse d'informations qu'elle ne détenait pas, admettant même, sous l'autorité de ce grand commissaire-résident que fut Pierre Anthonioz, dont les successeurs devaient s'acharner à détruire l'œuvre, des solutions non orthodoxes aux problèmes politiques posés par la naissance des mouvements prophétiques qui annonçaient déjà les indépendances futures dans la région. Il fallut aussi prendre la précaution de

n'être pas physiquement en Nouvelle-Calédonie au moment des campagnes électorales, pour ne plus être accusé de les influencer.

L'enthousiasme et la bonne volonté des informateurs avaient ainsi un prix, que connaissait Maurice Leenhardt, qui avait souffert des mêmes accusations et en avait prévenu son élève. Déjà les Mélanésiens insistaient pour entourer les déplacements du vieux missionnaire d'une véritable troupe d'hommes à cheval, pour éviter que les colons ne lui tendissent une embuscade meurtrière. Ce prix se traduira, le 13 janvier 1985, par l'incendie de la maison appartenant en propre, à Nouméa, à Mme Jean Guiart, de son nom de jeune fille Joséphine Soot-Calimbre, *isola i Wahnyamala*, née à Kejèny, à Lifou, dans une des plus anciennes familles mélanésiennes du pays, et adoptée à Nouméa par les descendants d'une des toutes premières familles de colons du Territoire. Dans cette maison, de très nombreux Européens du pays avaient été reçus de la même façon que les futurs leaders politiques canaques. De nouveaux-venus, pieds-noirs et métropolitains affichant par opportunisme une forme de zèle anti-canaque, en avaient fait le symbole d'une volonté imaginaire d'élimination des colons par les Canaques, dont ils imputaient la responsabilité au chercheur. En Nouvelle-Calédonie, l'analyse objective est interdite, et l'on reproche même la simple constatation, depuis 1947, de l'évacuation progressive de l'intérieur par les agriculteurs européens en faillite ou trop âgés, et qui se reconvertissaient, principalement à la ville, dans le secteur tertiaire et la fonction publique, tout en prétendant garder, à des fins de spéculation foncière, les terres confisquées au prix du sang canaque. Alors que le bon sens était de rendre ces terres aux Mélanésiens, d'indemniser largement des propriétaires blancs pour la plupart absentéistes, et de freiner ainsi un mouvement potentiel de submersion de la ville par la population mélanésienne, en même temps que l'on rendait ses racines à cette population et lui évitait de se transformer, comme ailleurs, en «lumpen-proletariat» à la capitale. C'était là prolonger la vision de Maurice Lennhardt, rêvant jusqu'à ses derniers jours d'un équilibre retrouvé entre Canaques et Européens.

L'analyse est ici une entreprise plus simple qu'il n'y paraît, puisqu'elle consiste en premier lieu à classer l'information selon les critères qui s'imposent à partir du contenu même de cette information, c'est-à-dire dans les termes vernaculaires opérationnels au moment de l'enquête — on ne sait s'ils l'étaient il y a un siècle. La difficulté était dans la masse de cette information, qui dépassait aisément ce qu'on pouvait exploiter mécaniquement avec des fiches classiques. D'où les difficultés de mise en ordre et d'expression de la première version de la description de la société *païci*, dont les matériaux avaient été largement diffusés dans tous les villages de la région sous forme ronéotée, et le manuscrit revu personnellement par Mataïo Doui Wetta. Ce dernier avait confirmé l'apparence systématique que revêtait ce matériau et en particulier la distinction entre des réseaux d'identification, indépendants des moitiés matrimoniales, et dont l'existence était la conclusion première à laquelle était arrivé le chercheur. A la question: «Pourquoi ne m'as-tu pas expliqué tout cela ?», il devait répondre : "Mais pourquoi veux-tu que l'on te dise tout, à tout moment ? Il faut bien que tu aies la peine de chercher.»

Le problème actuel, pour traiter à nouveau ce même matériau par les moyens de la micro-informatique, est de voir comment le matériau s'organise, les choix étant

ceux auxquels procède la machine en fonction de demandes évidentes : appeler les mêmes noms, où qu'ils soient ; les lignées qui se réclament des mêmes tertres d'origine ou d'étape ; les lignées qui partagent les mêmes symboles, les mêmes dieux, et tenir compte de ce qui a été dit par des milliers de Mélanésiens, relevé sur le terrain sous une forme acceptée, sinon proposée par ces derniers, forme aussi peu ambiguë que possible, puisque par référence à des systèmes formalisés par la tradition elle-même : les « appartenances », *tōija*, (appartenance : terme utilisée par les ancêtres de l'Anthropologie Sociale britannique et qui est plus satisfaisant que celui de « totem », pris chez les Indiens Ojibwa et qui a si longtemps semé la confusion dans le dossier) ou les familles d'appartenances, les divinités reconnues, *due*, les noms de tertres et de lignées qui sont si souvent les mêmes, les noms des moitiés matrimoniales, les identifications affichées, les origines locales données lorsque cela n'était pas indiqué par le moyen du nom du tertre, et les mythes d'origine, sous la forme reçue dans le moment, deux lignes ou plusieurs pages d'une écriture serrée. Les appeler mythes fondateurs n'apporte rien à l'analyse, en ce sens que les textes vernaculaires ainsi qualifiés ne sont évidemment pas antérieurs à la fondation d'un groupe de descendance, mais relèvent de sa justification symbolique *a posteriori*. Par contre, les informations qu'ils véhiculent sont parfaitement précises et vérifiables et c'est ce qui nous importe ici.

Tout cela, qui est précis, et plus simple qu'on ne veut bien le reconnaître — la mémorisation de milliers de noms propres par l'ordinateur — ne nécessite nullement le recours trop facile à des vocables techniques nouveaux. Les termes vernaculaires ont seuls valeur signifiante et peuvent servir de fondement à une analyse théorique, leur traduction française n'étant qu'une approximation à l'usage des lecteurs non initiés aux transcriptions vernaculaires.

Différents auteurs mélanésiens nous ont fourni des cahiers comportant des textes de leur plume, ou dictés par d'autres, qui constituent un corpus non exhaustif de la région, textes qui ont eu leur importance dans le renouveau culturel de la fin des années quarante. Ces textes ont été mis à la disposition du groupe de linguistes travaillant sous la direction d'André Haudricourt, afin de permettre une franche collaboration technique. Il en est issu, curieusement, après une scission dont on ne voit pas bien les raisons, une entreprise de dénigrement de l'œuvre de Maurice Leenhardt et de l'auteur de ces lignes, alors que lethnologie de la Nouvelle Calédonie ne saurait être qu'une entreprise ouverte, où chacun apporte sa pierre, et à laquelle la moindre information recueillie, à quelque moment que ce soit, peut fournir une utile contribution, et parfois aussi empêcher que l'on ne se fourvoie.

Ces textes, de la plume de Waya Gorode, de son père Philippe, d'Eleisha Nebay, et accessoirement de quelques autres, ont été intégrés au fichier qui nous intéresse ici, sous la forme en partie résumée que l'espace disponible en volume permettait. Relus et traduits mot à mot avec Auguste Wabéalo, ils nous ont toujours été compréhensibles, du fait que la précaution avait été prise aussi de les faire traduire par les auteurs eux-mêmes en langue de Houailou, à un moment où la structure de la langue paici *était* en fait inconnue et sa transcription aléatoire.

Le travail de recueil linguistique, d'analyse et de description de la langue *paici*, confié par André Haudricourt et moi-même à Jean-Claude Rivierre, formé spécifiquement à l'étude des langues à tons, aboutit à ce qui était espéré, la description d'une

des rares langues à tons connue de la Mélanésie. Cela donna donc alors de nouvelles versions des mêmes textes, retravaillées et mises en forme par le linguiste dans une graphie difficile à manier pour qui n'a pas été formé à la pratique d'une transcription tonale. La graphie utilisée spontanément par les auteurs mélanésien n'a jamais posé de problèmes particulier pour les lecteurs canaques, qui rétablissent automatiquement tous les éléments absents d'après le contexte. Comme il s'agissait de traiter ici d'onomastique, c'est-à-dire de mots isolés, et non de phrases rédigées, et d'être lisible par des lecteurs non avertis des règles de la transcription d'une langue à tons, il n'a pas paru nécessaire de raffiner la graphie des noms, mais plutôt de se contenter de systématiser une écriture en partie phonétique, malgré tout plus satisfaisante que les francisations ayant localement cours, effectuées au départ par les fonctionnaires de la gendarmerie plus que par les missionnaires. On écrit bien le plus officiellement du monde le chinois, langue à tons, dans une translittération accessible au commun des mortels et qui vient d'être redéfinie par les autorités chinoises elles-mêmes.

Les problèmes ne concernent pas que les tons. Les sons de base ne sont pas toujours entendus de la même façon et la volonté de se distinguer crée bien des difficultés. Je reste en définitive attaché à la transcription élaborée par Maurice Leenhardt, qui a l'avantage d'être bien connue de tous, même si j'entends les sons peut-être mieux que ce dernier, qui avait une mauvaise oreille, ou que d'autres, ayant été élevé depuis l'enfance dans un milieu familial trilingue, français, anglais, allemand. J'ai fait l'expérience, au Vanuatu, dans un île où il ne se posait pas de problèmes de tons, d'entendre des sons que Jean-Claude Rivierre, présent, ne distinguait pas. Alors je m'en tiens à ce que j'ai entendu, ou cru entendre. À noter en particulier le son que Maurice Leenhardt avait clairement distingué en *ajië*, et que j'entends aussi en *paici*, le *r* à un seul battement et que l'on croit souvent entendre *n*, et que je transcris par *R* par incapacité du logiciel utilisé de mettre un accent circonflexe ou un tildé sur le *r*. Le fait que le linguiste écrive *â* ce que j'entends *ê*, n'est pas d'une importance considérable. Il est bien évident que les tons modulent les nasalisations, et que la transcription du linguiste est la meilleure dans le principe. Mais n'ayant pas la possibilité de faire corriger tous les noms, je les préfère finalement un peu plus lisibles. Ils ne sont là, en définitive, que pour servir de support à une réalité sociale, et c'est celle-là qui m'intéresse ici.

Les textes vernaculaires complets ont fait l'objet d'une transcription et d'une traduction, encore inédite, réalisée par Jean-Claude Rivierre, directeur de recherche au CNRS, dans le cadre des activités du LACITO. Il a bien voulu nous communiquer sous cette forme les documents que nous avions mis à l'origine dans ce qui devait être un fonds commun. Les textes recueillis personnellement par ce dernier et par Alban Bensa n'ont pu être intégrés à cette documentation et exploités ici, la collaboration multiforme mise en route par André Haudricourt s'étant finalement restreinte à ne fonctionner que dans un seul sens. J'ai toujours mis à la disposition les textes recueillis par moi. J'attends encore qu'on me permette l'accès aux textes recueillis par d'autres. Une partie de ces textes ont heureusement été publiés, en *cêmuhi*, intéressant des lignées se plaçant dans la mouvance des Naacuwè de Ponérihouen. Ils sont donc intégrés, à chaque fois que souhaitable, à cette étude, qui doit obligatoirement s'élargir aux périmètres voisins de ceux recouverts par la langue *paici*.

En effet, une des fautes de méthode de la première version de cette analyse était qu'elle n'avait pas pris en compte suffisamment la région *cèmuhi*, ni pas assez les aires *aeke*, *habwawe* et *ajië* sur lesquelles les Paici semblaient avoir mordu, et que la vallée de la Tipije, qui pourrait avoir joué un rôle crucial, n'avait pas été examinée d'assez près. Il faut bien dire qu'un siècle de destruction des villages, de massacre ou d'exil des populations, en ce qui concerne la vallée de Tipije et les Pamalé plus particulièrement, ne facilitait pas le recueil de la tradition dans ce qui était devenu un désert humain dévolu à une seule station de bétail, au bout du monde, appartenant au plus grand voleur de bêtes à cornes de Nouvelle-Calédonie, et où s'était établie, comme gardienne spontanée, une vieille dame appartenant à la lignée *Wërü ma Unemwê*, qui n'hésitait pas à exprimer une opinion personnelle défavorable aux Français. La «station» d'élevage dite de Pamalé était constituée par une concession domaniale de cinquante hectares obtenue au titre d'ancien combattant, entourée de centaines d'hectares de locations domaniales non fermés par des barrières, l'usage de fait remontant jusqu'à la plus haute ligne de crêtes et aboutissant à l'utilisation en stabulation libre de milliers d'hectares, où étaient transférées de nuit régulièrement les têtes de bétail volées à la station Balande alors établie à Pidjèn, et cela par le propre gérant de cette station, propriétaire de la concession de Pamalé.

Ces manques vont être comblés, du moins pour partie, dans la mesure où de nouvelles informations sont devenues disponibles — mais notre connaissance de la vallée de Hienghène reste encore trop partielle en ce qui concerne du moins la partie basse de la vallée. Aujourd'hui où, tout d'un coup, pour des raisons de politique politicienne ou de politique universitaire, extérieures à la recherche, chacun veut être le meilleur, ou même le seul ethnologue de la Nouvelle-Calédonie, mais où les Canaques tiennent de moins en moins à bénéficier de l'attention des mêmes ethnologues, il conviendrait de constituer un instrument de connaissance commun, auquel chacun puisse librement apporter sa part, et qui ne soit disponible, et consultable, que sous des conditions préservant l'intégrité culturelle des lignées intéressées. Leurs représentants n'acceptent plus aussi facilement que leur tradition familiale soit publiée sans contrôle, dans la mesure où la mise en évidence publique de l'existence de versions partiellement contradictoires implique une perte de face pour la lignée en question. D'autre part, de soi-disant spécialistes caldoches ont, à certains moments, utilisé des informations scientifiques publiées de bonne foi comme argument au détriment des intéressés, ce qui évidemment n'est pas acceptable, quoique bien difficile à éviter. Quand il s'agit d'une tentative pour déposséder quelqu'un de sa terre au bénéfice d'un autre, on conçoit qu'il manifeste du courroux, et se défie alors de l'ethnologue.

Dans la pratique, ce type de réaction est fréquent dans la jeune génération aux îles Loyalty, et en particulier à Lifou, devenue extrêmement méfiante, alors qu'en Nouvelle-Calédonie la dimension symbolique, et quasi religieuse, mais aussi politique et économique, de la revendication foncière, favorise encore l'obtention d'informations aptes à la justifier.

Ce travail en est une forme déjà perfectionnée par rapport à sa première expression. Il reste une proposition. Les Mélanésiens en feront ce qu'ils voudront

Une histoire doit être racontée à la première personne, car elle éclaire ce qui va

suivre. Maurice Leenhardt, alors directeur de l'Institut Français d'Océanie (IFO, devenu Centre ORSTOM par jacobinisme scientifique), et mon patron, m'avait confié pour mission de remonter la rivière Tchamba et d'aller y observer les anciens habitats.

Conduisant pour la première fois de ma vie une jeep des surplus de l'armée américaine, j'ai traversé un cyclone, allant d'étapes en étapes organisées par le vieux missionnaire, qui avait peur de me voir conduire trop en une seule journée, sur une route inconnue, pas du tout en bon état, et tortueuse à souhait ; passant ainsi des mains du gendarme de Moindou, qui avait reçu une lettre personnelle du maître, à celles d'Alfred Kwenawi à Pote, le rédacteur du «Chant de l'eau» [cf. Leenhardt, M., *Documents néo-calédoniens*. Institut d'Ethnologie, Paris, 1932], chef traditionnel écarté par l'administration en faveur de Vincent Bouquet — nommé grand chef de Pothé sur la recommandation du chef de poste de gendarmerie de Bourail pour sa très bonne connaissance du français : il avait été catéchiste et enseignant primaire (moniteur), à la mission catholique de Nekliay, à Poya, et chassé de là par le R.P. Gagnaire pour s'être trop intéressé aux «filles de Marie» — accompagné à l'époque par son compère Albert Rhumwê, tou' deux diacres de la paroisse de Poté, dont le pasteur était Willy Vujo, fils du chef Baptiste Vujo, chassé de l'îlot Koniène par l'administration coloniale en 1920 ; puis, après un pèlerinage à la Mission protestante de Do Neva, construite de ses mains par Maurice Leenhardt, où officiait alors Raymond Charlemagne, ancien enfant de chœur à l'église de Montrouge du R P. Guillaume, Père Procureur à ce moment-là de la Mission mariste, et une visite à l'écrivain Georges Baudoux et à son fils, prénommé aussi Georges, géomètre compétent et courtois apprécié de ses anciens ouvriers canaques, j'ai pénétré à Ponérihouen sous la houlette du Dr Nansot, médecin militaire dit «de colonisation» — qui protestait contre la fâcheuse habitude des colons d'exiger qu'il soit toujours présent à son cabinet et n'aille pas perdre son temps à soigner les Canaques dans leurs tribus, alors qu'il était tenu à une visite une fois par mois dans chaque village mélanésien — et de Mataio Doui Wetta, un de ses deux infirmiers, l'autre étant Raymond, le fils du pasteur Eleisha Nabay.

On n'imaginerait pas aujourd'hui le calme d'alors apparent de cette vallée de Ponérihouen, à première vue paradisiaque, où pourtant la première information reçue fut que les colons avaient fait une démarche officielle pour s'opposer à l'affectation d'un logement de fonction, un «logement de blanc», disaient-ils, au bénéfice de l'infirmier canaque. Ce logement de deux pièces, sous un toit à pente unique, comportait une fenêtre et une porte, rien de luxueux et était pourtant, du point de vue des règles d'hygiène, tout juste acceptable. Son attribution sera pourtant décrite comme représentant potentiellement le début de la fin de la suprématie européenne à Ponérihouen.

Le dit infirmier était, et restera jusqu'à sa mort, d'une façon ou d'une autre, un des principaux hommes politiques du pays. Les colons l'apprendront par la suite, même pas à leurs dépens, puisqu'il se révélera incapable d'envisager de faire le moindre mal aux blancs locaux, dont certains étaient des parents proches de sa femme. On pouvait imaginer, à voir ces Européens se laisser aller parfois à offrir une tasse de café à un voisin canaque, qu'il y avait peut-être là un espoir de changement. L'existence plus récente d'une milice armée blanche locale, dirigée par un exploitant forestier chassé depuis de leur forêt par les Mélanésiens, et la façon dont la communauté européenne

s'est vidée de l'intérieur au profit de Nouméa, ne pouvaient alors être imaginées. Pourtant la vente de ses terres, il y a dix ans, par le colon qui avait les meilleures relations personnelles avec les Mélanésien, M. Henri Longfosse, et son départ en Australie, parce que, me dit-il, il ne pouvait supporter l'attitude des siens vis-à-vis des Canaques et ne se sentait pas la force de résister à des pressions se faisant de plus en plus fortes et menaçantes, aurait dû me mettre en garde.

Nanti d'une lettre de Mataio Doui Wetta au délégué de l'AICLF à Tchamba, en complément de la lettre reçue de Maurice Leenhardt à mon sujet, je pris la route de la vallée, passant devant la maison d'Emmanuel Dubois — colon ultra conservateur, reconnu lépreux et mis en quarantaine chez lui, ce qui était une grande faveur, et donc soigné par Doui Matayo qui allait lui faire ses piqûres d'huile de chaulmoogra — avant de prendre le premier col, et de remonter une route parfois inexistante, le premier à être monté jusqu'au village depuis le pasteur Benignus en pleine guerre.

Aidé de Waya Gorode, qui avait poussé la jeep dans les plus mauvais endroits, je trouvai là le délégué local de l'AICLF, un de ces *kamo ka mii*, hommes à la peau cuivrée et au cheveux roux que mentionne la tradition orale. Il prit très au sérieux la lettre reçue, pendant que je m'installais à l'*eika*, dans la chambre dévolue au missionnaire de passage, chez le pasteur Waufo, originaire de Jozip, dans le pays de Lôsi à Lifou. Je fus alors confronté, en ce 23 avril 1848, à ma première réunion canaque. On m'interrogea, très sérieusement, sur ce que je venais faire dans le fond de la vallée - Maurice Leenhardt n'y était jamais allé lui-même — puis on me posa la question de confiance : « Est-ce que je savais monter à cheval ? » Je répondis que je ne savais pas, mais que je pouvais aisément apprendre. Maurice Leenhardt m'avait rassuré à l'avance sur le tempérament placide des chevaux canaques. On décida de me mettre à l'épreuve. Le croquis topographique que m'avait dessiné Baudoux le géomètre me facilita les explications, puisque de la sorte j'étais censé savoir où je voulais aller.

Le lendemain, je dus me hisser sur un cheval, et l'on prit tranquillement le chemin de la mi-vallée, où l'on allait pique-niquer dans ce qui était encore la Réserve, de façon à ne pas avoir d'ennuis avec M. Emmanuel Dubois. Ce dernier ajoutait à sa propriété personnelle de Néouty, très beau cirque de collines près de la côte, non seulement le gardiennage des 4.000 hectares d'un séquestre japonais, ancienne propriété d'élevage Noblot, puis Soulard, Longfosse et enfin du Japonais Sato, en aval de la Réserve, mais la location de 3.000 hectares en amont, enserrant la Réserve de cette façon, en même temps qu'il avait pris à sa solde le chef administratif, aîné de la lignée des Goro ëü, comme gérant du magasin lui appartenant, établi le long de la route, sur de bonnes terres en aval immédiat de la limite orientale de la Réserve, là où le colon lui laissait la faculté de faire ses cultures. Le chef n'avait pas adhéré à l'AICLF, association considérée par le colon comme une entreprise dangereusement révolutionnaire, et était de ce fait en coquetterie avec tout le reste de la tribu de Tchamba, reste qui était en réalité une majorité, relevant de l'autorité évidente, maintenue pleine et entière, du diacre Isaia PwaRi.

C'était ce dernier qui avait décidé du pique-nique. On m'emmena doucement, au pas d'un cheval encore plus tranquille qu'on ne me l'avait annoncé, à Nacagodü, chez les Gorowirijaa. Le premier mythe recueilli là, sur place, avait trait à un rocher dressé au flanc de la montagne, par ailleurs homme sous le nom d'Atôto, qui prévenait par ses cris les habitants de la vallée lorsqu'il y avait une guerre venant de l'aval, et à une femme, dont la forme matérielle était un trou de marmite rocheuse au fond de la rivière, appelée MaRadü, « fendue », qui se disputait avec l'homme là-haut, la femme lui disant : « Toi, tu resteras au sec, comme la demeure des lézards, et moi, je serai la demeure des poissons ! »

La vallée était traversée sur la rive gauche par une grande barre rocheuse, comportant à un endroit un creux avec une protubérance dont l'alentour semblait avoir été frotté d'ocre récemment, des fragments de ce pigment minéral se retrouvant au pied de la roche, et aussi une

série de cupules parallèles et deux cavités longues, peu profondes, irrégulières, dont on m'annonça qu'il s'agissait des empreintes des pas du héros éponyme Bumè — William Diapea (plus connu sous le nom de *Cannibal Jack*), mort à Mare, à l'âge de 80 ans, vers 1890, parle d'une fille de Bumè, «chef de Koné» vers 1840, qui se serait suicidée à la mort de son père.

Isaia PwaRi sortit de sa musette une monnaie de perles de coquillages et l'éta la sur une des empreintes en entonnant une complainte où le nom du dieu Gomawe revenait plusieurs fois. La monnaie, m'expliqua-t-il quelques jours plus tard, représente un homme qui dort, le dieu *URupwe*, avec pour oreiller la chaîne centrale, *epatê*. *Epatê*, sous cette traduction de «chaîne centrale», concept européen local aussi répandu que simplificateur, présente non pas l'image d'une ossature montagnaise établie d'une seule pièce et séparant les deux versants de l'île, ce qui n'existe pas, la Nouvelle-Calédonie étant constituée de massifs montagneux individualisés, imbriqués et décalés, séparés par des seuils bas, mais le concept plus objectif de «ligne de partage des eaux».

Nous mangeâmes confortablement, au soleil, sur le même rocher, avant de revenir tranquillement au village. J'avais subi le test. On décida de partir le lendemain dans le fond de la vallée. Sur le plan du confort, ce ne fut pas une bonne idée. Le sentier était abrupt et parfois glissant. On attrapait alors la bride de mon cheval pour m'aider, en me disant d'ailleurs que le mieux que j'avais à faire était de le laisser aller, que le cheval me mènerait toujours à bon port. Au quart de la route, à parti de Pwanuupe, ancien habitat important des clans Nabay et PwaRi, montrant les traces de cinq ou six habitats de clans, et un emplacement de temple en aval, et après avoir passé aussi le tertre PwaRi, aussitôt après le parc à bétail de la station Dubois, où la case établie par l'éleveur comportait deux chambranles sculptés dont les motifs avaient été rabotés à coups de hache, il se mit à pleuvoir. Personne n'imagina de retourner.

On obliqua sur la droite, remontant une pente marquée par une succession de tertres anciens, ceux du clan Munuku, puis ceux des Naacuwè, appartenant à la moitié *Dwi* ; des Nêdû, *Dwi*, également des Goyèta, *Dwi*, puis des Pware ma Goropwèjilei, relevant de la moitié *Bay*. Isaia PwaRi avait participé, au lieu-dit Goropwate, à un pilou en l'honneur de l'érection des cases rondes de ces quatre clans, chassés de leurs habitats précédents par l'intrusion du bétail des Blancs dans la vallée moyenne.

On campa au plus haut à un moment où la pluie s'accroissait. Camper, cela voulait dire construire un abri recouvert de plaques d'écorce de niaoulis, juste assez pour se tenir debout et faire du feu au milieu. Tout le monde, et nous étions nombreux, dormit debout sauf moi, que l'on entraîna dans une sorte de petit abri sous roche naturel, bloqué de l'extérieur par le délégué de l'AICLF qui couchait contre moi pour me protéger de la pluie, mais pas de l'eau qui dégoulina sous mes fesses toute la nuit. Tous ces hommes debout s'abritaient de la pluie sous des ponchos courts obtenus de l'armée américaine, et qui se relayaient lentement tour à tour à l'extérieur, partiellement au froid et à la pluie, et au centre, près du feu, tout cela sous une pluie diluvienne toute la nuit, m'apparaissait comme l'image d'une société dure au mal et s'adaptant à tout.

Le lendemain, le soleil était de la fête. Il avait tant plu que l'eau jaillissait de partout en cascades provisoires. Nous suivîmes le flanc jusqu'au col donnant sur la vallée de Napwewimiyê. Il s'y trouvait, sur le versant d'Amoa, une pierre dressée de 2,20 m de haut à l'amorce de la rive droite de la rivière, appartenant au clan Timwou.

Le long de la ligne de crête, plus loin, on remarquait les traces de deux tertres, dont l'un comporte encore des poteaux époutés au sommet d'une case construite, me dit-on, à la fois par les *Bay* et les *Dwi*, sous la direction d'Apwiridê Bwatu Naacuwè, père du père d'Isaia PwaRi. Ce dernier était donc passé par adoption d'une lignée *Bay* à une autre lignée *Dwi*, ce qui pourrait s'expliquer structurellement — on sait le temps qu'il a fallu à l'anthropologie spécialisée dans le Pacifique Sud pour reconnaître la portée réelle de l'adoption dans l'organisation des sociétés océaniques.

D'autres traces encore en avant avec des plate-formes circulaires entourant les sommets

topographiques, puis on arrivait sur une ligne de sept pierres anciennement levées, plantées intentionnellement (elles étaient calées) dans une orientation sud-est/nord-ouest. On passait par les tertres d'Amyê, où se trouvaient trois chambranles sculptés, dont un encore porteur de ses teintes végétales plates, ne représentant d'ailleurs plus qu'une mince couche à travers laquelle on passait le doigt le reste ayant été mangé par les termites ; ensuite sur les tertres gazonnés de l'habitat ancien des Goru, au lieu-dit Wevijuki, après avoir traversé des tarodières irriguées, encore en eau, dessinant une belle courbe dont le sommet, à la terrasse inférieure, était souligné par une pierre levée, expliquée sur le moment comme dressée là telle une architecture d'inspiration humaine.

Enfin Cimwê, au fond de la vallée, sur le versant nord-est, séparé de la ligne de partage des eaux entre les versants est et ouest de l'île par un rocher ayant servi de cimetière et par les trois tertres de Gobêrêwê : le bout du pays. Le village lui-même était un habitat déjà chrétien, avec emplacement du temple, traversé en diagonale par un léger fossé, séparant les emplacements de maisons relevant de la moitié matrimoniale *Dwi*, en aval, de ceux appartenant aux *Bay*, en amont, dont le tertre PwêRêupwepwe, auparavant sis à Amyê, et les banians appartenant à chacun, ainsi que les emplacements, pour chaque moitié, d'une case collective rectangulaire, au toit à deux pentes, l'un dépassant l'autre, case dévolue aux travaux artisanaux effectués de jour, et d'un cimetière rocheux traditionnel. Les *Dwi* disposaient là d'une case pour les enfants et d'une autre pour les femmes, le temple étant une maison ronde établie sur leur domaine, pour remplacer la grande case de chefferie qui s'élevait chez les *Bay*.

Ce village chrétien particulier, qui n'avait jamais reçu la visite d'aucun missionnaire et tentait à sa façon une synthèse des deux traditions, l'ancienne et la nouvelle, semblait avoir été quitté presque la veille. Maurice Leenhardt en effet avait appelé après 1920 ses habitants à descendre s'installer dans le périmètre de leur Réserve officielle — Amyê et Cimwê étaient en effet sur le Domaine public — de façon à éviter de se faire confisquer la moyenne vallée au bénéfice de la colonisation. L'argument porta et les gens descendirent édifier le village actuel près de la limite aval de la Réserve, où le pasteur Pierre PwêRêpwea construisit de ses mains un temple en pierre et chaux de forme plus traditionnelle et d'une solidité à toute épreuve. L'éleveur se vengera plus tard en prenant en location une part du fond de la vallée, coupant ainsi les Canaques de leurs bonnes terres là.

Le retour à Tchamba se fit avec la réapparition de la pluie. Personne ne voulait passer une nouvelle nuit debout et on allongeait le pas. Certains dirigeaient leur cheval d'une main, assurant de l'autre la flèche de case ou le poteau sculpté que j'avais cru bon d'arracher à la pourriture certaine. J'appris là de quelle capacité de force physique, pour moi herculéenne, pouvaient disposer les Mélanésiens lorsqu'ils en avaient besoin.

Ce pèlerinage avait un côté épique et dramatique à la fois, par le récit calme, à chaque ancien habitat, des étapes accumulées devant l'assaut des blancs, toujours de plus en plus loin de la côte et de plus en plus haut, jusqu'à ne plus savoir où aller, puisqu'il y avait encore plus de blancs, encore plus redoutables, au pied de l'autre versant de l'île. Il devait déterminer les modalités de ma carrière néo-calédonienne, à savoir servir de scribe dans un inventaire de la connaissance canaque liée au sol, et par conséquent aux revendications futures dont il ne cachaient pas l'intention. Ils attendaient seulement de pouvoir être entendus.

J'ai pu, par la suite, grâce à une collaboration constante en cette affaire avec Mataio Doui Wetta, *nya*, c'est-à-dire neveu utérin des clans de Tchamba, et à l'appui du gouverneur Sorin — directeur du BDPA, inspecteur des colonies et ancien gouverneur de la Guadeloupe pour Vichy, qui voulait changer d'image, ce qui bien sûr m'arrangeait — œuvrer pour bloquer le dossier du séquestre japonais et refuser son attribution définitive à Emmanuel Dubois, puis avec l'aide du gouverneur Péchoux, qui était à la recherche d'un moyen pour faire passer un message au pays canaque au nom du général de Gaulle, pour construire un dossier d'attribution

de concessions de cinquante hectares établies de telle sorte que chaque lignée de Tchamba se retrouverait sur ses anciennes terres, et aller jusqu'au bout de ces attributions, en laissant E. Du-bois bénéficier jusqu'à sa mort de la maison du Japonais, sur le bord de la route, d'où il me lançait des regards peu amènes à chaque fois que je passais là, ayant laissé sa maison de Néouty à son fils surnommé «Matelot» (cf. Guiart, J., «Un problème foncier exemplaire en Nouvelle Calédonie», *Le Monde Non-Chrétien*, n° 55-56, Paris, 1961).

Chacune des lignées de ceux qui m'avaient reçu, y compris les Goro èù réconciliés avec le reste de la tribu, a aujourd'hui édifié sa maison sur son ancien tertre d'avant l'arrivée des Français, planté là des arbres fruitiers, des cocotiers, des pins kaori et des araucarias, reconstitué les anciens billons à ignames. Des fumées s'élèvent le soir de tous les tournants de la rivière, là où il n'y avait avant que le bétail du colon. Il n'y a pas eu la moindre violence. Cela n'a rien coûté à l'Etat, qui n'a pas osé aller jusqu'à aider financièrement les Canaques à se rétablir chez eux. Ils l'ont fait tranquillement, sans bruit, triomphant silencieusement après un siècle d'amertume. La vallée de Tchamba n'a été depuis le lieu d'aucun trouble de l'ordre public. Aucun de ces gens ne s'est senti obligé de tirer sur les gendarmes, comme certains de leurs neveux de Koné l'ont fait à Néami en 1988. Ils avaient repris leurs terres et priaient leurs morts là où cela devait être. Bien entendu, on ne m'a jamais pardonné ce succès, qui eût pu servir de modèle, si l'action des pouvoirs publics s'était exercée avec toute la rationalité et l'économie de moyens souhaitables. Le système de colonisation imposée était un échec économique, la production agricole européenne, d'une façon ou d'une autre, exigeant constamment un soutien officiel à coups de subventions.

Le pèlerinage à la haute vallée de Tchamba amenait à plusieurs conclusions. Tout d'abord celle de la capacité de la société mélanésienne de prendre des décisions, bonnes ou mauvaises — en ce cas il s'agissait de décisions pacifiques — qui permettaient de gagner du temps et de se maintenir dans l'état le plus autonome possible. S'établir à la fin du dix-neuvième siècle à deux jours de marche, à cheval, du poste de gendarmerie de Ponérihouen, c'était échapper à une part des corvées nées du système colonial, du simple fait que les gendarmes ne montaient jamais là-haut. Cela valait à condition de ne pas se laisser entraîner dans des aventures telles que celle de l'insurrection de 1917, née d'une provocation montée par les colons de Koné et entraînant l'administrateur Fourcade, chef du service dit des «Affaires Indigènes» à faire et à dire une quantité remarquable d'idioties. A Gobërëwê, les colons étaient loin, à distance de sécurité en quelque sorte.

C'était aussi la démonstration de l'intérêt, pour les Canaques, de l'existence de cette chaîne de villages établis de part et d'autre de la ligne de partage des eaux, depuis la vallée de Thio jusqu'à l'extrême nord de l'île et dont la succession permettait de changer de vallée, et de versant de l'île, en quelques heures, et ainsi de disparaître à la vue, et à la connaissance, des forces de répression. Une des clefs de la capacité de survie de la population mélanésienne à la domination coloniale est imputable à ce facteur. Mais alors, faut-il se poser la question de l'existence de ces villages avant l'arrivée des Français ? D'après ce que l'on peut savoir aujourd'hui, il existait bien des habitats plus ou moins dans les mêmes fonds de vallée, mais ils n'étaient pas exactement aux mêmes endroits, et une part d'entre eux pouvaient avoir été abandonnés. Même ceux-là n'étaient pas repris et l'on s'installait à côté. Dans la deuxième moitié du siècle dernier, l'implantation coloniale était si faible, en nombre et en moyens, et si concentrée sur quelques points de la côte, que les Canaques avaient pu reconstituer dans le fond

des vallées, ou remettre en eau, des systèmes d'irrigation importants, que par la suite la mobilisation constante des adultes, hommes et femmes, entre les deux guerres, au service des employeurs européens, ne leur permettront plus d'entretenir. L'abandon des tarodières irriguées par les Mélanésien est la conséquence du travail forcé imposé, là du moins où elles n'ont pas été détruites par le piétinement du bétail des colons.

Par conséquent, on peut à bon droit se poser la question de la fonction réelle de la tradition orale aujourd'hui recueillie, dans la mesure où une partie est visiblement destinée à justifier ces implantation secondaires, conséquences de l'établissement du système colonial sur les côtes et dans la partie fertile des basses vallées. Cette justification se réfère inévitablement à une tradition antérieure qu'elle reprend et adapte dans les détails, plutôt que de constituer des corpus entièrement nouveaux.

Dans le flot des allées et venues de toutes sortes qui ont constitué le tissu social mélanésien actuel, il est donc nécessaire de bien sérier les étapes et de déterminer toutes celles qui procèdent, directement ou indirectement, de la venue des Européens — par exemple du fait des groupes fuyant devant Goodu ou Pwêdi Pwacili, personnages charismatiques cherchant à se tailler des zones-refuges politiquement cohérentes, où tout un chacun pouvait hésiter à aller s'installer. Le chef Paul Wema de Boréaré, que Maurice Leenhardt n'aimait pas, au fond de la vallée de Houaïlou, utilisa toutes sortes de moyens, en manipulant l'administration coloniale aux dépens de nombreuses familles, pour arriver aux mêmes fins. A Canala, le village d'Emma, placé en altitude au fond de la vallée de Kereduru, a été établi dans des conditions semblables à la fin du siècle dernier. La présence européenne, dès lors qu'elle se manifeste, même à distance, introduit des changements qualitatifs et quantitatifs — les migrations intérieures changent en partie d'ampleur — à tous les niveaux, obligeant à infléchir les stratégies et renouvelant dans une grande mesure bien des comportements : matrimoniaux, politiques, technologiques, économiques. On en voudra pour preuve l'extension, très tôt, sur la côte, des surfaces plantées en cocotiers, puis la plantation de caféïries commerciales dans les moyennes vallées, avec l'appui de la mission mariste de Wagap qui fournissait les plants, par les Mélanésien qui se donnaient ainsi un moyen régulier d'obtenir l'argent nécessaire à l'achat des biens européens désirés, les marchandises dites de traite, sans être obligés d'aller travailler chez le blanc.

Une part de ces migrations à petite échelle a été enregistrée par les archives coloniales. La plus grande partie a été complètement ignorée, ce qui ne facilite pas toujours l'établissement de points de repères chronologiques. D'une façon ou d'une autre se pose l'interrogation, qui devrait nous préoccuper constamment, à partir du moment où l'on se rend compte de ce que les matériaux ethnographiques sérieux ont presque tous été recueillis à l'extrême fin du dix-neuvième siècle (ceux des R.P. Gagnère et Lambert) ou du début du vingtième (ceux de Maurice Leenhardt), est qu'en fait nous ne savons pas ce qu'était cette société canaque à l'arrivée du capitaine James Cook. Dissserter sur la société traditionnelle sans tenir compte de cette centaine d'années dont nous sommes très ignorants, et où les mouvements intérieurs à la société canaque, nés d'abord de la curiosité et de l'intérêt, puis de la répression ou de la peur de la répression, ont été considérables, serait se méprendre grossièrement.

La société canaque a été remodelée en profondeur pour s'adapter à la violence coloniale, chassée de partout, voyant son périmètre de survie se restreindre comme

une peau de chagrin, et devant s'accommoder des réfugiés venus spontanément, ou des exilés déposés chez elle en grand nombre par les décisions des gouverneurs successifs. Un siècle où le jeu des alliances établies a dû se transformer ; où, génération après génération, la tenure foncière dans les Réserves a dû être aménagée spontanément pour tenir compte de neveux utérins venus de nouveaux horizons, et qui devaient survivre en dehors de chez eux sans pouvoir aller plus loin, puisqu'on leur interdisait de bouger, sous peine de sanctions administratives à la diligence de l'arbitraire des gendarmes et des dénonciations de colons. Il fallait en plus intégrer les naissances hors normes issues des centaines de cas de viols, tout au long de ce même siècle, de femmes canaques par des militaires ou des civils européens. Indépendamment du processus tragique de dépopulation, qui obligeait constamment à reconstruire les groupes, par adoptions multipliées, pour compenser le manque d'enfants — ce qui a facilité l'intégration des métis de la première génération non reconnus par leur père européen.

La pression psychologique très forte de la population féminine européenne, venue de France par bateaux entiers après 1870, et l'influence des normes raciales officielles (la *White Australia policy*) du sous-continent voisin, hostile à la poursuite de relations sexuelles avec les femmes canaques, en a réduit le nombre, ce qui a permis aux métis de la première génération de se fondre dans la masse canaque où ils se mariaient, sans entamer le processus de métissage généralisé qui a été celui de Tahiti, où le nombre de familles ayant réussi à se conserver blanches est extrêmement faible, et où les Polynésiens de «race pure» ont depuis longtemps disparu. La combinaison de ces deux facteurs amenait à placer sur la même tête un nombre de noms et donc de droits, potentiels ou traduits dans une réalité temporaire, qui ne correspondaient pas à ce que nous appelons la tradition, à savoir le fonctionnement d'une société non-européenne dans des conditions historiques favorables.

L'arrêt de la baisse démographique à partir des années vingt (avec le recours aux dérivés du mercure, et en particulier au salvarsan de la société allemande Bayer — acheté en grosses quantités, à la suite d'un appel d'offres international, par la Fondation Rockefeller, y compris après l'avènement du nazisme, pour les soins médicaux de masse qu'elle finançait dans les archipels du Pacifique Sud — cela pour soigner le pian et les maladies vénériennes introduites) et la remontée spectaculaire de la population après 1945 (avec l'introduction des antibiotiques par le biais des campagnes internationales contre le pian organisées sous l'égide de l'Organisation Mondiale de la Santé, qui ont éradiqué en même temps la syphilis et surtout la blennorragie : les femmes n'avaient plus de métrites et pouvaient donc donner naissance au nombre d'enfants désirés pour reconstituer la société ancienne dans tous ses droits remémorés), a créé une dynamique sociale différente, une dynamique de reconquête de l'espace physique et mythique, où les informations données tout d'un coup aisément étaient d'une façon ou d'une autre le fruit de cette stratégie globale de reconquête, interprétée de façon particulière par chaque lignée. Ce serait aussi là se méprendre que de parler comme si cela n'existait pas.

La tradition orale, telle que nous la recueillons aujourd'hui, nous fournit à la fois en bloc un mélange d'informations précises et parfaitement objectives, datables au terme d'un long travail de collation et de collaboration avec une archéologie prag-

matique, et le fruit de toutes sortes de calculs ayant leur logique à l'intérieur de la société telle qu'elle est, et non telle que nous souhaiterions la reconstruire.

La société ancienne, pré-européenne, n'est plus observable depuis longtemps, et n'a été observée dans le détail par personne. On peut recueillir, directement ou indirectement, des informations partielles sur ses comportements collectifs et ses institutions. On ne saurait la décrire globalement de façon fiable à partir de l'information existante, et pas plus qu'ailleurs, le raccourci trop fréquent par le recours à l'ethnologie que j'appelle «normative», celle qui consiste à décrire les choses telles qu'elles sont censées s'être passées, n'a de valeur véritablement scientifique. Par contre, nous sommes confrontés à une société bien vivante, qui n'a cesse de s'adapter pour survivre et résister, et qui a pris à chaque étape les décisions collectives nécessaires. C'est elle seule que nous pouvons analyser, avec nos moyens actuels. Et c'est à partir de la documentation et de l'observation de chacun de ses stades les plus modernes, que nous pouvons dégager les principes d'organisation relativement constants qui nous permettent de comprendre et d'éclairer les stades plus anciens. Sur une société à aussi faible échelle numérique, cela signifie tenter de savoir tout de tous, des individus comme des groupes, à chaque génération, et décrypter patiemment les raisons de tous leurs comportements, compris celles des déclarations aux ethnologues, dont nous avons montré, il y a déjà bien longtemps, qu'il s'agissait d'actes réfléchis et quasi politiques, inscrits à chaque fois dans des stratégies précises (*cf.* Guiart, J. *Clés pour l'ethnologie*, Seghers, Paris, 1968).

La question toujours posée est celle des termes spécifiques utilisés dans la description et l'analyse. L'erreur constante commise en ethnologie, depuis un siècle, est de fonder l'analyse sur des mots occidentaux dont la charge culturelle, et parfois affective, n'a rien à voir avec les situations que l'on prétend étudier. Ces mots constituent inévitablement des approximations, dès lors qu'il ne s'agit pas de l'observation d'outils matériels — et encore les problèmes d'identification, en archéologie, entre hache et herminette, pour des lames taillées et polies dont le montage est si souvent inconnu, donnent-ils à réfléchir.

Le terme «clan» par exemple. Patrice Godin m'a dit un jour qu'il pensait pouvoir démontrer que les clans n'existaient pas en Nouvelle-Calédonie. Bien sûr, les clans écossais, puisque le terme a été pris dans la culture traditionnelle de cette partie non anglaise des îles Britanniques. En dehors de là, le terme est commode parce que justement il demande explication et qu'on peut à chaque fois en définir les critères d'utilisation.

On peut donc aisément affirmer sans crainte d'être contredit que le clan n'existe pas. Il existe quelque chose que l'on a pris l'habitude de dénommer clan. Le terme a été introduit dans la littérature spécialisée sur la Nouvelle-Calédonie par Maurice Leenhardt, parce qu'il était en usage et qu'il pouvait être aisément explicité si nécessaire. Les Mélanésiens l'ont repris à leur compte récemment et l'ont en quelque sorte vendu aux Européens, pour désigner une réalité à laquelle convient mal le terme de «tribu», imposé par les théoriciens socialistes utopiques du dix-neuvième siècle, terme tout aussi dépourvu de sens en lui-même une fois sorti de son contexte latin, et qui en est venu à signifier tout simplement une agglomération de cases canaques, quelle qu'en fût l'importance, déformation européenne locale, puis canaque, d'un terme cher à tort

aux grand ancêtres de l'Ecole française de sociologie.

Le problème est simple. Les seuls vocables signifiants sont ceux forgés par les Canaques et qu'ils utilisent dans la vie quotidienne. Ces termes, dits vémaculaires, parce que faisant partie des langues du même nom, se définissent, linguistiquement, et scientifiquement, par la totalité des contextes verbaux et sociaux où ils sont rencontrés. Recueillir une telle masse d'informations paraît à tort impossible. En réalité, on choisit, à partir de l'expérience de terrain, des catégories de situations contextuelles, et l'on recherche systématiquement les cas qui ne correspondraient pas à ces catégories. Si du moins l'on n'a pas oublié le principe essentiel, à savoir que les catégories définies par les grammairiens d'Alexandrie sont condamnables justement par les exceptions qu'elles prévoient. Une loi scientifique se doit de ne pas avoir d'exceptions. Si on en rencontre une seule, c'est que le libellé de la loi est à revoir.

D'où l'intérêt méthodologique de coller aux concepts opérationnels mélanésien, qui ont l'avantage de reposer sur une expérience de plusieurs millénaires. Pour en changer, il faudrait faire la preuve de la pertinence du changement proposé. Sinon, c'est qu'on a choisi un terme par commodité, ce qu'il convient de dire. Mais remplacer un terme par un autre similaire n'est pas en soi un gain scientifique. En inventer un ne fait pas progresser la recherche d'un seul pas. On pourrait tout aussi bien imaginer de proposer un code numérique, qui aurait l'avantage d'être totalement neutre.

Les termes choisis dans le passé l'ont été le plus souvent pour leur pouvoir de suggestion, ce qui peut être très gênant, les images formées par notre éducation culturelle ayant tendance à se substituer inconsciemment à la réalité du terrain. Dans nos systèmes de conceptualisation, élaborés pour des raisons historiques (*cf.* Guiart, J., *Clés pour l'ethnologie*, *op. cit.*) plutôt que par adéquation aux phénomènes étudiés, nous distinguons mal la part littéraire et esthétique que nous y introduisons.

La description et la définition d'une institution sociale est pourtant d'autant plus aisée qu'elle relève ici d'un territoire ou d'une localisation précise. Sa représentation cartographique serait une définition, partielle peut-être, mais parfaitement satisfaisante (*cf.* la cartographie du clan des Welètè, maîtres du vent, dans la région *païci-cèmuhi* par A. Bensa in : carte n° 18, *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, ORSTOM, Paris, 1982).

En dehors de la famille étendue, dont les dimensions correspondent aux circonstances — combien sont restés en vie de chaque génération, en lignée paternelle ou utérine — l'unité sociale canaque observable sur le terrain se conforme à une configuration précise, que l'on trouve aussi bien en Nouvelle-Calédonie qu'aux îles Fiji et au moins en Polynésie Occidentale, à savoir en premier lieu le « tertre » sur lequel est construit la maison.

Ce tertre est rectangulaire, oblong, carré ou circulaire. Il correspond à l'expérience à deux notions confondues :

— celle d'élévation sociale — le tertre le plus haut est celui occupé par la famille de rang le plus élevé, ou à Fiji affecté au *bure*, le temple le plus prestigieux ;

— celle de commodité, sinon même de confort — le tertre est construit, assorti

à l'extérieur de murs en pierres sèches, et à l'intérieur constitué de couches de matériaux successifs, de plus en plus fins en allant vers le haut (pierres, coquillages, sable, nattes grossières en palmes de cocotiers, nattes fines en rubans taillés dans des feuilles de pandanus), choisis pour drainer constamment le sol et le rendre confortable à la surface, qu'on soit en position assise ou couchée.

Ce tertre est en Nouvelle-Calédonie l'habitat de tout groupe local, qui reçoit le plus souvent le même nom que lui ; ou le nom d'un tertre plus ancien, marquant une étape première, ou seconde, dans l'itinéraire de ce groupe à partir de son point de départ affirmé.

La dualité conceptuelle naît du fait que le terme vernaculaire auquel on se réfère pour désigner ce même groupe local dans l'absolu : *mwaro* dans la vallée de Houaïlou et les vallées adjacentes, *wêo* dans l'aire de langue *paici*, s'applique aussi, matériellement, non seulement au tertre, mais également à la grande maison ronde édifiée sur ce tertre, ce qui ne saurait nous surprendre. Pour les Mélanésiens, Naacuwê désigne un tertre ici et là (en aval de Gowa, ou au Cap Bayes selon Lemire) et en même temps l'ensemble des hommes et des femmes partageant ce nom, dispersés en très nombreux groupes locaux. Mais le terme vernaculaire désignant le tertre est *bweamwa* en *ajië*, *muRuwê* en *paici*, *bidaamwa* en *cèmuhi*, et celui désignant la case ronde, et dans l'absolu l'ensemble de tous les Naacuwê et des autres lignées se référant aux mêmes ancêtres et au même point de départ, est *mwaro* ou *wêo*. Maurice Leenhardt, avec son expérience étonnamment longue, à une période propice, avait dit tout cela en quelques lignes, tant cela lui paraissait simple, à partir de l'existence d'un seul symbole physique, le tertre, le seul qui survive après l'abandon de la grande maison.

Notre difficulté de conception, et d'expression en français d'une définition de l'institution, tient à ce qu'elle ne correspond pas aux critères habituels de l'école, tels qu'on les trouve par exemple dans l'ouvrage peut-être à tort classique : *Social Structure*, de George Peter Murdock. Il ne s'agit pas ici, comme certains le voudraient, d'un groupe exogame nommé, patrilinéaire et patrilocal. La même définition a été offerte pour les groupes sociaux maoris de Nouvelle-Zélande. Elle n'est pas plus exacte dans la pratique, et cela pour les mêmes raisons.

Exogame, le groupe canaque l'est en général, mais pas dans tous les cas — pour l'ensemble des lignées locales partageant le même nom — ce qui signifie donc que ce n'est pas là le critère retenu par le contexte vernaculaire, la stratégie de mariage s'inscrivant en premier lieu à l'intérieur du système de parenté, et les refus de mariage pouvant atteindre les lignées extérieures intégrées au groupe, et de rang inférieur, alors que certaines lignées apparentées peuvent s'intermarier, du fait que si elles se réfèrent intellectuellement au même point de départ et aux mêmes ancêtres, l'une au moins a conservé le souvenir de sa véritable origine, qui fait que ce qui apparaîtrait comme un cas d'endogamie n'en est pas un biologiquement.

Patrilinéaire, il l'est, du moins tant que les circonstances démographiques n'obligent pas à mettre tous les droits sur la tête d'une même femme, par manque d'hommes, et à condition de ne pas tenir compte des cas fort nombreux, et cela beaucoup plus depuis le «cantonement des indigènes» et la constitution de Réserves exiguës où on les entassait, où la terre a été transmise de l'oncle maternel au neveu utérin — possibilité expliquant les stratégies masculines, au moins modernes, fondées

sur cette conséquence précise d'un mariage uxori-local.

Patrilocal, il l'est sous la réserve précédente d'un nombre de mariages uxori-locaux en nombre considérable — pour ne pas dire en forte augmentation, puisque nous n'avons pas vraiment la preuve de l'ancienneté de cette nuance — depuis la prise de possession française. Dans le cas de la Réserve de Caba — occupée physiquement à partir de 1920 seulement par une part des habitants, ceux qui étaient partis s'installer au fond de la vallée, d'autres ayant été toujours présents — les conséquences d'un demi-siècle d'adaptation à l'intérieur de ce périmètre et de mariages entre les lignées qui avaient des droits fonciers à l'intérieur et celles qui n'en avaient pas, sont que les meilleures terres, dévolues à la culture du caféier, se trouvaient dans les années soixante réparties de façon approximativement égalitaire entre les maîtres de la terre et ceux qui ne l'étaient pas, justement en application constante du principe que le frère de la mère peut donner de la terre au fils de sa sœur.

L'expérience générale en Mélanésie et en Polynésie est que les transferts fonciers entre familles autochtones et étrangères se font de cette manière, qui implique la résidence du nouveau-venu épousant une fille du pays et s'installant au lieu d'habitat des parents de cette dernière. Une exception fréquente est, à Efate au Vanuatu, la possibilité pour un étranger installé de prendre en charge, d'accord avec le fils aîné, les frais en biens traditionnels, en vivres et en porcs, des cérémonies funéraires ; une autre, sur Nguna, concerne les terres transmises de mère en fille au moment du mariage ; sur Ouvéa des Loyalty, elles sont le prix du sang donné pour un mort, par le meurtrier, sur le lieu du combat, à la mère du mort, *somwaca*, si elle a la force alors d'exiger cette terre qu'elle transmettra à ses autres fils. On dispose de dizaines de cas attestés et étudiés sur les trois dernières générations. S'il n'y a pas uxori-localité, la solidarité entre beaux-frères ne peut jouer que sur le plan politique, et celle entre oncle utérin et neveu ne peut se traduire par un transfert foncier, étant donné l'interdiction implicite et générale en Océanie d'assumer un droit foncier en dehors de la résidence sur place. Toutes les tentatives des administrations coloniales océaniques pour organiser des transferts de populations à l'intérieur du même territoire ont échoué. Par contre ces derniers s'effectuent d'eux-mêmes, sans aucun coût budgétaire, par le fait de jeunes gens allant épouser, dans une autre île, une fille détentrice de droits fonciers par manque d'hommes dans sa lignée. On notera en particulier les migrations récentes de jeunes hommes de l'île de Merelav, aux îles Banks, allant s'établir ainsi à la pointe orientale de Gaua, se mariant et établissant un élevage de bovins sous une cocoteraie nouvelle, ainsi que la réussite de la même formule au sud de Vanua Lava et au nord de Maewo.

Par conséquent, on ne saurait dire que les groupes locaux néo-calédoniens soient exogames, patrilinéaires et patrilocaux. Ils le sont selon l'opportunité, et n'ont guère été les maîtres entiers de leurs décisions depuis un siècle et demi de contacts plutôt rudes avec les blancs. Le concept de «maison» est plus satisfaisant, qui a été proposé par Claude Lévi-Strauss pour les Kwakiutl de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et pour lequel il s'est appuyé aussi sur des données samoanes et tongiennes, «maisons» qui choisissent leurs formes de mariages et de résidence en fonction de stratégies organisant la compétition de prestige qui règle pour l'essentiel les relations sociales entre groupes qui ne sont pas pris, ou pas entièrement, par l'économie marchande.

Comme dans toute société rurale, les querelles et les jalousies traversent quotidiennement ces sociétés de paysans de l'igname, qui savent contrôler leurs réactions et leurs sentiments, et en même temps conserver intactes les amertumes au long de plusieurs siècles s'il le faut. Ces querelles font surface assez régulièrement, et à ce moment des informations surgissent, qu'on avait soigneusement cachées dans la période intermédiaire, où ce qui importait était de ne pas faire perdre la face inutilement à un voisin. A force, on finit par apprendre qu'une part toujours présente des lignées localement implantées descend d'un adopté, d'un étranger qu'on a décidé de garder, d'anciens prisonniers de guerre, de réfugiés fuyant leurs ennemis et que l'on n'a accepté qu'à la condition qu'ils se fondent dans le groupe leur donnant asile, de mauvais sujets aussi sur les actions desquels on a passé à condition qu'ils s'insèrent exactement là où on le leur demandait. Tout est remémoré et dit lorsqu'on a une raison de vouloir abaisser son prochain. A ce moment éclate en morceaux la belle cohérence fondée sur l'unicité d'origine affirmée en un premier temps.

Les groupes locaux canaques se réfèrent presque tous — à l'exception de ceux qui se prétendent autochtones, ce qui est le plus souvent contesté par ceux que cela importune — à une même origine géographique, partagée par un certain nombre de lignées dispersées, en fonction d'itinéraires semblables ou parallèles, qui peuvent aussi bien, et plus souvent, diverger que converger. L'autochtone n'est jamais que le premier arrivé sur place, comme par exemple est reconnu à Ouvéa le clan Unei, sans que cela lui assure de statut spécial. Même cela n'est pas toujours exact. En effet, l'existence de ces itinéraires, dont chacun est constitué par le cheminement entre des étapes — qui ont pu donner lieu chacune à un séjour d'une ou plusieurs générations — a pour conséquence que tout membre de l'ensemble social dispersé se réclamant de ces itinéraires et de ces étapes reçoit, du fait de sa naissance, des droits fonciers potentiels à chaque étape, et en particulier autour de chaque tertre marquant une étape. Encore faut-il, pour pouvoir exercer ces droits en se proposant de résider là, que la revendication soit acceptée et qu'on ne fasse pas partie d'une de ces lignées rapportées. Ces dernières sont en définitive si nombreuses que l'installation ailleurs qu'au point de la naissance se fera dans la pratique tout aussi aisément par référence aux relations de parenté (chez le père de la mère du père, le père de la mère, le père de la mère de la mère, le frère de la mère) ou par un mariage uxori-local, les deux se combinant aisément.

Un autre aspect de ces cheminements entre «tertres», qui ont leurs parallèles aux îles Loyalty où les habitats ne sont pourtant jamais surélevés, est qu'ils ne sont pas à sens unique. C'est-à-dire qu'il arrive que le sens du déplacement dans l'espace s'inverse, et que le point de départ devienne le point d'arrivée, selon que l'on recueille la version traditionnelle au point A ou au point B. Cela devient alors, au sens propre du mot, une circulation, et plus seulement une arborescence toujours orientée de la racine vers les branches. On aurait eu de toute manière une circulation, lorsque l'arborescence était si développée, dans tant de directions de l'espace, et la règle d'exogamie depuis longtemps abandonnée dans ce cadre. A ce moment, le retour se fait par l'envoi de filles aînées en mariage aux points situés plus haut sur l'itinéraire revendiqué.

Prenons le cas des chefferies qui s'identifient les unes aux autres, et dont les titulaires ou les porte-parole officiels, au cours des années cinquante n'hésitaient pas à

le dire, et à le répéter, à savoir les Pwey, Naacuwè, Cidopwaan, Wabealo, qui disaient que les Bwewa Mii de la moyenne Houaïlou, les Tijit de Hienghène, de Pouébo et des Nénéma, provenaient de la même source. Toutes ces lignées, qui s'affirmaient si fortement identiques, n'hésitaient pas à échanger entre elles des filles premières-nées, ainsi qu'à adopter mutuellement leurs enfants. En y ajoutant toutes les allées et venues qui s'additionnent au dire des traditions locales, et en orientant chaque portion de chemin suivi, on n'obtient plus du tout une arborescence, mais l'image d'un réseau parcouru de courants. Bien entendu, pour mettre cela en évidence, il faut suivre la tradition partout où elle vous emmène et ne pas s'enfermer a priori dans le cadre d'une seule aire linguistique.

Un autre terme dont les Européens ont particulièrement abusé est celui de «chef», alors que même la référence à la parabole biblique du droit d'aînesse aurait été plus appropriée. Celui que les Houaïlou désignent du terme d'*orokau*, de grand frère, et les Paici de *pwi ukai*, est un aîné et non un «chef» dans notre vocabulaire. Contrairement à l'imaginaire colonial, il n'a jamais eu droit de vie et de mort sur ses «sujets», et n'a surtout jamais détenu de droit de propriété éminent sur le pays, même s'il l'affirme parfois aujourd'hui pour des raisons économiques évidentes (utiliser au siècle dernier les terres d'autrui pour établir une plantation commerciale, recevoir aujourd'hui de l'administration et garder pour soi seul le prix d'un terrain acheté par les pouvoirs publics en vue de la construction d'une école ou d'un hôpital).

Il s'agit d'abord d'une primogéniture, sexuellement neutre pour une part. L'enfant premier-né, garçon ou fille, de la première épouse légitime, est appelé à dominer non seulement ses germains, les frères et sœurs nés de même père et de même mère, mais aussi les frères et sœurs d'autres lits dans un ménage polygame, également tous les cousins et neveux agnatiques. Au-delà, le respect qui lui sera porté sera grand, dont des comportements publics qui nous apparaissent d'humilité, mais il devra négocier à l'avance l'acceptation de toutes ses initiatives. On cite des cas d'aînés abandonnés par leurs frères dont ils exigeaient trop, et même des cas où ils ont été plus souvent trahis au profit d'un adversaire que mis à mort directement. En principe l'autorité, en tout cas à la guerre, est le fait de l'homme, mais aucun frère cadet ne pourrait imposer sa volonté à sa sœur première-née, laquelle ne jouera pas de rôle politique direct au lieu de sa naissance parce qu'elle ira se marier ailleurs, au loin, pour les mêmes raisons qui ont fait privilégier sa naissance, à moins d'amener un mari à s'installer chez elle.

Dans un article de 1976 (cf. *Journal de la Société des Océanistes*, 1976, p.37), Alban Bensa décrit la société *paici* comme acéphale, ce qui est résumer un peu vite à la manière de Murdock. La société *paici* serait plutôt multicéphale, comprenant, à l'observation prolongée, de très nombreux hommes à l'autorité évidente, dont certains plus que d'autres. Le poids relatif en cette affaire de chaque lignée apparaît pourtant fragile, variant d'une génération à l'autre, au moins suivant la qualité propre de chaque personnage se réclamant d'une ascendance prestigieuse, avec des positions, nodales en quelque sorte, semblant plus stables que d'autres, et surtout le fait que, dans la dispersion des lignées de même source, et malgré des stratégies, évidentes aussi à l'observation, destinées à maintenir le plus d'autorité et de prestige dans certaines lignées, et sous certains «grands noms», les poids relatifs des aînés de chaque lignée vont facilement du plus haut au plus bas, ici «chefs», ailleurs «sujets». Certains groupes de lignées

s'identifiant aux Naacuwè et portant des noms divers, éprouvés comme s'identifiant les uns aux autres par des personnes vivant cette identité et bien placées pour s'y référer, semblent avoir témoigné, au fur et à mesure de leur progression vers le nord-ouest, d'une stratégie cohérente pour se faire reconnaître comme chefs un peu partout, ce qui fit qu'ils apprécieraient peu les entreprises unitaires de Goodu et finirent par s'allier avec les blancs contre lui. On les rencontre depuis la vallée de Ponérihouen (Naacuwè, Meêdü, Nabay) jusqu'à celle de Wanash et Tipije (Baleowaan, Cidopwaan, Cenepeccikan), en passant par la vallée de la Thiem (Pwey), celle de Tiwaka (Pwebey), et la côte du cap Bayes (Napwe, Wimiyê), en plus de quelques autres à Pouembout (Pwabup) et Koné (Wabealo, Cidopwaan).

Il serait déplorable en théorie comme en pratique, d'analyser une institution comme ces «chefferies» en les isolant de leur contexte. La réalité amène à introduire une nuance importante. Maurice Leenhardt a accrédité l'idée de l'existence d'une complémentarité, et parfois d'une opposition, entre le chef et le «maître de la terre», *kavu neva* à Houaïlou, *kapu nô* chez les Paici (cf. Leenhardt, Maurice, *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris, 1938). Cette dualité, qui rappelle certains contextes africains, pourrait être mise en parallèle avec la dualité décrite par les auteurs anglais traitant de Polynésie Occidentale, entre l'*aliki* et le *matapule* ou *tulafale*, le «talking chief», entre celui qui a la connaissance, ou du moins le privilège de l'exprimer publiquement, et celui qui détient l'autorité théorique, mais doit se taire en public et écouter les discours que l'on fait en son nom, ou à son intention (cf. Panoff, M., *La terre et l'homme en Polynésie*, Payot, Paris, 1976).

Cette dualité n'existe en Nouvelle-Calédonie proprement dite que dans des situations théoriques. Celui qui se dit «maître du pays», *kavu neva*, est en même temps *orokau* pour les membres vivants des lignées cadettes de son propre *mwaro*, et son rôle n'équilibre pas celui de l'autre *orokau*, pour la simple raison que les périmètres où les uns et les autres assument leur fonction ne sont pas les mêmes. A Lifou, aux îles Loyalty, la relation entre *joxu* (premier-né, et par extension chef) et *ten adro* (maître du sol, premier habitant ayant intronisé un nouveau-venu comme son chef) s'inscrit à l'intérieur du même périmètre, mais chacun dispose d'une tenure foncière bien séparée. Il n'y a pas un cas identique à un autre et les gens expliquent que cela relève de contingences historiques, à savoir le sens, le nombre et la densité des allées et venues à un moment donné. Certains s'arrangent de la présence de groupes plus anciens et leur reconnaissent volontiers la qualité de maître du pays, d'autres les évincent plus ou moins courtoisement, leur faisant parfois comprendre qu'ils peuvent rester à condition de ne pas se prévaloir de leur plus grande antiquité sur place. De sorte que l'on a aussi bien un «maître» plus ancien en face d'un «chef» plus récent ; un maître en face de plusieurs chefs, que pas de maître du tout. L'institutionnalisation de la relation entre nouveaux-venus et lignées anciennes a posé aux îles Loyalty des problèmes résolus dans le cadre de formalisations aux nuances différentes et entrant à chaque fois dans un «système» particulier (cf. nos chapitres sur Lifou et sur Ouvéa).

Il faut aussi noter que la notion de *kavu*, *kapu*, s'étend à bien autre choses. On rencontre les «maîtres» du vent, du soleil, de la pluie, et ceux de toutes sortes d'êtres ou d'appartenances mythiques individualisées ou non. Tout aîné d'une lignée cadette s'étant vu reconnaître une relation avec le monde invisible, un lieu où planter des perches votives, y accrocher des offrandes faites de paquets végétaux symboliques, et

pwaero, c'est-à-dire parler aux morts et aux dieux dans la vapeur d'une igname cuite à l'étouffée dans une poterie, est maître de quelque chose, que ce soit le moustique, le pou, le morpion, l'araignée ou tout autre parasite dont il peut provoquer par exemple une invasion chez les ennemis ouverts ou cachés des siens.

Il vaut mieux se poser la question de qui n'est pas maître de quelque chose. On trouve effectivement des lignées qui n'ont pas réponse à la question, soit parce que leur représentant a passé toute sa vie d'homme à travailler chez les blancs et n'est pas sûr de sa réponse, soit qu'il revendique justement cet état de non communicabilité avec l'au-delà — en tout état de cause, chacun parle avec ses propres morts. Ces lignées jouent souvent un rôle politique important, pas toujours facile à définir du fait des déformations introduites par les aspects successifs de la domination européenne, plus ou moins pesante et plus ou moins à la recherche d'intermédiaires ou de sous-ordres selon l'époque.

Les Nejê de la basse Houaïlou, à Neweo (Néouyo), à un moment reconnus, à tort, comme «grands chefs» de l'ensemble de la vallée, se réclament symboliquement du hibou qui habite les rochers de calcaire noir dominant Neajië (Nindiah), mais ils ne lui reconnaissent aucune puissance particulière, ni ne guérissent aucune maladie pouvant lui être attribuée. Le hibou est le signe de l'origine des Nejê dans la vallée moyenne, origine qu'ils partagent avec une série d'autres groupes de descendance, en même temps que la revendication d'un statut politique, d'un rang, que d'autres «chef-feries», à Koné et Touho, plus au nord, représentaient sous la forme d'un oiseau sculpté placé au sommet de la case, hibou ou notou, ou d'un arbrisseau planté en faitage, les racines en l'air, rituel social connu aussi chez les aborigènes du sud-est de l'Australie.

De même, les Pwajaaa ma Nabumè de la moyenne rivière de Koné ne se réfèrent à aucune appartenance classique. Leur branche dite Nabumè était des sculpteurs de masques et de tout l'appareil à visage humain monumental de la grande maison ronde. Le «grand chef» administratif *Katelia Pwajaaa ma Pwanèti*, à Pwada (Poin-dah), a montré, au cours d'une longue existence de près d'un siècle, que le périmètre de l'influence de sa chefferie fluctuait en fonction aussi bien du soutien ou de la méfiance de l'autorité administrative française, que du jugement circonstanciel porté sur l'utilité de sa chefferie par les lignées de la région. Pris entre deux feux au moment de l'insurrection de 1917, il participa à certaines réunions secrètes de la préparation de mouvements éventuels — l'insurrection a été déclenchée par des initiatives européennes faisant croire aux Canaques qu'il n'y avait plus d'autre issue — mais fit le choix personnel de survivre en se faisant totalement immobile et silencieux (information recueillie en de nombreuses conversations personnelles, le soir, au cours des années 50, avec le très vieux chef Katelia). L'autorité réelle de Katelia était infiniment plus restreinte que les limites du district qui lui était affecté officiellement par le service des Affaires Indigènes, et si elle existait, il s'agissait visiblement d'une autorité personnelle due à la véritable affection qui lui était portée par beaucoup. Son successeur s'arrangera pour détruire ce capital à force d'abus fonciers inspirés par des Européens locaux. Il s'agissait pourtant d'une chefferie ancienne, mais tout aussi fluctuante dans la période précédant l'établissement d'une administration coloniale directe, du fait que les Pwajaaa ma Nabumè étaient restés aussi peu impliqués que possible dans les entreprises guerrières de Goodu, dont ils disent qu'il était un Pwajaaa adopté par les Nèdū

Gorouna.

Il apparaît évident qu'à ce moment déjà, le prédécesseur de Katelia n'arrivait pas à contrôler ses jeunes gens, qui lui échappaient pour aller guerroyer sous la direction de Goodu chaque fois que les perspectives apparaissaient bonnes. Ces Pwajaaa ma Nabumè, et cela explique cette flexibilité, étaient arrivés à Koné au moment de la grande migration, celle sur laquelle nous n'avons pas assez de lumière, dont nous ne connaissons pas la date, même approximative, qui se traduisit par la disparition des anciens habitants de la moyenne vallée de la Koné et le départ des Qenegei, fabricants d'*adi*, la monnaie de perles de coquillages, depuis leur habitat littoral, à travers la vallée de Tîwaka, vers l'île d'Ouvéa, et le départ vers le nord-ouest et le nord des plus anciens habitants de la basse région de Koné, antérieurs aux Wabéalo. On sait, grâce à «Cannibal Jack», que les Nabumè étaient déjà là dans la première moitié du dix-neuvième siècle et qu'on les considérait déjà comme chefs dans le haut de la rivière de Koné (cf. Diapea, William, *Cannibal Jack*, p.44).

Il convient maintenant de placer le mythe qui se veut fondateur, comme on dit, de tout l'ensemble *paici* et de ses prolongements, mythe que l'on rencontrera constamment au cours de ce chapitre. Il nous a été remis, sous la forme d'un cahier écrit, par Philippe Gorode, qui l'avait pris sous la dictée, en langue *paici*, de Pierre PwêRêpwea. Une première traduction en a été réalisée avec Auguste Wabealo, qui confirma la validité à ses yeux de ce texte, de même que l'avait fait le chef Kowi Bouillant de Poyes:

«Les vieux racontent que la terre, enroulée en spirale [*il s'agit du geste de la potière, montant sa marmite au colombin, en plaçant les boudins d'argile travaillée en spirale à partir du fond. A Houaïlou, M. Leenhardt a relevé que Gomawe était crédité d'avoir formé l'homme avec de l'argile. Gomawe, dieu ambigu, maître de l'humidité en même temps que son sexe recherche systématiquement les femmes enceintes qu'il faut protéger de ses atteintes et maître du pays sous-marin des morts*], touchait la lune et que le rocher sur la montagne était à peine au sec, avant le partage des pays sur la montagne de Caumyé.

Quand la mer eut déjà laissé au sec un rocher, la lune retira une dent de sa bouche et la posa sur la pierre. La dent resta là de nombreux jours, pourrit et les vers s'y mirent.

Les vers qui tombaient sur la terre se changeaient en lézards, ceux qui tombaient dans l'eau se changeaient en anguilles et les petits des lézards prenaient un visage d'hommes (*la création des hommes prend l'aspect de la définition même du dieu Gomawe, lézard à terre, anguille dans l'eau, requin dans la mer, l'humanité naît en jouant elle-même ce que sera le rôle du dieu*).

La mer commence à baisser, la montagne s'élève au-dessus de Goyèta ; ils nagent et se hissent sur toutes les montagnes à sec. Une anguille mâle continue à nager et aborde à Goyèta. Elle se change encore en chenille *u*, et c'est là qu'ils commencent à devenir hommes.

Ils se transforment encore en hommes authentiques, mais s'ils ont un cœur d'homme, leur peau est encore celle d'animaux ; le nom de ces hommes était Ketewa. Tant que leur peau ne changeait pas, leur cœur ne savait connaître le bon et le mauvais. [*Le thème est très général, les premiers hommes avaient des «peaux de dieux», c'est-à-dire d'animaux fabuleux, lézards, geckos, serpents, et d'une façon ou d'une autre, on les leur a enlevées en les fendant, que ce soit ici Bumè, ou à Lifou des femmes désireuses de garder ces êtres sous forme humaine, mais leur apportant par cela même la mort*].

Ils se transforment encore ; le premier qui fend leur peau pour arriver au fond de leur cœur et leur donner la parole, c'est Bumè [*ce rôle est dévolu à Gomawe dans la version recueillie à Houaïlou par Maurice Leenhardt. Cf. Leenhardt, M., Documents néo-calédoniens, Institut*

d'Ethnologie, Paris, 1932, p. 450].

Bumè dit qu'il était bon que l'homme et la femme vivent ensemble. Il prit une femme pour épouse et tous pensèrent à en faire de même. Un fils premier-né naquit à Bumè qui le nomma Teê Kanake. Le deuxième de ses fils prit le nom de Bwae Bealo et le troisième Dwi Daulo. Ces trois hommes, nés de Bumè, sont à l'origine de tous les clans de Nouvelle-Calédonie.

Sur la terre où commençait à pousser l'herbe pour la paille, ils suivent la ligne de partage des eaux et arrivent dans une autre partie de l'île où ils fondent le pays auquel ils donnent le nom de Pwai [*ceci confirme l'importance de Pwai dans le fond de la rivière de Pouembout, comme lieu d'éclatement des clans de la mouvance paici, Pway dont se réclament à la fois les descendants de Teê Kanake et les clans Bay de la série Naacuwè*].

Voilà qu'ils décident d'établir l'alliance de sang parmi les hommes et parlent de se partager, eux les frères, suivant deux paroles, irrévocablement en *Bay* et *Dwi*. Cette alliance se fonde sur la monnaie de perles de coquillages. Du côté des *Bay*, c'est Bwae Bealo qui est leur chef ; chez les *Dwi*, c'est Dwi Daulo. Les deux groupes se sont conservés et jusqu'aujourd'hui, pour tous les clans, on dit *Bay* et *Dwi*, Bwae Bealo et Dwi Daulo.

Teê Kanake, celui qui fait taire la foule, frère aîné des deux autres, va voir les pays plus avant jusqu'à Voh. Puis il descend au bord de mer de la Tipije et répartit les hommes dans tous ces pays. Il s'en retourne alors de Tipije en laissant là-bas quelques hommes. Il arrive à l'embouchure de la Caba, y laisse encore des hommes qui construisent là un tertre qu'ils nomment Gara Atê.

Il suit toujours le bord de mer jusque dans le pays de Bwa où il laisse encore des hommes.

Et leur donne alors pour nom *Bwa ma Cau*.

Il s'en retourne alors et arrive à PwêRêiriwê où il construit une demeure qu'il appelle GowaRi. Plus tard, il descend vers la mer établir le pays de Cakê [*le domaine de Cakê sera racheté par un ensemble de familles sous la houlette des Weta et des Gopwea de Ponérihouen, après la dernière guerre, avec de l'argent avancé par la mission protestante et qui sera remboursé*].

Il y place tous les tertres dont il donne les noms ; Nèjeu, Goromia, Pwia ma PwêRê-cênggû, Gorocê ma ComaRi.

Teê Kanake termine ici, tombe malade et meurt, là où sont né ses trois fils : Teê ComaRi, Dwi Pwiridwa, le deuxième ; le troisième fut pris par une vache marine qui le déposa à Lifou où on lui donna le nom de Bumè.

Le travail de Teê Kanake terminé, passons au travail de Bwae Bealo et de Dwi Daulo.

Bwae Bealo avait deux fils. Lui, leur père, tombe malade et meurt Sa femme pleure, pleure, et elle aussi meurt. Les deux enfants restent seuls ; ils partent au hasard dans la brousse. Le *baô bwiri* se saisit d'eux et ils parviennent à Pwarapeway (*dans la vallée d'Amoa*) et sur la montagne de Pwadulang (*entre Amoa et Necaot*). Les deux enfants décident alors de se séparer là et voilà leur parole d'adieu. L'aîné dit : « Nous allons nous séparer. Tant que tu seras vivant, pense à notre pays de Pwei ; moi j'y penserai aussi autant que je vivrai. » Il descend alors vers Pwei, tandis que l'autre revient vers Caba. Le nom de celui-là est Tujay. Avec quelques hommes, il arrive à la montagne de Gorowêo, y monte, réside là. Puis ils se partagent encore. Bwae Bealo descend vers Napêrêwê à la Caba, tandis que Dwi Daulo monte vers Goroube. Ils se sont séparés à cause d'un magnagna qu'ils ont mangé.

Voici le nom de tous les clans qui se sont dispersés là : Wenaë, Pwadimalo, Napwewi-myê, Goropwojêüë, Gorowêo et Pwaola, c'est la partie des Bay de Poindimié.

Les *Bay* et les *Dwi* vont encore et s'arrêtent à GorowaRi [*dans la vallée de Caba*] ; ils partent encore de là pour aller résider à Gorocède [*dans la vallée de Ponérihouen*]. Ils décident alors et disent : « Toi, homme *Bay*, tu iras t'établir à la rencontre entre l'eau douce et l'eau salée dans la rivière de Goyêta. Moi, homme *Dwi*, mon territoire est à la limite entre l'eau douce et

l'eau salée dans la rivière de Caba.»

Les hommes de *Bay* se sont placés dans le pays de Goyèta et tous les *Dwi* dans le pays de Caba. Voici le nom de quelques clans *Bay* réunis : Goutê, Goru, Carabweri, Gorobworejo.

Les pays des hommes *Dwi* qui résident séparés des hommes de clans *Bay* : Goyèta, Poma, Nadarawê, Goromwêdo, Nay et Araja.

Tout cela est fini et nous voyons encore les fragments de Kanake, Bealo et Daulo et si nous disions leur nom, nous dirions les noms de tous les clans.

Nous allons voir quelques segments et nous laisserons ceux que nous ne connaissons pas :

Descendants de Teê Kanake : Aramoto, Goroube, Kasê, Curubiti, EdemeRewi, Nauciwê, Autangu, Gorowêngopae, PwêRêpwea, Wërü ma Unemwê, Cadare, Pwecië, Goroëü, Goroce, PuRuê, Cabarapô, MeReatê.

Descendants de Bwae Bealo : Meêdü, Goromoto, Pwadu, Nigay, Napêrêwê, PwêRênyimu, Naacuwê, Gorotêde, Pwadae, Nabay, Tutunggoro, Goromea, Pibê et Nadapêrêwê.

Descendants de Dwi Daulo : Goyèta, Goyèta PwaRi, Goyèta Pwanabay, Goyèta Pweida, Goyèta Nateawe, Aramoto, Pwurudê, Curubiti, PwêRêpwea, Goroëü, Goromwido, Poma, Nêdü, Puciru, Nabumê, Gorodümêbi, Gopwea, Mwêteapo, Asawa, Pwecië, Gorotu.»

Ce texte est un des plus importants et des plus synthétiques que nous ayons obtenu. Il apporte, sciemment, une certaine clarté dans un dossier qui sans cela apparaissait fort embrouillé. Il a été rédigé pour les gens eux-mêmes, et pas pour moi, en *paici*, et j'en ai hérité parce que je suis arrivé au bon moment.

Une autre version de ce mythe d'origine a été recueillie par Baptiste Pwadae de la bouche justement de Pierre PwêRêpwea. cette version partielle ne change pas fondamentalement le récit précédent, sauf pour l'explication de l'homme que tous les Océaniens voient vivant dans la lune.

Les vieux disent que la terre demeurait et bougeait, mais alors que la terre tournait, le soleil et la lune étaient immobiles. La lune était dite «feu froid». Puis «feu brûlant» tourne et touche «feu froid». "Feu froid" s'arrache une dent et la jette sur le sommet de ce rocher (la terre) qui tourne. Le rocher tourne et de la terre s'accumule à sa base. Le rocher émerge ainsi et la dent de la lune est à son sommet. Alors des vers commencent à sortir de la dent. L'un parvient jusqu'à terre et des anguilles et des poissons en sortent, un autre remonte, change de peau et devient lézard. Ce lézard mue et devient dieu, ce dieu mue encore et devient un homme [*l'origine commune des anguilles, des poissons et des lézards explique la figure du due Gomawe, à la fois requin, anguille et lézard, qui se place ainsi dans le même système de représentation*]. Lorsqu'il devient homme, son nom est Buumê. Buumê apparaît, il a deux garçons et une fille. Puis les deux frères se jaloussent à propos de leur sœur et ils se querellent. Le jeune frère tue son aîné d'un coup de massue et il l'enterre. Deux jours passent, au troisième l'esprit de l'aîné revient. Il s'assied auprès de son frère et de sa sœur. Ils sont contrariés, car c'est un esprit. Ils l'expulsent et il reconnaît : «C'est vrai, ce n'est pas bien. Je m'éloignerai et gagnerai notre demeure. Regardez là-haut vers notre demeure lorsque la lune se lèvera.» Puis la lune apparaît et ils le voient là-haut portant sa massue, c'est Buumê. Voilà pour l'aîné. Le cadet, lui, vit avec la femme et ils ont trois enfants. Le plus grand est Teâ Kênâke, le second est Bwêe Beêlo et le dernier est Dwi Daulo. Tel est le commencement des clans. Celui que l'on appelle Teâ Kênâke est un *Dwi*. Celui qu'on appelle Bwêe Beêlo est un *Bay*.

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre

Un thème très important est ici à la fois l'affirmation et le refus du dualisme matrimonial. Il concerne les deux moitiés *Dwi* et *Bay*, qui s'intermarient, sur le versant

oriental de la Grande Terre, entre Ponérihouen, Tchamba et Poindimié, et les autres, descendant de cet aîné, Teê Kanake, mis de côté par ses deux autres frères comme on l'observe dans plusieurs chefferies calédoniennes, et qui s'en va répartir ses fils à travers les pays, encerclant en quelque sorte le territoire dévolu aux *Dwi* et *Bay* de stricte observance. Sur le versant occidental de l'île, ceci correspond très partiellement à l'existence d'une catégorie matrimoniale qui se refuse à être *Dwi* ou *Bay*, et qui se dit *Gorotê*, créant ainsi un système matrimonial à trois moitiés, si l'on peut dire. Ceci va de pair avec la répétition du modèle à trois constituants. En premier lieu le peuple se partage en descendants de Teê Kanake, de *Dwi* DaULO et de *Bwae* Bealo. Teê Kanake est le héros choisi par Jean-Marie Tjibaou pour être le personnage principal du jeu scénique du Festival «Melanesia 2 000» (cf. Tjibaou, J.-M. et Missotte, R, *Kanake, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, 1976), ce qui présente l'inconvénient de fausser la tradition.

Le premier laisse trois fils. L'un, nommé Bumè comme son grand-père, part aux îles Loyalty — on a vu la migration des Wakë, se plaçant en dehors du système *Dwi* = *Bay*, en direction d'Ouvéa — les deux autres étant Teê ComaRi et *Dwi* Pwi-ridwa. Ce dernier, dieu farceur, hors système, survivait récemment en volant le bétail des éleveurs européens. Les îles Loyalty, Héo, Ouvéa, Lifou, Tiga et Mare font ainsi partie, d'une certaine façon au moins, du système décrit

Il est tout à fait satisfaisant de trouver dans l'aire *paici* un système dualiste classique, à deux moitiés matrimoniales intermariantes, chaque membre de l'une étant en relation théorique de cousin-croisé classificatoire avec tout membre du sexe opposé de l'autre. La relation effective de cousins croisés est automatique à partir du moment où le mariage avec échange de sœurs est répété durant deux générations successives, qu'il y ait système dualiste ou pas, nuance apparemment essentielle omise par la plupart des théoriciens, qu'elle devait gêner ou qui ne l'ont pas vue.

Maurice Leenhardt a décrit la distinction entre *Dwi* et *Bay* comme étant fondée sur une opposition dans l'espace : les Ponérihouen seraient *Dwi* et les Bayes bien évidemment *Bay*, séparés par l'estuaire de la rivière de Caba. Cette erreur d'appréciation, dont nous verrons qu'elle n'est que très partielle, s'explique parce que de son temps, les lignées *Bay* de la basse Caba avaient déjà quitté leurs anciens habitats, chassés par les éleveurs européens successifs, pour se réfugier dans les villages côtiers environnant le cap Bayes.

La réalité est en partie autre. Chaque village actuel comporte apparemment une proportion, à chaque fois différente, de représentants des deux moitiés. Les villages de christianisation plus ancienne, comme Cimwê dans le fond de la rivière de Tchamba, comportaient une ligne, tracée sur le sol sous forme de fossé, ou n'étant qu'implicite, et séparant les habitats *Dwi* des habitats *Bay*. Plus loin dans le passé, les hameaux constituant les habitats entourant les allées parallèles, étaient soit *Dwi*, soit *Bay*, à l'exception des cas, aux marges du pays *paici*, où l'appartenance de moitié n'était plus ni évidente, ni revendiquée.

Ce système *Dwi* = *Bay* (le signe = désignant conventionnellement les mariages) présente tous les aspects d'une institution structurelle, qu'aucun facteur historique ne saurait expliquer. On se marie au sein de ce système, ce qui assure une grande liberté de choix, puisque les hommes *Dwi* et les femmes *Bay* accessibles, ou inversement,

sont à chaque fois de l'ordre de plusieurs milliers. C'est là un facteur évident de la grande cohérence sociale manifeste sur toute l'aire linguistique concernée. La restriction éventuelle naît des stratégies d'alliance.

A ceci près du moins qu'aux marges du pays *paici* se trouvent tous ceux que l'on épouse sans pouvoir les assimiler à l'une ou l'autre des moitiés *Dwi* et *Bay* — certains s'y refusent énergiquement. Dans la circonscription de Touho, les Wakë de la Tîwaka pratiquent volontiers l'assimilation au système *Dwi* = *Bay*. Les résistances s'expriment plus au nord. A Pwei (Poyes), les réponses obtenues chez les Bêlëot faisaient intervenir la séparation à "intérieur du groupe, divisé lui même entre *Bay* et *Dwi* et pouvant ainsi pratiquer une endogamie au moins théorique. N'apportant pas de couverture généalogique, ou du moins ne la publiant pas, A. Bensa ne fournit pas d'éclaircissement sur ce point. Par conséquent le système réel, par rapport au système théorique dualiste, apparaît plutôt ternaire, de par la présence constante d'hommes et de femmes accessibles tout en étant hors système.

On trouve justement, sur le versant centre ouest de l'île, la confirmation spontanée de cette remarque. A la question posée de l'appartenance de moitié, certains donnaient des réponses inattendues, c'est-à-dire ne comportant ni le terme *Dwi*, ni celui de *Bay*, qu'ils refusaient apparemment, en s'affirmant : *URuwê*, *Goyèta*, *Nêdû*, ou *Gorotê*. Les «Ounouas» sont décrits par Jules Gamier et d'autres auteurs, comme une population puissante des versants montagneux de la région de Koné.

A la vérification, on obtenait le tableau suivant :

<i>Goyèta</i> épouse <i>Bay</i>	<i>Gorotê</i> épouse <i>Dwi</i>
<i>Goyèta</i> épouse <i>Gorotê</i>	<i>Gorotê</i> épouse <i>Bay</i>
<i>Nêdû</i> épouse <i>Goyèta</i>	<i>Gorotê</i> épouse <i>URuwê</i>
<i>Nêdû</i> épouse <i>Gorotê</i>	<i>Nêdû</i> épouse <i>Bay</i>

Il ressort de la discussion avec les intéressés, dans toute la région, que ce soit à Ateu (Koné) ou Gwapêê (Poya), que *Nêdû* ne peut épouser ni *Dwi*, ni *Goyèta*, et qu'*URuwê* ne saurait se marier ni avec *Nêdû*, ni avec *Dwi*. *URuwê*, *Goyèta* et *Nêdû* équivalent ainsi à *Dwi*. Le seul facteur résistant à cette analyse est constitué par ceux qui se disent *Gorotê*, et qui eux se marient aussi bien avec *Dwi* ou *Bay*, qu'avec les succédanés de *Dwi* que sont *Goyèta*, *Nêdû* et *URuwê*. Le système théorique serait donc le suivant :

$$Dwi = Bay = Gorotê = Dwi$$

Le système matrimonial des Canaques s'

'avère plus complexe que le système dualiste postulé par les ethnologues, alors qu'il y a toujours un troisième facteur présent, dans les têtes et dans les faits, constitué de tous ceux qui ne font pas partie des deux premiers et avec lesquels on se marie néanmoins, ce qui est le cas dans toute les hautes vallées de Koné et de Poya, et que le théoricien doit prendre en compte. Sur la côte est, le conformisme vis-à-vis du système a fait que les descendants de Teê Kanake se retrouvent affectés dans une des deux moitiés matrimoniales, au moins entre la vallée de Monéo au sud et la vallée d'Amoa au nord, chez les *Dwi* majoritairement. Au-delà, ils ont conservé leur liberté de ne pas s'insérer

dans le système. Si l'on vérifie en effet la situation de chacun, village après village actuel de l'ensemble de l'aire *paici*, on remarque que la plupart se retrouvent chez les *Dwi*, à l'exception de Cadare, de PuRuê, de Cabarapô et de MeReatê, qui sont *Bay*, les *Wërü* ma *Unemwê* pouvant hésiter à revendiquer leur appartenance *Dwi*.

Que sont donc ces *Gorotê* à Koné, qui ne correspondent pas aux descendants de Teê Kanake ? A la vérification, ceux qui répondent directement *Gorotê* à la question portant sur leur moitié matrimoniale, sont constitués pour l'essentiel de lignées venues de la vallée de Caba, dont l'ensemble *Pwajaaa* ma *Nabumè* (*Pwajaaa* ma *Pwanèti*, *Tea* ma *Nabwei*, *Mi* ma *Tabwe* ma *Auday*, *Gotü* ma *Gorongge*), auxquelles s'ajoutent les *Gorodumèbi* ma *Pwadange*, *Pado* ma *Naggopae*, *Pwejare* ma *PweReupwepwe*, et en plus, une lignée *Galahi* de *Necaot* : les *Nejau* ma *Gorumyê*. Tous ces gens sont *Dwi* pour Pierre *PwêRêpwea*, de Caba lui-même, sauf les *Gara Atê-Galahi* qu'il ne situe pas dans une des deux moitiés matrimoniales.

On se souviendra de ce que la mouvance *Pwajaaa* ma *Nabumè* dans l'intérieur de Koné avait été fort tiède vis-à-vis des entreprises de conquête territoriale de Goodu *Nêdü*, qui ne se privait apparemment pas de les menacer ou les malmenier — les *Pwajaaa* ma *Nabumè* durent eux aussi se réfugier à Voh avant l'intervention de l'armée française — et était à la tête d'une entreprise manifestement plus récente dans son dynamisme que la leur, et à la fois moins prudente et moins tolérante dans sa façon de s'insérer sur le versant occidental de l'île.

D'autres, à Poya, répondent à la question par les références *Nêdü* ou *Goyèta*, qui sont une façon précautionneuse de s'affirmer *Dwi*, mais comme si cette référence n'était pas encore pour eux une nécessité. Dans les choix matrimoniaux, ils agissent pourtant comme s'ils étaient *Dwi*.

Ce système ternaire correspond donc aux moyennes vallées de Koné et de Pouembout. Il n'est pas plus fermé que le précédent, puisque les basses vallées, où l'on va se marier aussi, s'affirment résolument en dehors. Certains, à Poya, posent qu'il y aurait des *Nêdü* qui seraient *Dwi* et d'autres *Bay*, tandis qu'au nord de l'aire considérée, à Ateu, on n'est pas sûr que *Gorotê* ne s'identifierait pas à *Bay*. Ce qui apparaît le plus curieux est que toutes les lignées constituant le groupe *Gorotê* — ce terme étant la réponse spontanée à la question de l'appartenance de moitié, à la date de cette question — sont originaires de la vallée de Caba sur le versant est de l'île, là-même où aujourd'hui on ne connaît que des *Dwi* et des *Bay*.

En fait l'appellation *Gorotê* correspond en partie à l'existence de l'ensemble *Pwajaaa* ma *Nabumè*, centré sur *Pwada* (Poindah), dans les hauts de Koné. Cette chefferie s'opposait aux *Pwapaa* ma *Gorouna*, *Dwi*, en particulier au cours du long épisode du chef Goodu, conquérant de la basse vallée, puis résistant aux Français, justement parce qu'elle s'alliait aux *Caunyën*, *Wabealo* et *Cidopwaan*, maîtres de cette basse vallée avant d'être chassés à Voh par Goodu. Il n'est pas déraisonnable de penser que, dans la confusion générale créée par les entreprises guerrières de Goodu *Nêdü*, puis par les répressions militaires, les exils ou les massacres, le cantonnement dans les Réserves, le repli sur soi des *Pwajaaa* ma *Nabumè* cherchant à se faire oublier et à tout simplement survivre ait été conforté par une politique matrimoniale particulière. L'ancienneté de l'institution ne paraît pas évidente.

Cependant, ce phénomène, restreint à une zone peu étendue du versant ouest,

ne suffit pas à expliquer le classement spontané, en fin de document, par Pierre Pwê-Rêpwea, des lignées principales en trois groupes au lieu de deux. Il s'agit là pour l'essentiel de groupes évoluant sur le versant est de l'île.

L'analyse par l'appartenance de moitié montre que les descendants de Teê Kanake sont *Dwi*, tandis que ceux de Bwae Bealo sont bien *Bay*. Restent les descendants de Dwi Dauilo. Parmi eux, Aramoto, Curubiti, Goro èü et PwêRêpwea dont on retrouve les mêmes noms parmi la descendance de Teê Kanake. La référence de chaque nom à l'inventaire général de la région permet de constater que Kacö, EdemeRewi, Autangu, Wërü ma Unemwê, Pwecië, Goro èü, se rattachent aux *Dwi*, tandis que Cadare, Pu-Ruwê, Cabarapô et MeReatê sont *Bay*.

La disposition ternaire des descendants des héros éponymes a donc d'autres intentions probables que la seule justification *a posteriori* de l'appartenance de moitié matrimoniale.

Les descendants de Teê Kanake correspondent d'abord à l'ensemble des lignées dites Gara Atê, ou Galahi à Touho, et dont les stratégies dans la partie nord de leur aire de dispersion ont fait l'objet d'une étude fort éclairante, quoique partielle, parce que volontairement, et à tort, restreinte à la zone parlant *cèmuhi*, de la part de Jean-Claude Rivierre et d'Alban Bensa.

L'existence des mêmes familles de part et d'autre des lignes théoriques de partage linguistique est une des données fondamentales de la société mélanésienne de Nouvelle-Calédonie, comme de celle du Vanuatu ou des îles Salomon.

Les descendants de Bwae Bealo regroupent des lignées souvent puissantes et dites de «chefs» : Meêdû, Nabay, Naacuwê, Pibè, qui se prévalent de mythes justifiant cette prétention, très loin, aussi bien vers l'ouest, le nord et le nord-ouest que vers le sud et le sud-est. Ce sont justement celles qui ont fait l'objet d'une analyse, partielle pour la même raison, de la part de J.-C. Rivierre et A. Bensa, et ne touchant que ceux de ces descendants qui ont suivi la ligne de partage des eaux pour s'établir et contrôler les hautes et moyennes vallées parallèles, à partir de la Tiwaka et jusqu'au-delà du mont Katalupay.

Les descendants de Dwi Dauilo sont plus difficiles à caractériser. Leur qualité première apparente est de n'appartenir ni à l'un ni à l'autre groupe, ce qui oblige à les définir en quelque sorte négativement. On les trouve sur les deux versants de l'île. Ils ont donc participé aussi à l'expansion *paici*, du moins sur son axe est-ouest. Ils ne se sont pas dispersés le long de la côte est, entre Hienghène et Houaïlou, comme les Gara Atê-Galahi. Ils ne prétendent pas constamment à la suprématie comme les Meêdû-Naacuwê, ou du moins pas de la même façon, puisqu'on a trouvé malgré tout parmi eux, à chaque génération, des gens de grande autorité. Ils ont eux aussi leurs correspondants aux îles Loyalty, plutôt directement à Lifou comme les Aramoto, alors que les Pibè et les Naacuwê ont leurs prolongements à Ouvéa (les Qenegei et leurs alliés), puis à Lifou à partir d'Ouvéa (les Qenegei encore).

Encore convient-il de prendre avec prudence les diverses propositions de regroupements fournies par tant d'informateurs. Les différentes listes peuvent se recou-

vrir partiellement les unes les autres, ce qui est peut-être devenu inévitable à partir du moment où l'auteur de chaque document est amené, pour ne rien omettre, à tirer des informations d'autres lignées que la sienne propre ou de celles qui lui sont proches. Il reste à expliquer, ou à réconcilier, les contradictions apparentes.

A ce stade, il convient de rappeler le principe fondamental de la révolution méthodologique introduite par Claude Lévi-Strauss, à savoir ce que j'appelle «la leçon des variantes» (cf. Guiart J., «L'Analyse structurale des mythes» in : Lévi-Strauss, Claude, *Des Symboles et leurs doubles*, Plon, Paris, 1989). Il n'y a jamais, et pour les mythes tels qu'ils sont récités, et pour les institutions telles qu'elles sont manifestées, que des variantes, à la surface du globe, et de proche en proche. Chaque témoignage, chaque observation correspond à une variante, puisque les uns et les autres ne sont jamais rigoureusement identiques, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Ces variantes présentent un égal intérêt scientifique, quelle que soit leur ancienneté et leur lieu. Elles se regroupent, par l'effet d'une analyse de contenu nécessaire et constante, les opposant entre elles pour en faire surgir les facteurs pertinents, à l'intérieur de «systèmes de transformations», le terme est de Lévi-Strauss, lesquels ont pour caractéristique de comporter les contradictions les plus ouvertes, l'existence de chaque version provoquant tout au moins l'apparition de son contraire, en plus de toutes les autres médiations possibles.

Un principe absolu de l'analyse est l'égalité entre les variantes. Il n'y a nulle part de version authentique que l'on puisse mettre en exergue par rapport à d'autres traditions qui ne le seraient pas, et par conséquent aucun informateur, jamais, qui puisse être prétendu détenir la sagesse et la vérité. La méthode que nous avons suivie, qui renouvelait celle pratiquée par Maurice Leenhardt dans d'autres circonstances historiques, à savoir d'écouter tout le monde, correspondait au principe fondamental posé, à la fois explicitement et implicitement, par Claude Lévi-Strauss, et qui paraît parfois oublié par des chercheurs se réclamant pourtant de l'anthropologie dite de l'alliance et de l'analyse structurale.

La méthode analytique proposée par ce maître n'a pas seulement trait à l'étude d'un dossier déjà constitué, mais aussi, implicitement, aux moyens de le rassembler. Ceci implique l'impossibilité de se satisfaire d'un corpus de tradition orale, même recueilli dans la langue vernaculaire, pour en tirer une analyse de la société intéressée. Il faut y ajouter l'observation personnelle sur la période longue, y insérer, en les pondérant, les observations publiées par d'autres dans le passé, et les résultats d'interrogations plus classiques sur le terrain prenant en compte tout ce que chacun peut avoir à dire, homme et femmes de tous âges, enfants compris. L'information pertinente permettant de décrypter une situation peut être longue à venir, à moins qu'elle ne soit cachée sans qu'on s'en soit rendu compte dans un article oublié, dans une lettre de missionnaire ou de pasteur mélanésien traitant principalement d'autre chose. Aucune source ne doit être négligée, et il n'y a rien de pire que de se laisser enfermer dans une fraction de dossier, parce que l'on va toujours voir les mêmes personnes censées détenir la connaissance authentique, et qui, souvent, auront simplement flatté le chercheur en créant autour de lui une atmosphère intellectuellement si confortable qu'il en perdra la volonté d'y échapper.

C'est la tentation courante des linguistes, qui ont tant de mal à former le petit

nombre d'informateurs dont ils ont besoin qu'ils ne se sentent guère le goût de les multiplier, d'autant que leur méthodologie, très différente étant donné leurs *a priori*, ne les oblige nullement à se soucier de multiplier les sources d'information. Mais bien d'autres spécialistes, issus d'autres disciplines, géographes, botanistes, etc., et se refusant à acquérir les principes de méthode élaborés difficilement par l'ethnologie au terme d'un siècle d'essais et d'erreurs, tombent dans le même piège et se révèlent incapables de relativiser l'information reçue par eux, information qui par ailleurs peut se révéler parfaitement utile.

En Mélanésie, et bien au-delà, cette situation se conjugue avec des formes d'appropriation très fortes de chaque version, laquelle n'est jamais le produit d'une fantaisie, mais le moyen de diversifier les groupes sociaux et de leur permettre d'affirmer leur autonomie culturelle, chacun vis-à-vis de ses voisins immédiats.

La conséquence inévitable est que l'analyse doit prendre en compte toutes les variantes connues, quel que soit le collecteur, ce qui implique de ne pas mettre certains observateurs, comme Maurice Leenhardt et l'auteur de ces lignes, dans un enfer, avec leurs matériaux, en affirmant que l'on veut partir de zéro, avec la naïveté peu charitable qui était celle de Margaret Mead recommandant à ses étudiants de ne rien lire, pour arriver sur le terrain sans idées préconçues. On ne part jamais de zéro en matière scientifique. L'affirmer est plus affaire de stratégie que de méthode.

Tout ce qui a été recueilli constitue ainsi une variante, qu'elle ait été publiée par les pères Gagnère ou Lambert, par le pasteur Leenhardt ou par d'autres encore. Evidemment, il y a des auteurs peu préparés au dossier auquel ils s'attaquent, qui ont pu transformer dangereusement ce qu'ils ont entendu, ou lu, mais leur apport ne résiste pas à une analyse de contenu complétée par une bonne information historique, par exemple pour Lewis Priday et Eliane Métails sur Ouvéa ; et d'autres qui inventent tout simplement, comme Bernard Brou, mais cela, chacun devrait le savoir.

La plus grande faute serait de se laisser aller à l'impulsion qui consiste à vouloir «tuer le père» et à s'imaginer pouvoir s'affirmer en ignorant l'effort le plus constant et le plus systématique de recueil d'information des dernières cinquante années.

Le R. P. Patrick O'Reilly, à qui j'avais des obligations, m'a, au cours d'une de ses visites à Nouméa, suggéré de prendre du recul vis-à-vis de Maurice Leenhardt, de façon à me situer indépendamment de ce dernier. Je n'ai jamais écouté ce conseil. Maurice Leenhardt m'avait trop aidé, et même après sa mort, j'avais encore trop besoin de son apport factuel pour me permettre de le négliger. Je n'ai jamais eu à regretter une attitude, aussi méthodologiquement justifiée que provoquée par une affection ancienne, et par l'admiration pour le courage et le rôle historique de l'homme.

L'analyse doit prendre en compte tout le donné. L'on ne fondera pas de théorie solide sur une analyse partielle. Doit être écartée, au nom de ces principes, la conclusion d'Alban Bensa croyant — au lieu de la très fructueuse mise en évidence d'une variante du système présenté par l'ensemble des allées, des grandes cases et des sculptures, dont le façitage à l'oiseau, caractéristique des hautes vallées de Touho — décrire une situation plus «authentique» que l'analyse faite par Maurice Leenhardt, en réalité fondée sur la seule vallée de Houailou, mais exprimée comme si elle avait valeur générale parce qu'écrite sous l'influence des critères du moment — voir Marcel Mauss

parlant de tous les Inuit ou de toute la Mélanésie à la fois (cf. *Les chemins de l'alliance*, p.37-46). De même est critiquable dans la forme le développement d'A. Bensa sur le masque, présenté comme une vision nouvelle, alors que là aussi, il s'agit d'une variante locale s'ajoutant à toutes les autres variantes décrites par M. Leenhardt, puis répertoriées par J. Guiart dans un ouvrage plus général : *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, que A. Bensa omet de citer. Sur un dossier aussi ouvert du fait de la disparition matérielle déjà ancienne de l'institution, les apports de chacun sont nécessaires, et la synthèse toujours provisoire. Des textes inédits de Bwesou Eurijisi apportent, pour la moyenne vallée de Houailou, des informations aussi neuves que précieuses. Il faudra bien les intégrer ainsi à l'analyse.

Les migrations vers Poindimié

La démarche proposée consiste donc à prendre, non des lignées isolées, mais des configurations de groupes sociaux dont l'histoire nous a montré la solidarité au cours des événements les plus graves, et de remonter parallèlement leurs itinéraires. Ceux qui ont participé contre nous à la résistance armée à Poya en 1878 ne pouvaient faire partie d'un seul et unique système de parenté, même au sens classificatoire le plus étendu. Ceux qui se sont repliés sur la région côtière de Poindimié ensuite, prenant l'apparence de bons et loyaux sujets en s'agglomérant aux Canaques «pacifiés», ne constituaient évidemment pas un seul ensemble de cousins croisés et parallèles. On sait aussi que les itinéraires mythiques prétendent aller bien plus loin dans un passé dont ils sont le moyen privilégié d'exploration. La machine à remonter le temps est en marche. Elle est lourde dans son fonctionnement et quelque peu monotone. Mais il faut bien s'y faire.

Alain Saussol nous dit (cf. *L'Héritage*, Publications de la Société des Océanistes, n° 40, Paris, 1979, p. 86):

«Au Nord, un antagonisme permanent opposait les gens de Ponérihouen à leurs ennemis traditionnels du Cap Bayes et particulièrement à ceux de Ouindo. L'objet du litige aurait été, entre autres, la petite plaine côtière de Tiakan «peu boisée, mais au dire des naturels, très propre à la culture des taros et de la canne à sucre» que se disputaient les deux groupes [Moniteur de la Nouvelle-Calédonie, 8 mai 1874]»

C'est là le faible de toutes les relations coloniales, de catégoriser des groupes fictifs par rapport à un lieu, et de leur supposer des motivations globales. Qui revendiquait Caké, on ne nous le dit pas, mais on peut à bon droit supposer qu'il s'agissait des lignées qui étaient à Bayes quand il fallait passer pour pacifié et ailleurs quand elles s'en prenaient à nous. Ces allées et venues, fruit d'une mise en scène ingénieuse, se sont terminées par un établissement définitif dans la circonscription de Poindimié et, aujourd'hui, après la remontée démographique spectaculaire des dernières décennies, par un entassement de gens dans des périmètres en Réserves devenus insuffisants, où les terres à ignames sont de plus en plus difficiles à trouver et les récoltes de plus en plus insuffisantes en quantité. Il était inévitable qu'ils aient été amenés à se réinstaller progressivement dans leurs anciens habitats, que cela plaisât ou non.

Ces lignées, installées dans le territoire de l'actuelle circonscription municipale de Poindimié, sont les suivantes [n'ont pas été comptées celles qui déclarent descendre d'un homme parti s'installer chez ses utérins, ce qui est une raison trop banale de déplacement dans l'espace] :

— Aramoto, *Dwi*, réfugiés à Paama, Tiéti et Pucala, à partir d'un tertre du même nom, sis sur la colline à la limite sud de l'ancienne Réserve de Caba, dans la vallée moyenne, à côté du tertre Pwadae (pour l'installation des Aramoto dans la moyenne vallée d'Amoa (Pucala), cf. Bensa, Alban et Rivierre, Jean-Claude, *De quelques genres littéraires dans la tradition orale paici. Nouvelle Calédonie*. JSO, T. 32, n° 50, Paris, 1976, p. 31-65).

— Gara Atê et Gara Atê PwêRêcênggü, *Bay*, établis à Tiparama, Pucala, Saint Michel et Saint Paul (Amoa), anciens maîtres des deux rives de l'embouchure de la Caba, dont le terrain de Cakê, où étaient leurs tertres.

— Goro atê, *Bay*, établis à Pucala, venus d'un tertre Tetiawe ma Goroporomê à la colline Aramoto dominant la moyenne vallée de Caba.

— Goroitêu, *Dwi*, réfugiés de 1878 à Pabu, originaires d'un tertre du même nom à Netea (Poya).

— Goromwêdo, *Dwi*, établis à Pabu, venus d'un tertre du même nom sur la rive gauche de la moyenne Caba.

— Gorotê, *Dwi*, établis à Pucala, originaires du tertre du même nom, au village même de Caba.

— Gorotê ma Napwiritêu, *Dwi*, installés à Tiparama, venus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba.

— Gorotêdo ma Naacuwê, *Dwi*, établis à Napwewimien et Tiéti en provenance d'un tertre du même nom, en aval de Nebayes dans la vallée de Ponérihouen.

— Gorotü ma Nabumê, *Dwi*, installés à Ina, originaires d'un tertre du même nom au village même de Caba.

— Gorowirijaa, *Bay*, réfugiés à Tiéti et Pucala, venus d'un tertre du même nom dans la basse Caba.

— Gorowirijaa ma Goromea, *Bay*, établis à Napwewimien, originaires d'un tertre de même nom sis en face du village actuel de Caba.

— GoroêRêjawe, *Dwi*, installés à Pucala, venant d'un tertre du même nom à la rivière de Caba.

— Goru et Goru ma Pwyaa, *Bay*, établis à Tiéti et Napwewimien, venus de tertres de même noms sur la rive gauche de la moyenne Caba.

— Goyêta, *Dwi*, réfugiés à Ina et Tiéti, originaires du tertre Pwurudê à la rivière de Caba, près de la colline Aramoto. Une autre lignée Goyêta, établie à Wido, descend de réfugiés de 1878, et se dit originaire d'un tertre Pwurudê sis à Netea (Poya), de même que les Goyêta ma Goromwêdo, installés à Umatü, venus d'un tertre de ce nom à Netea, et les Goyêta Pwade, venus aussi à Pabu de Netea au même moment. Une troisième lignée Goyêta, établie à Pabu, constituée de réfugiés de 1878, dit descendre des maîtres du tertre Nea ma Pwariba, à Nea, en aval de Netea à Poya.

— Meêdü ma Goromoto, *Bay*, établis à Napwewimien en provenance d'un tertre du même nom à Gowa, dans la vallée moyenne de Ponérihouen.

— Naacuwê, *Bay*, réfugiés à St Michel (Amoa), originaires de la vallée moyenne de Ponérihouen.

— Nabay Pwabati, *Bay*, établis à Napwewimien, venant d'un tertre de ce nom sur la rive gauche de la rivière de Ponérihouen, en aval de Gowa, dans la vallée dite de Nebayes.

— Nabwao ma Nanggopae, *Dwi*, établis à Tiéti et Napwewimien, maîtres du masque dans la basse Caba, partis du fait de l'installation de l'éleveur Noblot, réfugiés à Napwewimiyê. Les Nabwao étaient installés sur la rive droite en aval immédiat du rocher Napobwegwa ; les

Nanggopae résidaient plus en aval, sur la droite, à la «descente aux cocotiers».

— NanyêkaRawê, *Dwi*, installés à Napwewimien, venant du tertre du même nom, sur la rive droite de la Caba, à la hauteur de «la maison du Japonais».

— Napwerea, *Bay*, installés à Necapwe, venus d'un tertre du même nom sis sur la rive droite de la rivière de Ponérihouen.

— NapweRea ma PwêRênyimu, *Bay*, réfugiés à Paama, Tiéti et Saint Michel (Amoa), dont le tertre est à Goyêta, Ponérihouen, sur le terrain du colon Honoré Devillers.

— Napêrêwê ma PwaRi, *Dwi*, installés à Tiéti, venant d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba, près de la colline Aramoto.

— Nawa, *Dwi*, réfugiés à Pabu, et dont le tertre est au site du village européen de Ponérihouen, ce qui explique leur départ.

— Nênu ma Goromido, *Dwi*, réfugiés à Necapwe, Poindimié et Tiéti, dont le tertre du même nom est au lieu-dit «la maison du Japonais», dans la basse Caba.

— Nêdû, *Dwi*, réfugiés à Tiéti, dont le tertre est sis en aval de Goyêta.

— Pado, *Dwi*, réfugiés à Napwewimiê, Tiéti et Saint Paul (Amoa), et dont le tertre Pado à Caba est sis en amont de «la maison du Japonais».

— Pèè, *Dwi*, réfugiés à Pucala, venant d'un tertre Pèè ma Mwêteapo dans le fond de Monéo.

— Pèè ma Pwurudê, *Dwi*, réfugiés de 1878 à Necapwe, venant d'un tertre Pwurudê à Netea (Poya).

— Pibê, *Bay*, établis à Necapwe, originaires d'un tertre Mao à Po, dans le fond de Monéo.

— Poma, *Dwi*, maîtres du vent et du cyclone, établis à Wido, Pabu, Tiparama, Necapwe et Pucala, venus d'un tertre du même nom à Gorodû, chez Gaston Clavel, dans la vallée de Ponérihouen.

— Poma ma Goyêta, *Dwi*, installés à Bayes, dont le tertre du même nom est proche de la mission catholique de Tauti à Ponérihouen.

— Pou, *Dwi*, installés à Pucala, originaires d'un tertre Po dans le fond de Monéo.

— PwaRi et PwaRi ma Nateawe, *Dwi*, réfugiés respectivement à Bayes et Saint Paul (Amoa), venus de tertres du même nom dans la vallée haute de la Caba.

— Pwabesa, *Bay*, installés à Necapwe et venus d'un tertre Pwabesa ma Wêgo à Naacuwê dans la vallée de Ponérihouen.

— Pwadae, *Dwi*, établis à Paama et Pucala, originaires d'un tertre du même nom dans la basse vallée de la Caba.

— Pwadêy, *Dwi*, établis à Poindimié, Pucala, Tiéti et Saint Paul (Amoa), originaires respectivement des tertres Pwadêy et Pwêrêjaywê à la basse Caba.

— Pweciê, *Dwi*, établis à Poindimié et Pucala, venus des tertres Pweciê et PwêRêpwea à la rivière de Caba, en aval de «la maison du Japonais».

— Pweciê ma PwêRêpwaro, *Dwi*, installés à Tiéti, venus d'un tertre du même nom dans la basse vallée de Caba.

— PwêRênyimu, *Bay*, installés à Pabu et Pucala, originaires d'un tertre du même nom à Goyêta, en aval du village actuel de ce nom, chez le colon Honoré Devillers, dans la vallée de Ponérihouen.

— PwêRêpwesa, *Dwi*, réfugiés à Tiéti, originaires du tertre du même nom à Caba, près de Pweciê, dans l'ancien séquestre japonais.

— PwêRêpwesange, *Bay*, établis à Pucala, venus d'un tertre du même nom dans la basse rivière de Caba.

— Pwiye ma Weta, *Dwi*, réfugiés à Tiéti, venus de tertres de ces noms à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen.

— Pwurudê, *Dwi*, réfugiés en 1878 à Paama, originaires du tertre du même nom à Netea (Poya).

— Pwurudë ma Gorooatë, *Dwi*, installés à Napwewimië, originaires d'un tertre du même nom sur la rive droite de la basse Caba.

— Tëwiri ma Naacuwë, *Bay*, installés à Tiéti, originaires d'un tertre du même nom dans la vallée de Goyëta.

— Wenae ma Pwëdipweda, *Bay*, établis à Tiéti, originaires d'un tertre Wenae, à la vallée de Caba, en aval du village actuel

— Wëri, *Dwi*, installés à Pucala, originaires d'un tertre du même nom sur la rive gauche de la rivière de Caba, chez Raoul Douyère.

Cela fait beaucoup plus que la moitié de la population mélanésienne de Poindimié, et une masse de gens qui sont ainsi venus s'agréger aux originaires de la circonscription, compensant les pertes démographiques des clans maîtres de la terre et des chefferies locales, qui n'ont dit mot, sinon même les ont systématiquement attirés, trop contents de se retrouver avec des «sujets» aussi nombreux que dépourvus de droits traditionnels sur place, de droits fonciers en particulier, et qui par conséquent se faisaient discrets en contrepartie des droits d'usage qu'on leur laissait. La présence de cette foule relative a protégé, en particulier la région du cap Bayes, de mesures gravissimes de confiscation foncière. Aujourd'hui, et pour les mêmes raisons, cette même masse, considérablement augmentée par la pression démographique actuelle, devient de plus en plus remuante du fait que sa situation est de moins en moins confortable, par le seul jeu de facteurs mécaniques, dont la densité au kilomètre carré, sans parler de la surface disponible en terres utiles.

On aura noté la tendance de ces réfugiés, inconnus de l'Administration coloniale, à se disperser dans toute la circonscription — ce qui se voyait moins — et à se concentrer dans les villages de la basse vallée d'Amoa, depuis Pucala jusqu'à Tiéti, ce dernier village presque exclusivement constitué de leur apport, ce qui explique des événements récents et la hargne régnant entre eux et les derniers colons de Poindimié. Pucala et les villages catholiques voisins de Saint-Paul et Saint-Thomas en particulier manifestent la double vocation peu confortable d'être les hôtes à la fois des réfugiés des deux répression militaires de 1878 et de 1917.

Dans les années cinquante, l'éleveur local, un Devillers, disposait d'une propriété de deux cents hectares dans le bas de la vallée d'Amoa, le long d'une rive droite légèrement vallonnée, et d'une concession de cinquante hectares obtenue par son père dans le fond de la vallée en tant qu'ancien combattant. Il occupait avec son bétail, et cela sans titre, illégalement, tout le territoire intermédiaire, sur des milliers d'hectares, traitant l'ensemble de la vallée comme une propriété personnelle. Son bétail paissait tranquillement et sans obstacle sur les deux tiers de la Réserve autochtone, le souvenir de la répression de 1917 empêchant les Canaques de porter plainte, alors qu'ils étaient de plus en plus nombreux, concentrés sur le flanc abrupt de la rive gauche, utilisable seulement partiellement en agriculture vivrière. Signaler l'abus institutionnalisé à la gendarmerie de Poindimié et aux services compétents à Nouméa ne sera d'aucun autre effet que d'amener le service des Domaines à consentir à l'intéressé la location de bandes diagonales soigneusement établies et calculées pour empêcher qu'il ne se soit installé dans la vallée, tout en coûtant le moins possible à l'éleveur qui continuait ainsi de gruger les pouvoirs publics avec la complicité devenue active du Service Topographique colonial.

Il n'est pas étonnant que les premières tensions annonçant le mouvement indépendantiste se soient produites dans la vallée d'Amoa, après la fondation sur place du Parti de Libération Kanak (PALIKA), et que la première attaque contemporaine d'un poste de gendarmerie ait eu lieu à côté, à Touho. A un moment pourtant, l'Administration recrutait ses chefs officiels parmi ces nouveaux-venus, pour faire pièce aux véritables autorités traditionnelles du pays. Se rendait-elle bien compte de ce qu'elle faisait, était-elle manipulée par des Mélanésiens à la recherche de facteurs d'équilibre, ou par des colons désireux de pousser aux querelles entre Canaques ? Il y a probablement de tous ces facteurs.

On notera aussi que la majorité des réfugiés installés clandestinement à Poindimié proviennent de la moyenne et de la basse vallée de la Caba, et qu'ils sont au total deux fois plus nombreux chez les *Dwi* (34 lignées) que chez les *Bay* (15 lignées). Ils constituent le reflux du mouvement qui avait entraîné une partie de ces gens à se réfugier dans les hautes vallées de Poya, sur le versant ouest de l'île, après l'échec du combat dont Jules Garnier fut le témoin, mais entraînant cette fois avec eux les membres de sept lignées des vallées de la haute Poya. A remarquer encore qu'aucune lignée de chefs proprement dite, à l'exception des Nabwao ma Nanggopae de la basse Caba, ne semble avoir fait partie de ce mouvement, essentiellement constitué de lignées cadettes. L'ensemble de ces clans, venus de Caba, de Ponérihouen et de Poya, échappera à la mission catholique et se fera protestant sous l'influence d'évangélistes, les *nata*, venus de Maré aux îles Loyalty (ce qui explique une certaine influence de la famille Naisse-line, détenant la grande chefferie traditionnelle, *doku hmaiai*, de Gwahma à Maré, dans la circonscription de Poindimié et la réussite relative de l'implantation à un moment du LKS première manière), puis de celle de Maurice Leenhardt.

Une évidence s'impose. La société traditionnelle de la moitié aval de la vallée de la Caba a déserté son habitat. Elle ne s'est pas résolue à remonter la vallée, mais s'est entièrement exilée immédiatement au nord-ouest, dans les «districts» de Bayes et de Poindimié, où elle apparaît éclatée dans tous les sens, rien ne subsistant dans la vie quotidienne de la hiérarchie précédemment opérationnelle, sinon la connaissance de son existence historique. Il y a là de quoi nourrir une amertume déjà centenaire. Ces gens s'agglutinent sur des terres sans valeur, ou de superficie utile dramatiquement inférieure aux besoins, alors qu'il ont dû abandonner des vallées plus fertiles qui leur apparaissent comme un paradis perdu.

On peut se fonder, pour mettre de l'ordre dans cette longue liste, sur ce que les gens appellent spontanément les «grands noms», c'est-à-dire les lignées reconnues comme les principales et autour desquelles s'agglomèrent les autres. Même si les lignées aînées, correspondant à cette définition approximative, se sont rarement déplacées, elles sont représentées par des lignées cadettes leur étant proches, et l'on peut ainsi dénombrer plusieurs ensembles, les liens avec chacun se retrouvant grâce à des indications ayant trait en général aux tertres signalés avec chaque information comme constituant l'ensemble des lignées s'identifiant l'une à l'autre, parce que de même ascendance ou assimilée.

Quant on se dit Meëdü, que l'on révère le dieu Tujay, dont on sait qu'il est aussi l'ancêtre divinisé [cf. Rivierre, J.-C. et Bensa, A, *Les chemins de l'alliance*, p.335-37] des Pwebei de la Haute Tiwaka et des Pwei (Poyes) du nord de Touho, on sait vers

quel ensemble regarder, dont l'existence ne saurait être niée. Il se manifeste ici par huit lignées, dont une Nabay, dont l'appartenance est le bananier *pwêdû* (*Musa trogloditarum*) comme les Meêdû, un Naacuwè, deux Têwiri ma Naacuwè, une Pwabesa (s'identifiant aux Naacuwè dont elle revendique le tertre du même nom) et deux Gorotêdo ma Naacuwè. Quand on y ajoute l'information constamment confirmée de l'identité rituelle des Meêdû avec les Wimye et les Napwe, principaux chefs du Cap Bayes, cela fait du monde et du poids dans la région de Poindimié. On doit rattacher, pour des raisons traditionnelles précisées dans les textes d'Eleisha Nabay, le groupe originaire de la région de Po, dans les hauts de Monéo, et qui comprend deux lignées, une Pibè et une Pou.

Eleisha Nabay nous donne ce texte traitant des Napwe :

«Jeune notou, enfant de celui qui demeure là-haut à Gôrôpwèjèukoo (Goropwojèkuo = Goropwojèüë). Ce dernier descend souvent baigner l'enfant dans l'eau de Napwe (sur la rive gauche dans la vallée de Caba), en bas du tertre de ce lieu. Le maître de Napwe lui dit un jour : «Descends t'installer ici avec ton oisillon !» Il s'installe à Napwe et prend femme sur le tertre nommé Êwe, chez les anciens de l'endroit. Ils ont quatre enfants. L'aîné est une fille nommée Utê, et les trois cadets sont des garçons. Ils piochent leurs billons d'ignames et vont planter les boutures de taros. L'épouse du maître de Goropwojèkuo porte dans son dos le panier avec les boutures et marche devant. Son mari la suit. Il retire les boutures dans le panier et les passe au serviteur qui les plante. Mais prendre les boutures dans le panier d'une femme est un interdit ancien. Les frères de cette femme de haut rang voient la scène et s'en indignent : «D'où sortent ces deux types qui prennent des boutures dans le panier d'une femme noble de chez nous ?» Ils font circuler les nœuds de la guerre et s'apprêtent à les tuer.

Mais quelqu'un de chez les Êwe vient les prévenir : «Dîtes, méfiez-vous, partez avec vos enfants, car quelque chose se trame.» Ils gagnent la vallée de Oomwaa avec leurs enfants. Arrivés à l'embouchure de Nâwâi, leur père leur dit : «Les enfants, ne continuons pas ensemble, car s'ils nous rattrapent nous serons tous tués. Allez vers Naowâu», dit-il aux plus jeunes, «Vos deux aînés, votre mère et moi gravirons le mont Ūrurukî.» Ils montent, arrivent sur la montagne et trouvent une case, un abri dans les cultures où dorment les gens de Nâpwe Wiimiâ lorsqu'ils viennent couper des rames à ignames. Ils y passent la nuit, se réveillent et à la fraîche, font du feu pour se réchauffer. Le maître de Nâpwe wiimiâ aperçoit la fumée qui sort là-haut dans la forêt. De chez lui, il appelle : «Eh ! Les Wiimiâ ! une fumée sort là-haut à Ūrurukî.» Il demande à deux de ses serviteurs de monter voir ce feu. Ils s'enduisent de noir de bancoul, prennent leurs sagaies et massues, cheminent et débouchent là-haut. Ils trouvent Utê et son frère cadet en train de se chauffer aux premiers rayons. Les enfants aperçoivent les arrivants, se lèvent et prennent aussitôt la fuite. «Utê, ne te sauve pas !», crie l'un. Les enfants s'arrêtent. Il leur demande alors : «Les enfants, avec qui êtes-vous donc ?» — «Nous sommes avec le couple», répond Utê, «Les deux personnes assises auprès du feu là-bas.» Les deux Wiimiâ s'approchent des parents qui leur font le récit de leur fuite. «Restez ici», dit l'un, «Je cours prévenir Wiimiâ.» Là-bas le maître de Wiimiâ lui répond : «Dis-leur de venir.» L'autre remonte leur transmettre l'invitation et ils se mettent en route. A Paaurô, le maître de Gôrôpwèjèukoo dénoue son panier sacré, prend une monnaie et déclare : «Utê, voici la monnaie. Voici notre effrande pour notre entrée à Wiimiâ.» Puis ils cheminent et arrivent chez le maître de Wiimiâ. Utê [*parce quelle est la première-née*] prend la monnaie, la dépose et déclare : «Voici le terme de notre voyage jusqu'ici.» — «Bien», répond le maître de Wiimiâ, «Voici la demeure, installez-vous là.»

Un jour, il (?) déclare : «Ecoutez, je voudrais bien avoir un champ de forêt à Ūrurukî.» Ils partent éclaircir la forêt plantent des taros et des ignames et dressent deux cases. Pour les premières récoltes, ils font une fête et envoient des invitations au bord de mer. Alors les gens de

Wiido et de Bayes se mettent en route. Le maître de Wiimiâ se trouve avoir un fils, tout comme le maître de Bayes et celui de Wiido. (*À l'occasion de cette fête*) le maître de Gôrôpwëjêkuo dit à ses deux cadets venus du bord de mer : «Nous attacherons l'étui pénien de nos fils.» La fête se termine et les gens repartent. Seuls les frères et leurs fils restent à Ūruruki. L'aîné des frères déchire un morceau d'étoffe en écorce de mûrier battue. Il tresse des doigtiers, taille des sagaies en petit bois et équipe chacun des garçons. «Les jeunes ! Descendez tirer dans l'allée», leur dit-il. Il reste encore sur l'allée des rejets de taros, des racines adventices d'ignames et des bouts de canne à sucre. Les garçons descendent dans l'allée et s'amuse à tirer. «Ne tirez pas sur les vivres», leur dit-il, «visez plutôt les deux oiseaux fichés sur les deux grandes cases.» — «Allons-y, les gars», répond l'aîné des garçons. Ils courent se placer face à l'entrée d'une des cases. L'aîné fixe son doigtier, tire sur l'oiseau et le manque. Le fils du maître de Bayes essaie à son tour et rate aussi. Le plus jeune, le fils du maître de Wiido, lance sa sagaie et atteint l'oiseau. Ils accourent vers leur père et l'aîné des enfants déclare : «Voyez, il a touché la cible !» — «Bien, alors essayez de taper l'autre là-bas!» L'aîné tire d'abord et manque encore. Le second rate lui aussi, mais le benjamin tape dans le mille. Ils courent l'annoncer à leurs pères : «C'est encore lui qui a gagné !» — «Bon, ça suffit !» Leur père retire une monnaie de son panier et dit à Utê : «Utê, voici la monnaie pour céder notre suzeraineté au plus jeune de ces garçons, puisqu'ils ont fait le concours de tir sur les deux oiseaux de faïtage, et que c'est lui qui l'a emporté.» Et jusqu'à maintenant, Wiido détient la chefferie chez les Napwe et les Wiimiâ. *[A ceci près que les Wiido ont disparu du paysage social local, ce qui explique aussi la rivalité complémentaire des Napwe et des Wimiê. Un élément intéressant est l'usage des représentations en bois de pigeons notou, apparemment trouvées à date ancienne bien plus au sud qu'aujourd'hui, confirmant l'information selon laquelle les Wiido étaient de langue cêmuhi, et donnant une fonction à ce jour inconnue à ce type de faïtage sculpté].*

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Du côté des moins organisés, on trouvera un groupe restreint originaire de la haute Caba, soit trois lignées Aramoto, une Goroaatê, dont le tertre est à la colline Aramoto, une Napêrêwê ma PwaRi, deux PwaRi et PwaRi ma Nateawe. On sait que l'appartenance des PwaRi est le feu, *anye*, et celle des Aramoto, *jinyê*, la paille sèche à laquelle on met le feu pour qu'elle repousse dure afin d'être utilisée pour couvrir les toits. Leur complémentarité rituelle attestée est ainsi permanente.

Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (cf. «De quelques genres littéraires dans la tradition orale paici», art. cité) ont relevé la tradition d'une migration, concomitante avec l'installation des Français au poste militaire de Wagap, dans la région d'un groupe Aramoto Ede ma Cee, qui auraient été chassés de la Caba par des PwaRi agissant pour le compte des Naacuwê, et qui s'échappèrent à temps, prévenus par les Goromoto.

Cet incident aurait intérêt à être éclairci, l'explication fournie en dehors du texte lui-même n'étant pas totalement convaincante, et ne correspondant pas à la solidarité évidente des Naacuwê, PwaRi et Aramoto montant peu après se réfugier dans le fond de la Caba. Pour que cela fût crédible, il faudrait que ces Aramoto chassés de Caba aient commis un acte répréhensible, peut-être provoqué par la présence européenne dans le bas de la vallée.

Ces Ede ma Cee auraient été reçus pour chefs à la vallée d'Amoa par des Baraotê Awê (Bêlêot), qui auraient été déjà des Aramoto installés plus anciennement sous le nom de Cau ma Pwaani. Le personnage qui les aurait reçus, Cooco Buwei ma GorowiripwêRêwê, pour ce que le terme de chef veut dire, aurait été un Naacuwê réfugié chez ces Pwaari d'Amoa. Ces indications, prises à un *tenô*, chant donné par Cau Denis

Aramoto, sont loin de pouvoir éclaircir entièrement la situation dans la basse vallée d'Amoa. Le rôle de chefs des Ede ma Cee n'est pas évident. Le texte lui-même fait état du soutien de Pwobati, qui est un Nabay, actuellement établi dans la vallée de Napwewimyê, et de la réception par les Wakê et les Bêlëot (Baraotê), que le dernier vers assimile aux Wërü ma Unemwê, ceux que par ailleurs on donne comme issus d'une segmentation des Nabumê, issus, comme les Pweciê Awê, de la vallée moyenne de la rivière Caba. Le terme Awê appliqué aux Baraotê (comme aux Pweciê) signifie dans le texte une localisation dans la vallée d'Amoa. La seule lignée connue, exclusivement dénommée Awê serait originaire de la vallée de Voh, où ils auraient été maîtres du sol à Tiéta même. Les PwaRi du texte correspondraient aux Cau ma PwaRi de notre inventaire, établis au village côtier de Tiéti, noms de tertres Wakê dans la vallée d'Amoa, sur le terrain occupé auparavant par le colon Letocart. Les seuls Cee survivants se retrouvent au village de Paama, où ils s'identifient aux MweReo See de Monéo, partageant le même *tōija*, le poulpe *ea* (= *yaru*), lesquels See se disent eux-mêmes originaires d'un tertre dans la vallée de la Tiwaka. Les lignées Aramoto issues de la colline du même nom dans la moyenne Caba et installées dans la vallée d'Amoa comprennent les Aramoto Goromeina, les Aramoto Curubiti, tous deux *Dwi*, ainsi que les Goroatê Tètawe ma Goroporomê et les Pwopalê, tous deux *Bay*. La migration est ainsi plus importante qu'une lignée seule se cachant de l'autre côté d'un col. Ces incohérences apparentes se comprennent mieux s'il s'agit là aussi des mouvements induits par la présence militaire française à Wagap.

L'indication donnée par Bensa du changement de nom des Aramoto et des Goyêta obligés de se réfugier dans la vallée d'Amoa, ne semblait plus valable dans les années 50 où les noms originels de Pweciê ma PwêRêpwaro et d'Aramoto Curubiti étaient donnés sans difficultés. Ce ne pouvait d'ailleurs être qu'une interprétation *a posteriori*, chaque changement de localisation, et donc de tertre, provoquant la reconnaissance publique d'une nouvelle lignée à laquelle est attribuée un nouveau nom, celui justement du nouveau tertre, ce qui n'empêche pas de faire référence à l'ancien, cette référence assurant le maintien de la structure de cette société à la fois constamment segmentaire et insistant sur ses liens d'origine, à moins que l'on n'ait quelque chose de peu honorable à cacher ou que l'on se trouve dans l'obligation de s'agréger à un autre clan — ce qui a pu se produire à l'époque coloniale.

Si l'on compare les informations consenties à l'ethnographe, entre les années cinquante et les années soixante-dix, par des lignées classées de tous temps comme Naacuwê dans les hautes vallées de la circonscription de Touho, on s'aperçoit qu'il existe des nuances importantes entre ce qu'on veut bien dire un jour, et ce qu'on omet plus tard, et que ces variations ne peuvent pas être attribuées seulement à différentes méthodes de la part d'observateurs successifs. Il y a eu aussi des variations dans les stratégies face aux investigations de l'extérieur, stratégies nées dans la dernière période de l'évolution politique et dues à la méfiance grandissante vis-à-vis de ce que les blancs pourraient faire de la connaissance, surtout s'ils apparaissent ne pas être solidaires les uns des autres. Les attaques constantes contre Leenhardt et moi-même finissent par être sanctionnées d'une manière ou d'une autre.

La moyenne vallée de la Caba nous fournit un autre sous-ensemble *Dwi* se rattachant au premier : deux lignées Gorotê, une Gorotü ma Nabumê, et une Wërü qui à

la fois s'identifie aux Nabumè dans son mythe d'origine et explique sa séparation de ce tronc, en justifiant ainsi *a posteriori* l'opposition entre les Pwajaaa ma Nabumè de Koné et *Pwèdi Pwacili Gorotuwè Pwapaa ma Gorouna* :

«Le fils d'une femme s'installe à Caba, au lieu-dit Canikuma, puis va s'établir à Nabumè. Son frère cadet réside en aval, à PwèRèwèpwii, de l'autre côté de la rivière. L'épouse de l'aîné monte un jour piétiner sa tarodièrre de montagne. Le cadet l'aperçoit, monte la retrouver et ils font l'amour. Elle descend le soir auprès de son mari qui la regarde et lui demande ce que sont ces traces de doigts dans son dos : «Il y avait beaucoup de mouches là où je travaillais». Le lendemain, elle va ramasser du bois vers l'autre rivière. Le cadet descend se mirer dans l'eau de la rivière. L'aîné voit la scène. Il prend sa sagaie, son doigtier et s'approche ; arrive auprès du cadet en train d'ajuster sa chevelure, le sagaye dans le dos, appuie son talon, retire la sagaie et remonte chez lui. Le cadet longe la rivière et va retrouver ses enfants : «Si votre oncle vient poser des questions à mon sujet, dites lui que je suis allé me promener.» L'oncle arrive, entend la réponse à sa question, ressort et rattrape son frère : «Où vas-tu? - Je m'en vais ! - Je t'empêcherai de prendre cette direction. Viens, retournons !» Ils reviennent au hameau. L'aîné lui dit alors : «Tu vas gravir cette montagne, là-bas se trouve Canikuma.» Le cadet part avec sa femme et ses enfants. Ils montent, passent le col et Nabumè disparaît à leur vue : «Nous habiterons ici et nous nommerons ce lieu : là d'où on ne voit pas Nabumè !» Mais l'aîné survient et dit : «On t'appellera désormais Wërü ma Unemwè, pour dire que tu t'installas de l'autre côté, vers le nord.»

Texte donné par Kela Nabumè de Koweï à Touho. Une version en langue *paici* a été traduite par Jean-Claude Rivierre. Les deux textes sont quasiment identiques. Le *tenô* publié par Rivierre et Bensa affirme en conclusion l'identité des Wërü ma Unemwa et des Baraotè Pwanii (Bèlèot), art. cité, p. 48.

Les *Bay* de la moyenne Caba installés à Poindimé ne comprennent que deux lignées, une Goru et une Wenae ma Pwèdipweda, qui se réfèrent l'une et l'autre au dieu Gomawe.

L'ensemble issu de la basse vallée de la Caba est le plus conséquent. Il comprend, chez les *Dwi* : quatre Pwadëy, trois Pado qui revendiquent Nabwao ma Nanggopae comme tertre, deux lignées de ce dernier nom, qui disent s'identifier aux Gopwea de Neweta à Ponérihouen, trois Nènu ma Goromido, une PwèRèpwesa, une NanyëkaRawè et trois Pwecië. A l'exception de ces dernières, qui se réclament de l'anguille *auto* et du poisson *ilëbawe*, toutes ont pour appartenances le couple *tikakara*, le tonnerre, et *anggori*, le lézard.

On peut donc les rapprocher du sous-ensemble, également *Dwi*, venu en majorité des hautes vallées de Poya et qui est constitué de cinq lignées Goyèta, dont une revendique un tertre Pwurudë, de deux lignées Pwurudë, de deux Pèè et d'une Nèdü, toutes se réclamant du tonnerre *tikakara*.

Les *Bay* de la basse vallée de la Caba comprennent seulement trois lignées : les Gorowirija, les Pwadae et les PwèRèpwesangge, dont les premiers sont liés au ver de terre *anggü*, comme les Nènu ma Goromido voisins.

Il reste à noter un groupe lié à la vallée de Ponérihouen, et dont les constituants *Dwi* comprennent une lignée Nawa, six Poma et une Pwiye ma Weta. Les Poma se réclament du tonnerre et seraient à classer avec les *Dwi* de la basse Caba, de même que les Poma qui se réclament du lézard *anggori*. Les Pwiye ma Weta s'y ajoutent, se réclamant du requin, *abei*, en même temps que du même lézard, en fonction de leur situation côtière.

Les quatre lignées Gara Até relèvent, elles aussi, d'un ensemble fort large, remontant jusqu'à Hienghène et descendant jusqu'à Houaïlou, qui prend le nom de Galahi dans l'aire *cè-muhi*, mais n'abandonne pourtant pas le nom secondaire de PwèRècënggüqui se retrouve dans les deux aires linguistiques.

On attribue aux Gara Atê une origine mimant le début du récit d'origine donné par Pierre PwêRêpwea de Caba :

Histoire de l'ancêtre descendu à Gôrôatü.

«La mer se retire de cet endroit situé sur la montagne Côuma et l'ancêtre demeure là. Lorsque la nuit tombe, il s'arrache une dent, et la pose sur le rocher. La lune apparaît et le bout de la dent se tourne vers elle. Des rayons la touchent, et un ver sort de la dent. C'est un homme nommé Taâ Kënake. Un autre vers en sort et c'est Bwëe Beëlo, un autre enfin et c'est Dwi Daulo. Ils demeurent. Plusieurs jours plus tard, Dwi Daulo s'en va et descend à Nâtoo. Il grimpe sur le rocher de Nâtoo qui se brise sous lui. Le rocher atterrit sur le rivage, et se casse encore en morceaux. L'un tombe dans l'eau et l'autre reste au sec. Une vague déferle et apporte du sable sous le morceau de rocher. Du sang s'écoule alors du rocher, et s'égoutte dans le sable. Puis ce sang est un humain, un homme, un Garaatü. L'homme se met debout puis se couche en-dessous du rocher. Le sang continue à couler, se coagule et donne vie à une femme. Plusieurs jours passent et le sang coule encore. Il se fige et devient un homme. Quelques jours passent encore et le sang coule toujours. Il se fige et devient un homme. Quelques jours passent encore et le sang continue à couler. Il se fige et une cinquième personne apparaît. Ils demeurent là et ce sont les Garaatü. Lorsqu'ils sont complètement formés, les cadets ont de mauvaises pensées envers leur sœur, et elle leur accorde ce qu'ils désirent. Furieux, l'aîné va vivre ailleurs. Vers cette époque, la femme est enceinte, et donne le jour à un enfant. Ils vivent ainsi et ont une descendance. Ce sont les Garaatü.» Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Eleisha Nabay nous donne un autre texte, correspondant à une autre partie du mythe apparemment synthétique, de Pierre PwêRêpwea :

«Pwi duee màina demeure sur la montagne appelée Gôwicâ. Pwi due maina [*est Gomawe selon le diacre Isaia PwaRi de Caba, identification confirmée village après village*]. Il descend et arrive en bas sur le récif. Il regarde vers la mer et voit le periophtalme qui avance dans l'eau. Il prend sa sagaie en roseau et le frappe, il le met au four, et voit que c'est un poisson bien gras. Il le prend, le mange et le trouve très à son goût : «Comme ce poisson est succulent!», dit-il.» Et quel pourrait être le goût de la chair humaine ?» Un autre jour, il descend, et fait un grand feu sur le rivage, à l'embouchure de la Caba. Puis il se met à siffler et à crier. Les gens entendent ses cris et voient la fumée de son feu. Ils accourent et la regardent. Mais il se dépêche d'aller faire un autre feu à l'embouchure de Goyêta. Il siffle et crie encore et les gens de l'Embouchure accourent mais lorsqu'ils arrivent il a déjà disparu. Le jour suivant il fait la même chose. Il allume deux feux, puis les Bayes et les gens de l'Embouchure viennent se rassembler auprès de ses feux. Une fois avec eux, il se précipite et tue un homme, puis il découpe sa chair et la répartit entre les clans. Il prend sa part et disparaît. Il la met au four, la mange, et constate que c'est aussi succulent que la chair du periophtalme. Chacun fait pareil avec sa part. Chaque homme dans chaque clan en fait de même. Voilà comment débute la guerre et l'anthropophagie. Voilà l'origine de chaque *due maina*. C'est comme cela que chaque clan a son tabou de guerre.

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

On en arrive ainsi à quatre ensembles de lignées, tournant autour des noms principaux suivants : Meëdü et Naacuwè (*Bay*), Aramoto et PwaRi (*Dwi*), Goyêta et Gopwea-Pado (*Dwi*), Gara Atê PwêRêcênggü (*Bay*), ensembles où les lignées *Bay* sont présentes partout, mais semblent être aussi là pour assurer un équilibre rituel nécessaire, alors qu'elles détiennent la primauté parmi les clans traditionnels de Bayes à Poindimié, chez qui les Dwi de Ponérihouen et Caba vont se marier et ont donc été souvent

reçus à titre de neveux utérins.

Si l'on se reporte à l'ensemble du mythe d'origine livré par Pierre PwêRêpwea, le premier groupe reconnu serait fait des descendants de Bwae Bealo, le second et le quatrième de ceux de Teê Kanake, le troisième de ceux de Dwi Daulo. On retrouverait donc, même chez les réfugiés canaques de 1878 et d'avant (ceux de la basse Caba) installés à Poindimié, la structure ternaire proposée par le vieux pasteur. Ce mouvement vers Poindimié relevait bien d'un consensus portant sur la solution envisageable devant l'invasion militaire française. On est allé s'agréger là où il était impossible d'être chassé plus loin, parce qu'en amont il n'y avait plus rien, comme au cap Bayes, ou que, comme à Amoa, les Blancs avaient déjà pris presque tout ce qui pouvait être utilisé. Ce faisant les Mélanésiens venus de Caba et de Ponérihouen acquéraient un avantage précis, l'accès à une côte développée et à un lagon resserré et peu profond où ils pouvaient aller pêcher bien plus facilement qu'au lieu de départ. En même temps, passant pour pacifiés — puisque les responsables locaux taisaient leur présence — ils évitaient les représailles militaires qui se poursuivaient ailleurs.

Les maîtres du lieu ont payé les avantages évidents de l'affaire par la quasi-disparition locale de la langue *cêmuhi*, le *paici* s'imposant du fait du seul poids des immigrants partiellement clandestins. Pour les blancs, une langue canaque ou une autre, cela n'avait guère d'importance, puisque les Canaques étaient alors voués à disparaître.

Il reste à définir auprès de qui tous ces immigrants dus aux guerres coloniales étaient venus s'installer.

On verra plus loin les errances de la chefferie Napwe, dont l'origine Naacuwè montre bien qu'il s'agit là non d'une autochtonie, mais d'une immigration antérieure à la venue des Français, migration qui semble à ce moment ne pas avoir provoqué le raz de marée linguistique dont la région de Poindimié a payé l'apport massif et protecteur, quoi qu'en disent les Européens, constitué par tous ces réfugiés modernes venus d'un sud immédiat ou plus lointain.

La mémoire du passé d'une région ayant reçu de si nombreux apports, dont une conséquence est que les derniers venus refusent de se faire traiter d'étrangers — injure suprême dans le monde océanien — et que par conséquent ils pratiquent aisément la rétention de l'information, sera plus aisément conservée dans les régions voisines où ce facteur ne joue pas, bien au contraire. Le texte recueilli par Maurice Leenhardt lui-même, en langue *ajië*, et qui traite des liens matrimoniaux entre le mont Souma (Cau-myê) et la chefferie de Wiido à Bayes en est un témoignage. Les Wiido, considérés comme maîtres du sol au village appelé de ce nom sont éteints. Chacun s'accorde localement à dire qu'il s'agissait d'une de ces lignées Gara Atê (Galahi à Touho), dont on retrouve les habitats anciens tout au long de la côte entre Bwa à Houaïlou et Hienghène, en passant par l'estuaire de la rivière Caba. Ces Wiido se réclameraient d'un tertre Naowêu, sur la rive gauche de cet estuaire, et pour appartenance, *tôija*, d'un rocher les pieds dans l'eau dominant cette embouchure.

Dans les mythes en langue *ajië* recueillis par Maurice Leenhardt, le lézard de Wiido amené à forme humaine par une épouse Napwe (cf. *Documents néo-calédoniens*, op. cit. : «Le lézard de Wido», p. 46-53) a pour parallèle la fille du tremblement de terre (du clan Kasue à Kûa, au sud de Houaïlou, cf. *Documents néocalédoniens*, op.cit.: «La fille du tremblement de terre», p. 376-388), couverte de mycose et guérie par le

chef de Napwe qui la prend pour épouse. Un texte recueilli par nous établit un autre lien matrimonial entre les maîtres de la montagne de Souma et ce même chef de Napwe, expliquant ainsi la vertu particulière des descendants d'une telle alliance, dont les utérins sont les maîtres de l'entrée terrestre du pays des morts. Avec un tel passé, on ne saurait être que prêtre et guérisseur au niveau le plus élevé.

Celui qui réside à Souma

Sous cet intitulé se cache un texte, aussi partiellement répétitif et monotone qu'étonnant, et qui justifie la première étape du prolongement vers Poindimié de la mouvance *paici* :

«Les deux soeurs résident à Souma. Leur occupation est le travail des fibres de salsepareille pour en faire des jupes, *jighëtë* [la ceinture de ces jupes courtes, accrochées en haut des cuisses et non à la taille, comporte une tresse enserrant à chaque toron une touffe de poils pris sur le ventre de la roussette, chauve-souris frugivore de grande taille, comestible, considérée comme représentant le sexe féminin lorsqu'elle est accrochée la tête en bas, les ailes repliées ; cette tresse passe au rouge brique foncé à la suite d'un bain dans une décoction d'écorces. Ces jupes de cérémonie, tout juste assez hautes pour cacher le pubis, représentent l'enroulement d'une impressionnante série de franges qui finissent par remonter vers le haut en donnant une apparence de tutu. Soigneusement roulées serrées sur elles-même en forme de cône creux, ces jupes assorties de «poil de roussette» constituent un élément important des échanges au moment des mariages ou des morts, trésors de confection féminine et non plus masculine comme les monnaies de perles de coquillages dont elles sont l'équivalent].

Un soir, à leur retour, leurs parents leur demandent : «Les deux filles, d'où venez-vous ? A force de vous promener, vous irez briser la branche de l'igname fourchue de celui qui réside à Napwe.»

Elles se réveillent le matin et vont travailler à nouveau les fibres de salsepareille. Elles arrivent le soir. Leur mère leur demande : «Les deux filles, d'où venez-vous ?». Elles répondent à nouveau : «Nous venons d'aller travailler les fibres de salsepareille.» — «Si vous faites ainsi, vous irez briser la branche d'igname de celui qui réside à Napwe.»

L'aînée dit alors à la cadette : «Femme ! Tu as entendu ce que nos parents nous disent toujours !» Elles vont tirer sur les fibres pour les assouplir. Une fois les jupes sèches dans la maison, l'aînée dit alors à la cadette : «Tu vas me dire pourquoi nous devons aller chercher celui qui réside à Napwe ?»

Elles se couchent, se réveillent au matin, vont dans leurs tarodières et prennent une canne à sucre *weri*, tirent deux taros mûrs de la levée de terre [il n'est pas fortuit que les jeunes vierges tirent les tubercules affectés à leur nourriture d'une levée de terre relativement sèche et non du sein même de la terrasse irriguée dont le soin revient aux femmes mariées], arrachent deux ignames *koiwara* [l'igname rouge, la plus noble, ML.], les portent à la maison, prennent une grande marmite, y font cuire le taro et l'igname sur un feu de bois.

[Les femmes de Nouvelle-Calédonie sont les seules de la région à avoir découvert comment pousser la technique du colombin jusqu'à réussir de grandes poteries de forme ovale, de plus d'un mètre de profondeur, fermées au sommet par un bouchon de feuilles de bananier, et qui permettaient la cuisson à l'étouffée de tubercules représentant le repas d'une famille entière. La poterie est posée sur les trois pierres du foyer, inclinée, de façon à ce que la faible quantité d'eau, souvent salée, introduite, s'évapore à partir de la face chauffée et se concentre à nouveau en gouttelettes qui tombent sur les aliments à partir de la face regardant vers le haut, plus froide].

La cadette dit à l'aînée : «Notre marmite a bouilli». Elles entrent dans la maison, pré-

parent leurs jupes, y mettent deux ceintures en poils de roussette et deux coquillages [ovules blancs tranchant sur la peau chocolat préalablement noircie], prennent deux peignes, deux plumets [l'usage des plumets autant par les filles de rang élevé que par les hommes est un fait rarement relevé par des observateurs européens qui n'imaginent pas l'importance de la fille aînée, première-née, ni celle du rang chez les femmes autant que chez les hommes], deux bracelets [en coquillage blanc, portés aussi souvent au dessus du coude qu'au poignet, taillés chacun dans un coquillage *Conus* de grande taille et agrémentés d'une tresse en «poil de roussette»], tirent un paquet de poudre noire de *bwaru* [poudre obtenue naturellement à partir d'un champignon, recherchée parce que considérée comme supérieure au recours à la noix de bancoul brûlée], s'habillent et se disent qu'il est temps d'aller tirer leur marmite. Elles montent, tirent et enlèvent leur marmite. Elles prennent quatre morceaux de taros et quatre morceaux d'ignames, mangent et mettent le reste dans un panier.

Elles viennent alors à Kodu [ou Godu = Gondou], lieu sacré au fond de la vallée de Houaïlou, à l'embranchement de la rivière montant sur Karageureu, correspondant à une des entrées du pays souterrain des morts (l'installation du colon Kabar a toujours été mal ressentie et la maison de ce dernier aurait été une des premières à brûler en décembre 1984. Kodu est ici le pied du Mt Souma, le début du territoire des hommes, la topographie de la montagne relevant de la connaissance propre aux dieux. La réalité derrière les dieux de Souma est celle du clan Neowau, maître du lieu, dont la branche Neowau Sari fournit le prêtre du *bao kau*, le dieu de la montagne de Souma, autre nom du dieu appelé selon les cas Gomawe ou Kavörö), à Kula [toponyme récent, écrit officiellement Coula, lieu d'un village chrétien et d'un groupe scolaire public, ainsi que d'un pont traversant l'affluent descendant de Bwerare (Boréaré)] à Tago [trou au rocher bleu dans la rivière de Houaïlou, sur la rive droite, au sortir du groupe scolaire de Coula et vers l'aval. Terres appartenant au clan éteint Kadè, branche des Sari, selon Bwesou Eurijisi], à la plaine Camea [sur l'ancienne propriété Devillers, entre Coula et Gondé. Terres relevant du clan Sari (Kadè)], à Kiu [toujours en aval sur la rive droite], à Goaneva [«Tête du pays», l'ancien emplacement du village chrétien de Gondé, avec un temple protestant, d'où les gens ont été chassés sur la rive gauche plus abrupte, au cours de la dernière spoliation foncière qu'ils aient eu à subir ; terres relevant du clan Karüghè], à Go [toujours en aval le long de la rive droite], à Burusou [aux cocotiers anciens en face de la maison de l'ex-colon Voisin], Mèsèghè [toujours en aval et sur la rive droite], à Wediva [idem], à Kasaberi, [là où la route s'éloigne de la rivière, dominée à gauche par la colline où était située la maison de l'éleveur dit «Bébé» Leroy, replié sur la côte ouest de l'île depuis 1982], à Karovê [emplacement de l'habitat de l'ancien éleveur Louis Devillers, qui avait participé à la répression de l'insurrection de 1917 et était mort sans enfant mâle, sinon le fils de sa compagne, «Bébé» Leroy. ; lieu d'un habitat canaque important où se sont croisés des mouvements venus du nord-ouest et du sud-est et représentant probablement la même mouvance et pour cette raison le lieu d'une revendication foncière forte, actuellement satisfaite ; Karovê est dominé par une cascade et une hauteur de 500 m, dite Bwa i Karovê ; une des principales étapes de la vallée ; les travaux d'organisation anciens, si visibles, auraient été le fait du clan des Manarhë, parti à Poya, et dont les descendants locaux sont les Nero de Neawowa et les Mèsikweo de Nerhèghakweaea, alors à Warara, toujours en aval sur la rive droite, à proximité d'Omidaa, le lieu cultuel du lézard dit de Bweghawe à Houaïlou, venu de Rhéméu (Rhèmwawi) au bord de mer de Bourail, appelé Webèrū par les Wema de Bwerare, cf. Leenhardt, M., «Le maître de Koné», in : Documents néo-calédoniens, p. 28 à 34 ; terres traversées relevant des Bwawe, en tant que fournissant le prêtre qui officie à Omidaa, au nom des rhay ma kiò ghè Bweghawe, à Koro, confluent des rivières en face du village de Mèdawea en amont de l'ancienne Réserve de Nerhèghakwea (Neshakwea) ; terres relevant du clan Sari, mais tertre d'origine des Wema de Bwerare ; départ de la route menant à l'ancien village de Paragho, lieu de naissance du regretté pasteur Weokiu], à Kajokë [toujours en aval et sur la rive droite ; terres relevant anciennement des Bweowe de Nediva], à Poroi [idem], elles viennent alors à Kacarhō [ou Kacarhëō, l'ancien village protestant dont les habitants de Neshakwea ont été chassés

par la dernière spoliation foncière, les établissant sur les plus mauvaises terres et les moins ensoleillées de la vallée ; ils ont pu se rétablir de l'autre côté de la vallée, il y a vingt ans, grâce à nous et depuis ont repris progressivement leurs anciennes terres jusqu'à la fuite fin 1984 de la famille Mazurier], à Karheirë, [le long de la rouie, le début de parcelles de terres appropriées pour la culture des ignames, en allant vers le magasin Mazurier ; a fait l'objet avant 1984 d'une lutte âpre entre les Canaques de Neshakwea et la famille Mazurier], à Mevesami, [rocher sis dans la rivière, en face des tarodières de Daô], à Wejau [lieu-dit le long de la rive droite ; terres inondables, en contrebas de la route], à Nèkwè [la pointe du méandre de la rive droite s'avancant en aval de Daô], à Weja [lieu-dit toujours le long de la rive droite], à Nepèru [emplacement de l'ancien magasin Mazurier], arrivent alors à Goroshë [ancien emplacement de la maison du Dr Gabillon, médecin dit de colonisation il y a un demi-siècle, en haut ; en bas celui de l'écrivain Georges Baudoux. ; terres relevant des Bwewa gwè è], à Weaghè [lieu-dit sur la rive droite, contre la réserve de Nédivin ; terres relevant des Bwewa gwè è], Karhùghè [ancien habitat du clan du même nom, aujourd'hui résidant à Gondè ; ce lieu dit relève d'Oroibao (Roibahon) et des Bwewa gwè è], Mwate [lieu-dit le long de la rive droite, relevant d'Oroibao ; l'itinéraire suit la rivière et ne passe donc pas à Nédiva comme la route actuelle ; terres relevant des Bwearö], elles viennent alors à Bumèrè [chez l'ex-colon Streiff. Terres relevant des Bwearö], à Wamè [à l'arrivée au village catholique de Nindiah, en traversant la rivière de Mè ; terres relevant des Bwearö, à Suerari, aux araucarias sur une butte de terre relevant des Bwewa mii, connus aussi sous le nom de Mii et qui s'identifient aux Wabealo de Koné], montent à la demeure de Niwinirhë [trou dans la rivière, au droit de l'ancienne mission catholique de Nindiah, sur la colline montant vers les calcaires noirs karstiques, le jê, ancien cimetière traditionnel ; terres relevant du clan Bwewa Mii ; le jê est l'origine des Nejê de Neweo], à Bwedawekau [lieu-dit sur la rive droite, en face de MeReko, ex-école de filles de la mission protestante ; l'emplacement a autrefois été celui du clan des Neporo, actuellement à Nèkwè], à Watewe [lieu-dit le long de la rive droite ; terres partagées entre les Neporo et les Nejê de Neweo, à Nekidukaaku, idem, et limitrophe du massif minier dit de Bel Air ; terres partagées entre les Neporo et les Nejê], viennent alors à Sorome [idem ; terres des Nejê], à la plaine de Neawi [emplacement de la mission protestante de Do Neva ; terres des Nejê] ; elles traversent alors à gué et sortent à l'aval à Nèdèmèri [lieu-dit par les Européens marais Bérard ; terres des Puruoro], à Neuwiwari [le long de la rivière, mais cette fois sur la rive gauche ; terres des Puruoro], viennent à Werhèghamii [le « ruisseau rouge », là où la route se serre contre la colline, sur la rive gauche, en face du village européen de Houaïlou], et traversent le col à Wibeina [là où la route territoriale fait un coude pour quitter définitivement la rivière de Houaïlou ; terres relevant du clan Nerhó].

Elles viennent alors à Kasopwa [lieu-dit du pont sur la rivière Tü, au village de Nearia ; terres appartenant au clan Pwarawi], à Pwanabë [terres bordant la rive gauche de la Tü à Nekwe, appartenant aux clans Nenavo, Aramiu et Bwearwi], à Kasawirijë ma Daw [sable et terre à la fin de la Réserve de Nèkwe ; terres appartenant aux Neporo], à Wepwèju [bord de mer sablonneux avec îlots au nord de Nekwe, juste au sud de Meomo ; terres appartenant aux Ninikani, serviteurs des Neporo], à Mwerua [lieu-dit à Meomo, le long de la route ; terres appartenant aux Mèbwèdè ; l'allée de pins colonnaires a été plantée par un vieux du clan Neporo, qui travaillait alors pour un M. Martin, résidant à côté, au lieu-dit Wanabwu, au retour d'une peine d'exil à l'île des Pins], à Oroitolo [«Se sauver des citrouilles», toponyme récent, les terres où passe la route, au niveau de Neya ; terres appartenant aux Wesü ; le premier colon, un M. Duclos, s'était installé là], à Kamu Ayenawe [«Le lieu où Ayenawe s'est noyé», au passage d'un ruisseau dangereux seulement en cas d'inondation, au sortir de la Réserve de Meomo-Neya ; terres appartenant aux Wesü. Ancien domaine Clément Brunelet], à Werhène [lieu-dit sur la route côtière, vers le nord], vont en aval (vers le nord) à Karhërhë mwa ma mëu [lieu-dit chez le colon Marcel Havchin, sur la côte ; terres relevant des Asawa Örizyughè], Webisiwe [aux cocotiers sur le bord de mer, juste au sud de la limite de la Réserve de Kaura ; terres relevant des Asawa Örizyughè], Kasatoveko [lieu-dit à l'intérieur de la Réserve de Kaura ; terres relevant

des Asawa Örisughè], viennent alors à Kaura [lieu-dit de ce nom, presque à la limite nord de la Réserve ; terres des Asawa Örisughè prises par le colon Marcel Havchin], à Kururhësu [au pont sur la rivière de Kaura, parce que la marée y monte ; terres des Örisughè], Bwevasa [lieu-dit sur la route côtière ; terres relevant des Asawa], montent à Kasopwëti [petite plaine dominant le récif de corail frangeant ; terres relevant des Gowe Mëu Sari], descendent à Nemeghë [une avancée dans la mer de cette petite plaine ; terres du clan Kwerhò], à Uni [la petite anse faisant suite à la petite pointe immédiatement au sud ; les Uru avaient établi une conduite d'eau venant du crique de chez le colon Salin ; les Uru, dits Uru mii, seraient une branche des Galahi-Gara Atë. Terres relevant du clan Kwerhò], vont au nord au rocher des Unu [rocher noir au bord de mer], à Dëarhi [lieu-dit còlier, précédemment propriété européenne ; terres Asawa], vont au nord à Neperabwere [lieu-dit côtier à l'intérieur de la Réserve de Bwa ; terres Asawa. Aux cocotiers dominant la route entre la montagne et une langue de sable détachée. Juste après Webamè, terrain sur lequel s'était installé le premier cdon blanc, un Delaveuve vivant avec une femme du clan Eurijisi], arrivent à Wau [lieu-dit côtier juste avant d'arriver au village de Bwa ; terres relevant du clan Kwerhò], à Newa [lieu-dit à l'intérieur du village de Bwa], à Kajirè [lieu-dit dominant le fond de l'anse recevant la cascade de Ba], traversent la tête de la rivière à Bwesou [les rapides de la rivière de Ba, dominés par le pont actuel], à Kasuetamay [en haut du tournant après le pont], montent à Teiruay [le coude du tournant suivant], descendent à Karobwara [la descente à nouveau vers la côte], vont à Weiharu [la basse vallée de Ho ; terres du clan Arë ma Gowé], à Nagha [la pointe au sud immédiat de l'embouchure de la rivière de Ho ; terres Arë], à Weghare [lieu-dit précédant le pont de Ho ; terres Arë], à Kapë i ne asumi [«Là où défèquent les fourmis rouges», au pont de Ho ; terres Arë], viennent à Tawiriba [lieu-dit à l'amorce de la remontée du col de Ho ; terres Arë], à Nearhëware [idem], à Pëbwikau [idem], à Nekoria [la montée du col de Ho ; ancien terrain Denis Rousseau, racheté par les Moisson à la suite de la perte de leur domaine de Neawa], à Kaghë i domè [«Le fardeau de cannes à sucre domè» ; lieu-dit dans les niaoulis à droite de la montée du col de Ho], à Waurua [lieu-dit où était établi l'hôtel de Ho ; relève des Arë], à Werhëwayo Kasovimwa [«L'eau de boisson des Kasovimwa»], à Nerhëghameri [lieu-dit à la montée du col de Ho], à Karo Oo [le sommet du col de Ho, «là où tourner Oo»], et Katiri [«Le lieu où abordent les pirogues»], à Daumwa [le point haut de la Baie Ugué, où abordaient les pirogues], Sewu [lieu-dit en direction du col allant sur Néavin], montent à Neghoimwaro [idem], à Katövui [col en direction de Néavin].

Elles descendent à Kavitara [la boucle abandonnée de la route avant la descente et l'embranchement allant sur Neavin], viennent à Kamakaciri ro Ajaa [lieu-dit relevant du clan Pwararë ; ajaa, terme cëmuhi pour plaine inondable ; vers le passage du pont actuel], viennent au pied du banyan de Pwararë [le clan Pwararë, de langue originellement cëmuhi, compté comme branche des See, ou MweReo See, maîtres traditionnels de Monéo et se disant originaires de Poindimié et donc bien placés sur la route menant aux Napwe ; la branche des MweReo See proprement dite s'affirme d'origine Asawa See à Houailou], en passant par le tertre Mè dans le fond de Néavin [ce qui amène à faire reconnaître ici la route suivie comme celle des deux principaux clans établis le long de cette route, Asawa à Bwa et Monéo au lieu-dit de ce nom], viennent à Mëèmeme [coude de la route à l'arrivée sur la rivière de Monéo ; le gué de Para est en aval ; terres relevant des Mwàeapo et Nesü], viennent à Povoïnô [les deux araucarias à la fin de la ligne droite, avec des cocotiers un peu avant, qui faisaient partie de l'habitat des Me-Reawa], à Mereawa [le tournant en épingle à cheveux du fait de la résidence d'un colon ; les pins colonnaires y ont été plantés par les Kwerhò et les MweReo ; terrain acheté par Clément Brunelet avant de faire retour aux gens du lieu], descendent dans la rivière de Wejë [la rivière de Monéo-Néavin], et en sortent à «l'habitat des coquillages sü» [Nesü : la marée remonte jusque là], viennent à Para [le gué de la rivière de Monéo], viennent alors à Karoperho [le site du village actuel de Monéo], et sortent à Pepuwi [terres sises avant le pont de Monéo et prises par la colonisation, site d'un magasin de vente d'alcool sous le couvert d'une épicerie], de l'autre côté de la rivière de Monéo [cet îlot dans la rivière de Monéo est l'habitat du poulpe, le saru, dont

la maîtrise était assurée par les Deirë, branche éteinte des MweReo Kau). Ils viennent à Kapemwa àri oyo [au pont sur un ruisseau minier, juste avant le hameau catholique ; les filles y venaient jeter les feuilles prises aux arbres environnants : si les feuilles tournaient sur place, elles se mariaient sur place ; si les feuilles s'en allaient et sortaient à l'embouchure de la rivière, c'est qu'elles se mariaient au loin], viennent à Wemëru [ou Wemoru ; l'arrivée sur la mer ; l'ancien catéchiste de la mission catholique de Ponérihouen, Mathieu Ariipointi, avait obtenu là une concession domaniale], viennent à Kakeruikavö [«Là où l'on enterre les coquillages à opercules» ; la côte est ici offerte au courant et au vent régnant qui la recouvrent facilement d'apports marins ; il y a là un radier pour traverser le ruisseau descendant de la montagne], viennent à Mebèè [zone d'apports de ponces volcaniques donnant une terre de bonne qualité prise par un Européen ; terres relevant du clan Mëu], viennent à Mü [dit aussi Mëu, fort village côtier actuel, protestant, dominé par le clan Asa, issu des Wèghè de la basse Neawa à Houailou (Gwërü) ; les maîtres anciens du lieu, éteints, portaient le nom de la terre], descendent dans l'eau et sortent en suivant les niaoulis, commencent à monter et traversent au col de Gororu [col donnant sur la vallée de Ponérihouen ; terres relevant du clan Paumwê].

Elles descendent à Goroshê [la lignée catholique des Paumwê est maîtresse de ce lieu-dit ; en bas du col, en aval de la mission catholique, les Goro ëü, branche des Paumwê, font suite à ces derniers], descendent la rivière et sortent à Gorodü [les maîtres du lieu sont les Pwanija ma Kaea], suivent le bord de la rivière à Neweta [village important, en majorité protestant, qui est le lieu d'une rivalité ancienne entre les Gopwea, catholiques, et les Weta, protestants, qui sont chacun aujourd'hui d'un bord politique différent, le représentant des Gopwea étant UPM et celui des Weta RPCR], Govetava [lieu-dit à Cakê (Tiakan), sur le bord de mer, entre les rivières de Caba et de Ponérihouen, ancien emplacement relevant des clans Galahi-Gara Atê et zone du bord de mer fertilisée par des apports de ponces volcaniques], à Bwèdèkê [idem], descendent dans la rivière de Caba, à Omatü [premier village où l'on trouve des serviteurs des Napwê], viennent à Pabu [second village où l'on trouve des serviteurs des Napwê], et Wido. Elles arrivent alors à Napwe.

Le chef sent alors des fourmillements [les fourmillements sont la forme courante de prémonition chez les personnages mythiques] : «Si je sens des fourmillements, c'est qu'il est arrivé quelqu'un dans mon allée !» Le fourmillement s'arrête, il descend et voit les deux jeunes filles monter de l'extrémité de l'allée. Il tombe à terre et leur dit [le chef de Napwe parle avec grandiloquence, en même temps qu'il agit comme s'il était un lézard tombé du tronc d'un cocotier et attendant l'homme qui a le droit de le toucher pour le remettre en place, ici la femme qui annonce la survie de la lignée] : «Parlez vite, le maître de Napwe est frappé à mort !» — «Nous allons dire nos noms. Quels noms ? Nous sommes les deux filles de Souma» [le nom propre n'était jamais prononcé, le nom du lieu de naissance suffit qui n'a nul besoin ici de commentaires]. «Nous sommes venues parce que nos parents disaient toujours : «Les filles, vous qui vous promenez toujours, vous irez briser l'igname fourchue de celui qui réside à Napwe.»

Le chef leur dit : «Ne parlez pas dehors. J'attendais votre venue.» Il les prend, les fait monter en haut [sur la partie la plus haute, la plus prestigieuse, la plus honorable de l'allée, les recevant comme il aurait reçu des hommes de même rang], étale une natte sur son allée et les fait asseoir [on ne fera jamais asseoir un visiteur sur la terre nue ou le gazon].

Il appelle ses serviteurs qui arrivent tous, à part les absents, hommes et femmes, aînés et cadets et il leur dit : «Je vous appelle, car voici la venue de la maison de mon oncle utérin, ces deux filles qui sont assises là.» Les serviteurs répondent : «Tu as parlé!» Les hommes s'activent, partent avec des paquets de taros et d'ignames, les apportent, mettent la nourriture en tas dans l'allée [si les hommes se marient comme cela les arrange, d'une génération à une autre, et plutôt tous azimut, de façon à profiter de toutes les alliances possibles, les dieux peuvent affirmer entre eux sans inconvénients le principe du mariage par échange de sœurs, dont la répétition donne automatiquement un mariage de cousins croisés à la deuxième génération]. Au soir le chef leur dit : «Allons nous coucher, demain vous continuerez d'aller tirer des ignames et des

taros et arriverez ici le matin."

Ils arrivent de bon matin. Le chef dit à son grand-père : «Entre dans la maison, prends en haut et apporte le panier du maître de Napwe.» *[On dit panier, mais il s'agit d'un enveloppement, dans de vieilles nattes fines, contenant la «tête» de monnaie, toujours conservée sur place, et les portefeuilles en étoffe naturelle de cocotier, contenant chacun une monnaie de perles de coquillages, blanches ou noires, ou les deux à la fois. La tête de monnaie, sculptée ou en sparterie, représente Urupwe, avatar de Gomawe qui est le chef de Souma, par conséquent le problème de garder cette représentation ou de la lui refuser ne se pose pas ici]*. Il entre, apporte et le lui donne. Le chef dit à la sœur cadette : «Prends ce panier. Je vais convoquer mes serviteurs. Prends et va voir l'oncle de Souma et porte lui la nouvelle de la fête du maître de Napwe.»

Elle prend, se lève au matin et court (sur le chemin) du retour, (le chef ayant dit aussi) : «Tu diras aussi à l'oncle que cette femme restera ici.» Elle va et arrive en haut, donne le panier à son père et lui répète les paroles du maître de Napwe. Il convoque ses serviteurs. Ils arrivent et il leur dit : «Je vous ai appelés parce qu'il y a un tas de nourriture à Napwe à rapporter. La fille aînée est restée là-bas. La fête est dans deux jours. *[A la capacité de marche d'autrefois, il n'y avait pas plus de deux jours de marche entre Souma et Napwe]*. Les serviteurs remercient.

Le chef de Napwe dit à ses hommes : «Allez ! Commencez une danse !» Ils dansent. Il dit alors : «Hé ! Vous les hommes ! Où est le grand-père ?» — «Me voilà ! Que veux tu, chef ?» — «Je t'ai appelé pour que tu fasses un feu dans la maison.» Il entre et allume un feu dans la maison, descend dix nattes et les étend, ainsi qu'un manteau à longues pailles qu'il déplie. Les deux époux entrent alors là. Le chef dit à son grand-père : «Couche-toi là pour que nous puissions nous servir de toi comme oreiller.» *[Cette description rare d'une nuit de noces comporte la présence de l'aïeul, coutume à peine tombée en désuétude, chargé de préparer le confort des époux — contrairement à l'accouchement ce n'est pas ici une affaire de femmes — en préparant un matelas de nattes fines et un manteau à longues fibres, normalement manteau de pluie, pour abriter la consommation du mariage, auprès d'un feu spécialement allumé par le grand-père, l'homme auquel succède le chef en exercice, qui en a reçu le nom à la naissance et en a pris de ce fait le statut social et les droits fonciers]*. Ils se couchent alors et se réveillent au matin. Le chef appelle ses serviteurs et leur dit : «Mettez les vivres en tas pour y ajouter le condiment parce que demain arrive l'oncle utérin.»

Les hommes de Souma sont en route. Ils arrivent. Le grand-père du chef les bénit. On déroule les trésors, défaisant les monnaies à juste mesure. *[On doit étaler précautionneusement chaque monnaie sur une natte fine, après avoir ouvert son portefeuille bordé de poil de roussette et fermé par une aiguille en os de mort, en évitant de jamais croiser la monnaie, ce qui serait symbole de mort]*. Cela fait l'animateur saute sur la perche et dit le discours d'entrée tandis que tous piétinent Puis le grand-père parle et répartit les richesses et les vivres. Les hommes de Souma bougent alors ensemble, ils étalent alors leurs richesses en compensation de la nourriture à manger et le chef de Souma en fait la présentation. Le chef se lève alors, étend la main sur tes tas de vivres et les richesses, appelle ses serviteurs et leur dit : «Dispersez ce tas!». Ce qu'ils font et repartent dans la contre-allée qui est la place des utérins. Ils font à manger, préparent le four, font cuire et mangent pendant tout un laps de temps sacré *[cinq jours. La computation du temps se fait par périodes de cinq jours et c'est le chiffre de jours en fonction duquel est calculée et préparée la nourriture des invités]*.

Le chef dit alors : «Nous partons!» Il dit au revoir aux maîtres du pays : «Restez ! Dans cinq jours vous serez encore dans votre demeure». Ils se lèvent vont et arrivent à Souma, se couchent et au matin le chef appelle ses serviteurs : «Aujourd'hui vous irez aux champs.» Ils se lèvent et vont arracher des cannes à sucre, puis tirent des taros puis des ignames avant la nuit. Ils se couchent, recommencent à tirer des ignames le lendemain et les emportent chez eux le deuxième jour.

Le chef dit alors : «Demain nous prendrons le filet». Ils se couchent et au matin prennent le filet et commencent à pêcher, dans les trous d'eau de la rivière. Ils tirent le filet qui est plein

Tableau n° 3 - Lignées et villages à Poindimié

Lignées	Villages actuels	Appartenance	Divinité révéree
Napwe meina	Omèti	dea atū ¹ , liane koèè	due meina
Goropu	Omèti	mèRè dea, koèè	due meina
Gorobworejo	Omèti	kèrè ² , koèè	
Pabu (Napwe)	Pabu	mèRè dea, koèè	Korimada ³
NapècitàRawè (Wimyè)	Pabu	koèè	due meina
Goropu ma Wè	Wiido	tòkèRèpu ⁴ = koèè	due meina
Gorobworejo	Wiido	kèrè	due meina
Napwe (meina)	Wiido	dea atū	due meina
Goropwojèù	Wiido	èpu ⁵ , nanggori	due meina
Napwe	Nanggè	èpu, nanggori	due meina
Wakè	Nanggè	anggori	
Pwomô ma Yauriwè	Paama	umwè ⁶ , bwa ⁷	Koimwi ⁸
Gorobworejo	Paama	kèrè	
Goropwojèù	Paama	dea meina	due meina
Napwe	Paama	dea	due meina
Pwèdi Neilèri	Paama	?	?
Bwiawa (Wakè)	Tiparama	lézard anggori	
Cadare Wimyé	Tiparama	tue	
Napwe	Tiparama	dea	due meina
Gira Atè	Tiparama	anggü, atè	
Inô (Wakè)	Inô	anggori	
Goropwojèù (Wimyè)	Inô	koèè, ungg ⁹ , dea atū	
Goropètwi (Napwe)	Inô	doèa ¹⁰	
Goropwojèù	Necapwe	ungg, koèè, maRünô ¹¹	due meina
NapècitàRawè (Wimyè)	Necapwe	unggo	
Pwanga	Necapwe	tomaja ¹²	
Cadare Wimyé	Napwewimyé	koèè, maRünô, warey ¹³	Teè Comari ¹⁴
Napwe ma Goropwè	Napwewimyé	dea	due meina
Koya (Wimyè)	Napwewimyé	warey	Teè Comari
Wimyè	Poindimié	koèè, ungg	due meina
Wakè ma Eawè	Tiéti	wiè ¹⁵ , anggori	
Pucala	Pucala	anggü, piraway ¹⁶	
		pidawwi ¹⁷	due Goropu ¹⁸

1. Pigeon notou de grande taille. 2. Anignée. 3. Korimada réside au bord de mer, au nord du village. Cf. Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 229. 4. Être fabuleux qui dans l'eau prend la forme de la liane *koèè* et au sec celle d'une sagaie dite *tönyidè* ; ses atteintes provoquent des éruptions cutanées. 5. Pommier canaque. 6. Bernard-l'hermite. 7. Bourao dont on dit qu'il marche sur la mer sous la forme d'un feu, ses atteintes se traduisant par des crachats gluants. 8. Il apparaît de nuit pour donner un heureux présage pour la guerre en tirant une de ses dents qu'il donne à son prêtre. 9. Chevette de rivière. 10. Serpent marin dit plature au corps rayé noir et blanc. 11. Poule sultane. 12. Papillon parasite des fruits. 13. *Dioscorea esculenta*. 14. Cf. Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie*, op.cit., p. 231. 15. La vague. 16. Anguille d'eau saumâtre. 17. Ver jaunâtre trouvé dans les noeuds des cannes à sucre. 18. Le dieu maître du pays des morts.

de poissons jusqu'à empêcher l'eau de couler (*faisant barrage*). Ils prennent les poissons, coupent du bois, en font une litère couverte de poissons. Ils réunissent le produit des récoltes des hommes de la vallée longue. [*«La vallée longue», nom littéraire traditionnel de la vallée de Houailou*]. Commencent à mettre en tas les cannes à sucre, attachent ensemble les taros en montant sur les

Tableau n° 4 - Lignées et moitiés à Poindimié

<i>Lignées</i>	<i>Moitiés</i>	<i>Tertres revendiqués</i>	<i>S'identifient à</i>
Napwe	Bay	Napwe (à source affluent Basse Caba) ¹ Goropwojëüë (en amont de Napwewimye) Goropu ma Omëtü Bweni ma Najabati Paabu ma Goropëtwi Gorobae ma Gorodwicuru PwêRênapwe (rive gauche de la Basse Caba) Goropwê (idem)	Meêdü
Wimye	Bay	Wimye (à Napwewimye) NapëcitaRawê Goropwojëüë (amont de Napwewimye) Goroditê Wimye (à Napwewimye) Cadare Wimye Pëcëkoa ma Koca (ou Koya) Pwêdi ka Wimye	Meêdü
Pucala	Bay	Kapo ma Edujayba (amont de Napwewimye)	
Goropu ma Wê	Bay	Wimye (à Napwewimye)	
Gorobworejo	Bay	Gorobworejo ma Goropu ma Wê	
Gara Atê Wido	Bay	Naowêu (rive gauche de la Basse Caba)	
Wakê	Dwi	Pwameju (à Tiwaka) Bwiawa (à Tiparama)	
	Inô	Wea Pucëü (à Kowey, Touho) Ewê (ou Eawê) Pweciê Awê (tertre Aupaci, à la Tiwaka)	
Pwomô ma Yauriwê	Bay	Pwomô ma Yauriwê (sur place)	
Pwangga	Bay	Pwangga (amont de Necapwe)	

Selon We Ceu PwaRi de Caba, cette information ayant été recueillie par Mataio Doui Wetta, les Napwe sont arrivés en venant du sud jusqu'à Paabu, puis le reste du ban est arrivé pour s'installer plus au nord à Bayes.

tas, vont se coucher et se réveillent le matin. Les hommes de Napwe commencent à prendre la route, tandis que les hommes d'ici mettent en tas les ignames, sur les ordres de : «Mettre en tas !» et les répons : «Öi !» Cela fini, ils vont se coucher, se réveillent au matin et disposent les condiments, alors qu'arrivent les hommes de Napwe.

Les maîtres du pilou s'agitent Ils déroulent leurs richesses, défont leurs monnaies en quantité convenable pour les hommes du clan Napwe. Celui qui doit crier fait le premier discours en bas, puis le chef monte et parle pendant que tes serviteurs dansent La danse et le discours finis, il donne le tas au grand-père du chef. Resté en haut, il attribue à chacun la part du pays où il ira dormir.

Ils défont le tas et vont faire cuire et faire le four. Ils mangent et épuisent le tas en cinq jours. Le chef (de Souma) entre dans la maison et revient avec un panier noirci de suie, sale. Il appelle la femme et le père, lui remet la femme et termine l'affaire. Leur séjour révolu, les hommes venus pour l'échange retournent dans leur pays à Napwe.

Quelques jours encore et un enfant vient à cette femme.

Il y a encore une fête en aval (vers le nord) où le chef désire aller, quelles que soient les conséquences, bonnes ou mauvaises. *[Le thème habituel est alors la participation du mari à une autre danse, la tentation d'une autre fille de chef, un adultère ayant des conséquences dramatiques pour son épouse et l'enfant. Ici le thème n'est qu'effleuré, c'est la seule intention qui provoque la dramatique pêche aux crabes].*

L'épouse dit au chef : «Parle à cette femme et dis-lui que nous allons taper et manger les crabes.» Le chef dit alors : «C'est bon!» La marée descend. Les deux femmes vont à marée basse pour aller taper les crabes jusqu'à ce que leurs deux paniers soient pleins. La femme du chef dit : «Femme ! Retournons ! La marée est vraiment haute, nous serons obligées de nager». Elles vont la femme devant, l'épouse du chef derrière. Arrivées au milieu de l'eau, la femme dit : «Je vais nager devant et toi derrière». L'espace entre les deux s'allonge et il y a un requin dans la mer. La femme arrive au sec, le requin avale l'épouse du chef avec son panier de crabes. La femme s'en retourne seule, le requin a dévoré la femme du chef.

La femme s'en revient pleurant et va voir le chef : «Pourquoi pleures-tu ?» — «Je pleure parce que je suis arrivée seule et que cette femme a disparu au milieu de l'eau.»

Le chef se met à pleurer, puis il arrête et sèche ses larmes. Il appelle ses serviteurs qui arrivent tous et disent : «De quoi veux-tu parler ?» — «Je vous appelle parce que les deux femmes sont allées taper le crabe et qu'il n'en est revenu qu'une parce que le requin a mangé l'autre.» Tous les hommes présents pleurent, puis ils détruisent la demeure, coupent les cocotiers et les araucarias et vont manger le repas de deuil de cette femme. Cet homme appelle son grand-père et dit : «Tu vas aller annoncer la mort de la femme à l'oncle utérin, expliquer sa disparition au maître de Souma.» Il va, arrive et raconte au chef qui pleure. Ils pleurent tous avec le pays de Souma, puis arrêtent de pleurer.

Le chef parle alors avec ses serviteurs. La fille cadette dit à son père : «Nous allons, mais je resterai (pour remplacer sa sœur aînée), parce je le pense ainsi.» Ils vont et apportent les présents de deuil, arrivent à Napwe, remettent les présents de deuil et font le discours de deuil au chef et à son peuple. Puis ils attendent le cinquième jour de cette femme. Ils font le tas des offrandes de deuil pour la parenté masculine, détachent les offrandes de deuil pour la parenté utérine et disent : «Nous partons, mais cette femme restera pour être assise à la place de l'absente qui s'est perdue dans le chemin, le chemin entre les deux lignées alliées, et c'est à vous les chefs de la remettre là» Ils s'en retournent et arrivent à Souma. Ils restent alors en amont, ceux qui constituent la parenté de cette femme et il reste en aval ce qui (naît) de cet homme et de cette femme.

La femme mangée par le poisson réfléchit dans les entrailles de ce dernier. Elle a gardé son couteau. Le poisson va droit vers une île et tourne avec les rouleaux des vagues *[ce qui indique la proximité de l'île à la femme prisonnière du requin]*. Elle tire son couteau et le plante dans les viscères du poisson. Il s'évanouit et s'échoue sur la plage de l'île. *[il s'agit là de nouveau là d'une relation avec Ouvéa et du début d'un autre mythe qui n'est pas relaté ici et qui correspond à d'autres textes publiés par J.-C. Rivierre et A. Bensa, tout autant qu'à la tradition du départ des Nanggè à Ouvéa sous le nom de Wanyipu à Iaai, inclus dans la chefferie Wanakamwe, celle du père de mon épouse]*. La femme sort du ventre du poisson, regarde l'îlot, se couche de fatigue, tourne la tête et voit une noix de coco flottée venue avec la marée. Elle la prend, l'épluche avec le couteau, la casse et mange l'amande, rampe sur la plage et reste à se réchauffer au soleil. Elle pense à essayer de se lever : «Pour que je puisse voir s'il y a des hommes ici ?»

Elle se met debout, tombe, cherche de la main un bois pour se soutenir, arrive dans l'intérieur de l'île, s'arrête et dit : «Voilà une île où il n'y a pas d'hommes!»

Elle dit alors : «Qu'apparaissent les pères et tes grand-pères !» *[Invocation aux ancêtres qui vont donner leur puissance à la jeune femme]* «Que je ferme les yeux et les ouvre pour voir une maison!» Elle ferme les yeux, les ouvre à nouveau et voit la demeure debout le bruit de la cascade tombant des conques du faitage sculpté *[image du désir d'eau courante sur une île de*

sable au milieu de la mer et explicitation rare du symbole des conques placées en quinconce et de grandeurs décroissantes vers le haut autour de la flèche faitière, au sommet de la grande case ronde du chef, à laquelle elle a droit de par sa naissance et pour son fils], les cocotiers, les bananiers, les ignames, les taros et encore une autre case à l'autre extrémité de l'allée. Elle vit là encore aujourd'hui.»

Texte écrit en 1952 par Amelia Neghosari, épouse de Wapela Sawa. Traduction de Jean Guiart. Etude de ce texte réalisée à différents moments avec la collaboration du regretté Pierre Asawa, de son père Ketiwani Asawa, du pasteur Avena Kwerhò de Bwa et du dikona (diacre) Gayon Mèsikweo de Neshakwea.

L'intérêt majeur de ce texte, en dehors de matériaux ethnographiques parfois rarement fournis ailleurs, tient dans le tracé de l'itinéraire décrit, précis au point de ne suivre que la rive droite de la rivière de Houailou et de coller étroitement au bord de cette rivière avant de la traverser à gué et longer la côte est de l'île en direction du nord-ouest.

Pour une très grande part, cet itinéraire s'identifie avec celui de l'actuelle route territoriale, pour la simple raison qu'il cite l'un après l'autre les habitats utiles attribués aux colons. Ces derniers, à un moment de misère, entre les deux guerres, s'étaient vu affecter des pelles, des pioches, des brouettes et de la main d'œuvre canaque, ainsi qu'un contrat de route, pour construire une route coloniale faite de pièces et de morceaux, c'est-à-dire de colon à colon, plutôt que l'itinéraire descendant la crête longue de la vallée de Méa en partant du fond de Boréaré, itinéraire qui avait la faveur du service topographique, eût impliqué un grand chantier, eût été plus aisé à entretenir, mais n'aurait pas permis aux colons de survivre de la même façon. Il était intéressant de confronter la réalité actuelle avec un cheminement fourni spontanément, comme étant de première importance, trente années plus tôt. Il n'y a plus le long de cette route que des maisons de colons calcinées et cela depuis le mois de décembre 1984. Explosant en dehors de Réserves exiguës, les Mélanésiens de Houailou ont repris le contrôle entier de «la vallée longue» et de celle des deux routes qui leur avait été prises, celle de la rive droite, la route passant au soleil et sur les parties alluvionnaires utiles, la route de la rive gauche, plus abrupte, peu propice à l'agriculture européenne, leur ayant été laissée pour une plus grande part. La structure propre de la société canaque s'est reconstituée en reprenant possession de ses points d'insertion traditionnels dans le paysage. Les champs d'ignames se rétablissent là où ils étaient avant l'arrivée des Français.

En quittant le bas de la vallée de Houailou, la route décrite continue à ne plus traverser aujourd'hui aucune parcelle de terre qui n'ait été reprise par les Mélanésiens. Personne ne s'est installé dans les maisons de colons qui ont été toutes incendiées. Il peut rester des habitats blancs, marginalement, en aval ou en amont, à Ponérihouen, mais la trace de la colonisation a été balayée sur cet itinéraire comme s'il s'était agi d'une nécessité prioritaire. Lorsqu'on a connu la situation inverse, où les habitats canaques représentaient à peine un dixième des surfaces traversées le long de la même route, on se rend compte de l'importance du changement et du temps qu'il a fallu pour y parvenir, la pression locale pour le départ des blancs ne datant pas d'aujourd'hui. La dernière vague a tout emporté, ce que personne n'avait prévu, les étapes intermédiaires proposées, en particulier par nous, ayant été refusées d'un côté comme de l'autre, comme si les deux sociétés affrontées ne pensaient qu'en termes de tout ou rien.

<i>Lignées</i>	<i>Tableau n° 5 - Lignées , villages et liens symboliques, regroupés par origine villages</i>	<i>appartenance</i>	<i>divinité révéérée</i>
Napwe Wiido, Tiparama, Napwewimyê	Omêtü, Pabu, Nanggè Inô	<i>dea atü, koëë èpu, nanggori doëa</i>	<i>due meina Korimada</i>
Wimyê (Goropwojëüë)	Pabu, Tiparama, Wiido, Inô, Paama, Necapwe Poindimié	<i>koëë, èpu, nanggori dea atü, unggo, maRünô, warey</i>	<i>due meina Teê ComaRi</i>
Gorobworejo	Omêtü, Wiido	<i>këre, koëë</i>	<i>due meina Paama</i>
Goropu ma Wê	Omêtü, Wiido	<i>dea, koëë , këë</i>	<i>due meina</i>
Wakë	Nanggè, Tiparama, Inô	<i>anggori, wië</i>	
Gara Atê Wiido	Tiparama	<i>anggü, atê</i>	
Pwomô ma Yauriwê Paama		<i>umwê, bwao</i>	<i>Koimwi</i>
Pwangga	Necapwe	<i>tomaja</i>	
Pucala	Pucala	<i>anggü, piraway pidawowi</i>	<i>due Goropu</i>

Arthur Bernard Deacon a été le premier à noter en 1925, pour le sud-ouest de Malekula au Vanuatu, la tendance mélanésienne à l'appropriation, non de surfaces et de limites, mais de chemins entraînant avec eux les périmètres que chacun des sentiers traversait. Aujourd'hui, la société canaque de Nouvelle-Calédonie, redevenue conquérante, réinvestit ses chemins et ses points dans l'espace, sachant que cela déterminera le reste. Il y a des lieux et des chemins plus importants que d'autres et c'est par cela que l'on commence. Dans les années précédentes, on se tenait au plus accessible, revendiquant ce qui était le plus proche, le plus nécessaire, la toute dernière parcelle spoliée du processus historique, avant de réclamer l'avant-dernière, etc.

Plus récemment on est allé à l'essentiel. Les adultes fermaient les yeux pendant que des bandes de jeunes, traités de délinquants, exécutaient à leur manière la consigne implicite de chasser du pays ceux dont on leur avait toujours dit que le départ était la condition de survie de la société canaque, parce qu'ils s'étaient installés là où il ne fallait pas, aux points charnières du paysage social traditionnel, désignés par les travaux de génie rural anciens, systèmes de billons d'ignames, systèmes de terrasses irriguées, triple système d'allées parallèles dominées par les cocotiers en lignes et les pins colonnaires en bouquets. Le chemin des Napwe pour aller au mont Souma, et retour, est revenu en l'état antérieur, entre la montagne où s'organise le merveilleux *paici*, et le clan de prêtres des prémices de la récolte d'ignames établi en un point stratégique de la côte est, au cap Bayes, à Napwe.

La chefferie de Bayes

Les lignées considérées comme les plus anciennes au même titre que les Napwe, sont au Cap Bayes et à Poindimié énumérés dans le tableau n° 3.

La conclusion de ce tableau est le petit nombre de clans se partageant la région avant l'arrivée des Français et les mouvements directs et indirects provoqués par l'installation de ces derniers en un certain nombre de lieux côtiers, aux dépens aujourd'hui des gens qui y étaient installés à date ancienne. On peut en effet résumer le tableau n° 3, sous la forme suivante :

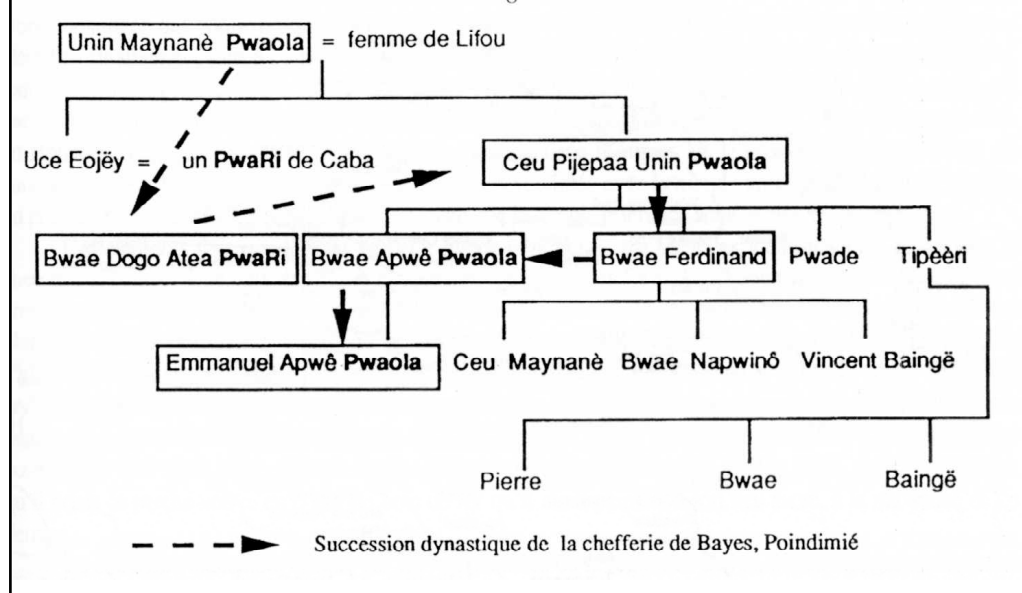
Il en ressort la solidité de l'ensemble constitué par les Napwe, Wimyé, Goropwojèüë, Gorobworejo, Goropu ma Wê, dont les tertres premiers sont dans l'intérieur (Wimyê, Goropwojèüë ou Goropwojèkuo) ou sur la bordure sud du Cap Bayes (Napwe), et dont la liste des appartenances multiples est parfaitement cohérente. Les divinités qu'ils révèrent sont soit *Gomawe*, soit des avatars de ce dernier (cf. Guiart, J., *La mythologie du masque*, op. cit., p. 127-45).

Les autres lignées sont voisines comme les Wakë, lignée d'Ahile, l'adversaire d'Uniin Pwaola Napwe, groupe dont le dernier éclatement s'est fait dans la basse vallée de la Tiwaka, et dont l'existence à Poindimié n'a rien pour étonner ; ou les Gara Atê-Galahi dont la présence ancienne (Wiido) est attestée, et dont les Pucala font peut-être partie ; soit enfin les groupes de descendance qui se veulent plus anciens que les autres et ne cherchent apparemment à se rattacher à personne, dont les Pwomô ma Yauriwê et les Pwanga sont la traduction locale. La vallée d'Amoa semble s'être emplies de lignées immigrées venus du sud, passant en particulier par les cols donnant sur la vallée de Caba.

De vrais maîtres de la terre sont ainsi rares — ou même plutôt éteints à une date ici impossible à préciser, du moins en termes de représentants de lignées plus anciennes que celles issues de Naacuwê et venues de Ponérihouen avant l'installation française. Il apparaît ainsi qu'il y aurait eu deux couches successives d'immigrants *paici*, venant recouvrir à des époques différentes un vieux fonds *cêmuhi*, ce qui explique la facilité relative du déclin de la langue première au cours de la période la plus récente, et qu'une politique d'alliances matrimoniales dirigée vers le nord immédiat, première hypothèse venue à l'esprit, aurait eu peine à expliquer entièrement, si on avait pu la mettre en évidence. Les chefs Napwe et Wimyé, ainsi que leurs partenaires et rivaux Gorobworejo et Goropu ma Wê, qui ont attiré tous ces réfugiés de Ponérihouen et de Poya, l'ont fait avec intention, pour se protéger eux-mêmes et protéger leurs terres de la convoitise des blancs en peuplant le pays d'hommes et de femmes impossibles à chasser ailleurs. Leur calcul était d'une prescience remarquable. Ils n'ont pas reçu chez eux n'importe qui, mais les descendants de lignées avec lesquelles ils étaient en relation depuis toujours, et dont une grande partie les reconnaissait comme issus de la même souche.

Il ressort du tableau n° 4 que la cohérence de l'ensemble des Napwe, Wimyé, Gorobworejo et Goropu ma Wê est confirmée de quelque point de vue que l'on se place, et que cet ensemble, se référant au même ancêtre Tujay dont d'ailleurs se réclame aussi une partie de la dernière vague de réfugiés (Nabay, Meëdü, etc.), correspond à

Tableau 6. Généalogie des Pwaola



une étape côtière ancienne de ce mouvement vers le nord qui aboutit par ailleurs à établir dans les hautes vallées de Touho des chefferies issues de Naacuwê, avant de pousser plus loin, au delà de la Tipije et jusqu'à Poum et Pouébo — les Tijin installés en position dominante dans ces lieux.

Tous les anciens habitants de l'époque pré-européenne dans la partie sud de la circonscription de Selon We Ceu PwaRi de Caba, cette information ayant été recueillie par Mataio Doui Wetta, les Napwe sont arrivés en venant du sud jusqu'à Paabu, puis le reste du ban est arrivé pour s'installer plus au nord à Bayes.

Poindimie se trouvent être *Bay* sauf les Wakë qui sont *Dwi*, ce qui explique pourquoi les informateurs de Maurice Leenhardt décrivaient le district de Bayes comme le pays des *Bay*, faisant l'impasse sur les derniers immigrés qui étaient *Dwi* pour une grande part. Les plus anciennes familles, Pwomô ma Yauriwê, Pwangga, étant aussi *Bay*, cela renforce cette impression. Les chefs de Bay ont ainsi non seulement attiré au siècle dernier ceux dont les familles étaient proches des leurs, mais aussi de nombreuses autres lignées dont les membres se classifiaient vis-à-vis d'eux comme neveux utérins. Ce faisant, ils ont préservé au maximum concevable les acquis de leur société, tout en la transformant de fait et en créant, sur un espace restreint, une image en réduction de la société ancienne telle qu'elle fonctionnait depuis Monéo au sud jusqu'à Touho, non compris, au nord.

Ceci aide à rendre plus compréhensibles les anomalies apparentes de la «chefferie» de Bayes, établie au cap de ce nom, au sud du village européen de Poindimie. Bayes, appellation moderne du lieu-dit Nanggè, est le siège de la chefferie officielle dont le titulaire était à l'époque Emmanuel Apwê (Appoint), pour l'administration «grand chef» du district de Bayes. L'analyse ethno-historique que permet la réalisation de l'inventaire des clans, des lignées, des tertres, des dieux et des appartenances, nous apprend, à la date où la présence française était assurée par une garnison de soldats de



l'infanterie de marine à Wagap, près de l'ancienne mission catholique plus tard transférée à Ce (Tié), l'existence d'une opposition violente — c'est le contexte du combat observé par Jules Garnier en 1864, à la rivière de Naumwê, puis à l'embouchure de la rivière de Caba — entre les Napwe, qui se voulaient détenteurs de cette chefferie de Bayes et les Gorobworejo et Goropu ma Wê, ces derniers à ce moment officiellement alliés aux soldats français et au chef Ahile de Kocegoon, à l'embouchure de la Tiwaka.

On remarquera que personne, parmi les alliés des Français, ne leur a dit qui était en réalité contre eux dans ce combat, mais peut-être ne l'avait-on même pas demandé. Uniin et les siens, pour rejoindre leurs alliés Weta et PwaRi, étaient passés par le mont Goropwojèü pour éviter que leur mouvement ne soit décelé par les militaires français du poste de Wagap. On notera aussi qu'Uniin et ses opposants vivaient alors déjà à moins de trois kilomètres les uns des autres, et que le combat est le résultat d'un défi lancé à l'avance, une des formes traditionnelles de la guerre. Il y en avait de moins chevaleresques. Le silence vis-à-vis des Français est certainement dû à la solidarité d'origine des différents partenaires — adversaires en ce combat dont la raison n'est pas claire, sinon en ce qui concerne Ahile et les Galahi, effectivement intéressés par le terrain de Cakê sur lequel ils conservaient leurs droits anciens.

Le chef Napwe, connu à l'époque par les Français sous les noms d'Uniin (Onine), de Maynanè, ou de «chef Pwaola», selon les auteurs, s'appuyait sur ceux de ses utérins les plus proches, les Weta de Ponérihouen et les PwaRi de la Tchamba.

Jules Garnier raconte l'histoire ainsi (cf. Garnier, J., *La Nouvelle-Calédonie. Côte Orientale*, Plon, Paris, 1871) :

«Depuis plusieurs années, les missionnaires étaient établis à Ouagap, lorsque en 1862, les naturels attaquèrent la mission et en firent le siège. La garnison de Kanala, cet auteur utilise ici sans complexe le *k*, qui deviendra interdit par la suite pour être remplacé par le *c*, ce *k* semblant trop germanique pour la propagande chauvine d'avant et d'après 1914, avertie, envoya au secours de l'établissement une baleinière, dix hommes et un sergent ; ceux-ci purent, dès l'arrivée, traverser la ligne des assiégeants et pénétrer dans la maison des missionnaires, où ces derniers, assistés de trois colons européens qui habitaient le pays, se défendaient vaillamment. Grâce à ce nouveau renfort, on put se maintenir encore pendant plusieurs jours ; mais, à bout de vivres, les assiégés venaient de conclure un armistice avec l'un des chefs indigènes, lorsque le brick la *Gazelle* arriva avec des troupes assez à temps pour que l'on n'ait à déplorer la mort de personne ; mais toutes les plantations étaient dévastées, les troupeaux détruits, le cimetière et les églises violées (pluriel littéraire destiné à justifier la répression : il n'y avait encore là qu'une église provisoire, qui dut être abandonnée ainsi que la mission de Wagap, après ce massacre, devant la force du sentiment canaque).

Il est vrai que la revanche fut terrible ; toutes les plantations, toutes les cases des tribus rebelles furent détruites, et un grand nombre d'entre eux tombèrent sous nos balles ; la tête de plusieurs des chefs, considérés comme des instigateurs de la révolte, fut mise à prix ; trois d'entre eux se rendirent, dans l'espoir d'avoir la vie sauve, mais il fallait un exemple, et leur sentence était déjà prononcée. Les malheureux, se voyant perdus, trouvèrent le moyen de briser leurs fers et de s'élancer au même moment hors de la tente où ils étaient prisonniers ; mais les sentinelles qui veillaient sur eux les entourèrent aussitôt et les malheureux périrent sous les coups des baïonnettes.»

[Cf. Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, cités par Alain Saussol, *L'Héritage, pour la tradition orale de cet événement, où le siège de Wagap apparaît plus comme allégation que comme réalité, et où il apparaît que les pères avaient promis la vie sauve à ceux qui répondirent à ce qu'ils croyaient être une invitation à discuter avec l'officier en charge de la répression, et*

où l'on s'aperçoit qu'une rivalité entre deux groupes pour un des meilleurs terrains côtiers avait entraîné les missionnaires, inconscients de la manœuvre par laquelle les lignées les moins puissantes les utilisaient pour équilibrer leurs opposants, à prendre parti pour l'un des deux groupes et à recevoir de lui une part du terrain contesté. L'événement réel tenait de la manifestation publique de mécontentement par des gens toujours armés et qui faisaient ainsi impression sur les bons pères qui prirent peur. Cette affaire n'a pas fini de laisser des traces dans les comportements collectifs locaux].

Kahoua [nom sous lequel était connu alors le chef de la vallée de Poyes à Touho], un des plus grands chefs de l'île. . . était un de ceux dont la tête fut alors mise à prix ; c'est aujourd'hui un de nos alliés

Un autre chef, justement compromis dans cette affaire, était Onine, grand chef d'Amoi; il se réfugia dans la montagne, où il ne put être pris. Peu après, il obtint sa grâce, et se retira dans son village ; mais il n'était plus le maître de son territoire ; car une des conséquences de ces révoltes indigènes est qu'on s'empare aussitôt après de toutes leurs terres pour y installer des colons. Aussi, à un certain point de vue, bizarre cependant, il est heureux que les indigènes fissent de temps en temps quelques escapades, car toutes terres confisquées viennent aussitôt augmenter la richesse publique et servir aux colons ; sans cela, on serait obligé d'agir avec plus de brutalité, et — disons le mot — plus de franchise, en les refoulant dans leurs montagnes. . .

. . . Deux ans après (1865), il (Onine) fut impliqué dans l'assassinat du colon Taillard à Ouagap. . . Mis au cachot, il brisa trois fois ses fers, s'échappa trois fois, et trois fois fut repris. L'avis à vapeur le *Fulton* le transporta alors à Nouméa ; j'étais sur ce bateau lorsqu'on l'y amena. Cet infortuné était d'une maigreur effrayante ; dans les efforts qu'il avait faits pour briser dans les cachots les anneaux de fer qui lui liaient les jambes et les bras, il s'était déchiré les chairs jusqu'à l'os que l'on voyait à nu et que rongait la gangrène. . . nous le débarquâmes à Kanala où il mourut quelques jours après.

Sa complicité n'avait pas été prouvée, il n'était qu'en prison préventive. Cédant à l'intérêt que m'avait inspiré cet homme vraiment doué d'une énergie et d'une intelligence rares, je pris des renseignements sur l'affaire, et j'ai tout lieu de croire qu'il a été, dans cette occasion, victime de la haine d'un de ses compatriotes appelé Aïlé, petit chef d'une tribu autrefois en guerre avec la sienne. . . Aidé me disait à moi-même, dans son broken english, en me parlant d'Onine : «Onine bad man, long time he kill father, after eat him.» [*Le bichelamar était jusqu'en 1900 la langue véhiculaire de la Nouvelle-Calédonie, avant que l'on ne passe péniblement au français*].

Et ce fut sur les dénonciations de cet ennemi héréditaire qu'Onine fut arrêté. . . Quant à Aïlé, il fut nommé ensuite chef de la tribu d'Ouagap et du territoire d'Onine.»

L'administration française eut alors des comportements indécis, jetant Uniin dans les chaînes et l'emprisonnant à Canala, pour ensuite le rapatrier chez lui — l'annonce faite de sa mort à Canala par Jules Garnier est inexacte, il prenait trop facilement au sérieux de simples on-dits — et le reconnaître comme chef, après un moment où elle avait accepté la version d'Ahile Wakë de Kocegoon (Kokingone) — selon qui sa famille s'était vu enlever la prééminence de force par Uniin — et par conséquent avait nommé Ahile grand chef de tout le nord de la circonscription de Poindimié.

La thèse d'Ahile, comprise par ses partenaires européens comme se référant à des événements s'étant déroulés en l'espace d'une seule génération, avait bien sûr trait au lent mouvement qui avait recouvert le district de Bayes et la région immédiatement au nord de lignées *paici* se référant à une origine Naacuwè, repoussant au nord de la rivière d'Amoa la société parlant précédemment le *cêmuhi* de façon majoritaire et dominée par l'alliance des clans Wakë, Pucabu et Galahi.

Uniin et Ahile n'étaient que les représentants de la dernière génération d'un mouvement

qui avait pu prendre plusieurs siècles à se déplacer et continuait sous le nez des Français. Donner à cet Ahile des sujets majoritairement *paici* n'était par ailleurs pas une si bonne idée. Depuis, les Goropu ma Wê de Wiido, de Pomô (Paama) et de Tiparama, se sont formellement réconciliés avec les Napwe, les acceptant comme titulaires de la grande chefferie administrative, puisqu'ils ne pouvaient faire autrement. Ce sont eux qui auraient agi pour faire revenir Ceu Uniin de Gwapê où il s'était réfugié, après la blessure de son fils à la jambe, au combat à la rivière de Naumwê (1864, cf. Garnier, Jules, *La Nouvelle-Calédonie (côte orientale)*, p.340-349), sous la protection de Teê Kaice Meêdu ma Tujayba, qui était *nya* de Weta à Ponérihouen et imposa aux siens de les recevoir, après avoir brisé de colère sa massue sur une pierre du foyer devant leur intention manifeste de plutôt leur tendre une embuscade.

Après leur défaite et la chute de Bwae Apwê sur le lieu du combat, les alliés s'enfuirent ainsi jusque dans le fond de Gwapê, à deux jours de marche par la montagne. Dans sa retraite, Uniin, *nya* de Caba, avait vu que le corps de son fils blessé le gênait. Il voulait le laisser dans un fourré de roseaux, mais la colère des «vieux» de Caba, menaçant de l'abandonner, l'obligea à renoncer à ce dessein. Ceu Tarinô Weta, père du père de Mataio Doui Wetta, laissé en arrière-garde, reçut une sagaie à l'épaule à la montée du crique d'Omêtü. Ne pouvant la retirer, il la fit briser, se retourna et d'un coup de fronde, tua celui qui l'avait atteint. Arrivé à Neweci, beaucoup plus loin, il fit lors d'un repos entailler son épaule pour en retirer la sagaie.

Les Gorobworejo, eux, ont maintenu depuis une opposition feutrée tant à la personne du grand chef, pourtant petit-fils d'Uniin, qu'au principe de cette chefferie, en particulier en ne reconnaissant au successeur d'Uniin que le nom de Pwaola et pas celui de Napwe. Par ailleurs, comme il est observable en plusieurs cas sur la Grande Terre, les Napwe Meina, c'est-à-dire la branche aînée, avaient été laissés de côté au profit d'une branche cadette qui s'était adjugé la chefferie Napwe (ce qui est le cas aussi, dans la basse Houaïlou, des Nejê sur la rive droite et des Neporo de Nekwe, sur la rive gauche).

On trouve peu de chose dans les archives coloniales. En mai 1877, on enregistre une plainte du chef Pwaola contre le colon Léon Mazelle, installé à Paama. En 1884, Lemire signale à Naiyoué (= Naacuwè) que le grand chef Paola y commande à 1 650 Canaques.

L'évangéliste rarotongien Ta'unga, de la *London Missionary Society*, est plus intéressant. Il raconte la visite, dans les années 1830, du chef Unihini, venu rendre visite à ses camarades évangélistes et à leurs familles à Touaourou, où ils avaient été placés par le missionnaire en charge du navire de la LMS *Camden* [cf. Crocombe, Ron et Marjorie, *The Works of Ta'unga*, ANU Press, 1968, p. 71]. L'évangéliste rarotongien LMS. Ta'unga présente Unihini comme le chef de Suaka (Tiwaka). La conversation entre les deux hommes eut lieu dans la langue polynésienne d'Ouvéa. Unihini serait allé ensuite à l'île des Pins avant de repasser à Tuauru et de retourner chez lui, ce qui confirme qu'il était en sécurité à Tuauru et Kwenyi. L'existence de l'ensemble Naacuwè-Meêdü-Napwe-Cidopwaan-Xetriwaan est ainsi validée par un témoignage historique difficilement réfutable. Ce qui prouve à tout le moins l'importance relative d'Uniin, et la relation privilégiée qu'il avait avec les chefferies de Touaourou et de l'île des Pins, où il était assuré d'être reçu en toute sécurité. Ces chefferies sont ouvertement Xetriwaan, se réclament d'une origine de Lifou (Inangoj au pays de Lösi), et se prévalent d'une identité avec les Cidopwaan et les Pwei, identité affirmée par des

gens d'importance comme le chef Ketiwaan de Bwa, à Houailou, le pasteur Auguste Wabealo à Koné et le chef Gale Cenapecikan à Wanash, au nord de Touho, qui y ajoutent l'identité avec les Naacuwè. Uniin savait ainsi parfaitement où il venait. Le point important est qu'il soit venu là le manifester, et qu'il y ait eu sur place un témoin lettré.

La succession de la chefferie depuis Uniin Pwaola montre quelque indétermination dans la gestion de cette chefferie, dont on ne sait trop si elle est, du moins dans sa forme actuelle, traditionnelle, ou si elle née, comme si souvent, de la pression européenne en vue de disposer d'un seul partenaire politique canaque (tableau n° 6, p. 119).

Uniin, ou Maynanè (en langue *cêmuhi*), est celui qui a reçu, au lieu-dit Pwaeo, le premier drapeau français envoyé par le chef de poste de Wagap, pour lui une oriflamme de plus parmi les autres oriflammes en tissu d'écorce flottant au-dessus de son tertre. Son épouse était venue de Lifou au temps des pirogues. C'est son fils Ceu Uniin qui subit les années de répression. Bwae Dogo Atea PwaRi, qui fit fonction à un moment de régent de la chefferie, résidait à Wiido. Il avait été emprisonné avec Ceu Uniin Hijepaa et jugé à Canala vers 1868. Un nommé Louis Guillemard, dit Gambetta parce qu'il était beau parleur, caractéristique maintenue dans sa descendance, leur servit alors d'interprète. Contrairement à l'affirmation de Jules Garnier, cet Uniin ne serait pas mort à Canala, mais beaucoup plus tard, chez lui. Bwae Apwê, dont Emmanuel Apwê était le fils adoptif, prit la chefferie en 1899, du vivant même de Bwae Ferdinand. Tipèri et son neveu Ceu Maynanè ont été successivement chefs du village actuel d'Omêtü (Ometteux). Bwae Napwinô est mort au champ d'honneur en France en 1914-18.

Même s'il voulait à toute force être enregistré comme Napwe Meina, c'est-à-dire appartenant à la branche aînée des Napwe, fils adoptif du précédent titulaire et sa nomination administrative contestée du fait de cette adoption, Emmanuel Apwê ne s'est jamais installé dans la maison en dur appartenant à la chefferie Napwe. J'ai été reçu par lui, mais sous la véranda de la maison de chefferie, et il était évident que d'autres, les Gorobworejo, veillaient jalousement sur la maison et en contrôlaient l'intérieur. Prétendre y vivre aurait suscité des réactions dures, obligeant à une intervention de la gendarmerie, où le grand chef aurait perdu toute autorité. On pouvait ignorer le chef officiel, mais on n'aurait pas toléré qu'il prétendît à l'authenticité.

Ce comportement tend à faire croire malgré tout à l'ancienneté du prestige et de l'autorité locale des Napwe, établis, semble-t-il, aux dépens de la chefferie de Wiido, éteinte, qui était Gara atê [Galahi en *cêmuhi*]. Mais l'existence réelle d'une chefferie véritable, si cela existait, au cap Bayes, se substituait à une ancienne chefferie Wiido, peut être mise en doute. Les Napwe étaient certainement devenus ceux sur lesquels on s'était mis d'accord pour en faire les garants du nouvel ordre que l'on voulait établir en présentant un front uni aux Européens, afin que ces derniers ne se rendent pas compte de la mise en scène qui se déroulait devant leurs yeux. Ils étaient les porte-parole vis-à-vis des pouvoirs coloniaux en même temps que les inspireurs, ou les héritiers de l'inspiration, justement de ce qu'il ne fallait pas révéler à ces derniers.

La querelle entre les noms de Napwe et de Pwaola paraît byzantine. En effet, si les Napwe donnent pour origine le mont Goropwojèüë, qui domine le cap Bayes et

la basse vallée de la Caba, les Pwaola sont, de l'aveu de tous, une branche des Wimyé qui se réclament de la même origine. On les classe aussi comme Naacuwè à Ponérihouen et, se plaçant au terme d'un itinéraire de part et d'autre de la ligne de partage des eaux, ils ont implanté ce dernier nom (Naacuwè) aussi bien à Pwebei (Pombayes), dans la haute Tiwaka, qu'à la rivière Thièm au nord de Touho (les Pwei à Poyes).

L'autorité et le prestige des Napwe, tels que l'établissent les mythes, sont ailleurs. Toutes les personnes alors consultées ont confirmé que les Napwe, les Wimyé et les Meêdū de Gowa, à Ponérihouen, étaient identifiés rituellement l'un à l'autre : ils peuvent participer mutuellement à leurs prières aux morts, *pwaero*, tout au début des prémices de la récolte d'ignames et manger ensemble la très jeune igname cuite rituellement par l'officiant local dans une poterie, l'officiant parlant dans la vapeur de l'igname cuite. Comme dans la vallée de Houaïlou, il apparaît ainsi que la capacité de *pwaero*, dans la vapeur de la première igname tirée du sol annonçant la récolte nouvelle, relevant d'une relation privilégiée avec le monde invisible et les morts, confère un prestige plus important et sur une aire plus vaste que la simple référence à une notion d'ainesse.

Ces éléments font que le chef de cette lignée bénéficiait, par de telles identifications, en suivant le chemin des Naacuwè au-delà des Poyes et jusqu'à Koné, chez les Pwei, les Cidopwaan et les Wabealo, d'un prestige plutôt que d'une autorité, équivalent à celui de tous ceux de ses parents en situation comparable et placé par la naissance dans un nœud privilégié de ces systèmes de relations complexes entre lignées s'identifiant les unes aux autres. Un texte vernaculaire rédigé par Eleisha Nabay utilise le terme de «grand nom», appliqué au «maître de Pwaola» (à noter qu'Eleisha Nabay semble aussi épouser le point de vue de la nuance à apporter entre Napwe et Paola), pour cette chefferie, lorsqu'elle fut amenée à servir d'intermédiaire pour obtenir de l'oncle utérin (Wenae ma Pwêdipweda, de la moitié *Bay*) de Goodu Nêdū, de la moitié *Dwi*, qu'il brisât la perche votive en cœur de bois de fer qu'il avait plantée, à son lieu sacré, à la naissance de ce dernier.

La stratégie visiblement choisie par les responsables de la région de Bayes, où les villages canaques se touchent le long de la côte, fut de tenter de faire masse localement tout en évitant les affrontements avec les Français. La guérilla et la réputation de sauvagerie de Goodu gênait les plans élaborés. C'est donc sur la mort de ce dernier que s'est établie la reconnaissance de la chefferie Napwe par les Français. De même que la reconnaissance de la chefferie officielle de Canala, dévolue au clan Bwaghea, s'est appuyée sur le cadavre et la tête coupée d'Ataï. Les exécutions d'hommes publics et puissants, relevant d'une décision collective et d'une sorte de consensus, ne datent donc pas d'aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, non plus que les tentatives personnelles d'en tirer profit.

Goodu

Comme le rapport de l'officier en charge de l'opération et le récit de Jules Garnier (cf. Garnier, Jules, *L'Océanie*, p.317-40), un texte vernaculaire fait foi de la participation d'auxiliaires armés et de guides auprès des soldats français en vue de

surprendre et tuer Goodu, l'attaque bénéficiant de la surprise parce qu'elle venait de la côte est et non de Koné, et étant en fait dirigée par des parents maternels de Goodu. Ce dernier était couché auprès d'un proche qui était là pour le surveiller et s'était saisi de sa massue. Réveillé en sursaut, Goodu réussit à prendre la fuite et fut rattrapé par un chien qui planta ses crocs dans sa jambe, puis tué par la sagaie de Namu Cadare Wimyê. Il s'agit là, non d'un fait d'armes français, mais de l'exécution décidée collectivement de Goodu parce qu'il attirait sur ses parents et alliés une répression militaire considérée comme trop dure et que l'on voulait éviter. Il y avait eu, depuis vingt ans, tant de villages brûlés, tant de champs dévastés, tant d'hommes, de femmes et d'enfants massacrés par les soldats français. Il fallait arrêter une machine répressive se révélant par trop dangereuse pour la survie physique du peuple canaque.

Goodu fut enterré au pic d'Até, en un endroit frappé d'interdit qui ne fut jamais montré, même à Maurice Leenhardt. Le neveu de ce dernier, le pasteur Philippe Rey-Lescure, put visiter le lieu de la sépulture du héros canaque et en rapporter des photos et des sculptures en 1930. On dit qu'il y avait tant de monde aux funérailles de Goodu qu'on put utiliser cette main-d'œuvre bénévole pour arracher un poteau central de grande case en bois de houp et le porter au pied du pic, à Néami, à proximité de sa tombe. Garnier nous donne une description de la grande case de Goodu :

«Le chef Gondou avait une des ses résidences principales au village de Toonoo [*Toono est un lieu-dit sur le domaine du colon Henriot à Koné. Goodu s'y était installé en maître après avoir chassé Manggu Cidopwaan et les Wabealo à Galope, à Voh*] ; nos guides nous y conduisirent, et nous nous trouvâmes en présence d'un véritable monument. C'était une case immense et entourée d'une palissade composée d'énormes troncs d'arbres juxtaposés ; chacun de ces géants des forêts était sculpté de façon à représenter plus ou moins bien des corps d'hommes gigantesques, tous dans des positions bizarres et différentes ; ces statues étaient colorées en rouge au moyen de sanguine, leurs têtes étaient couvertes d'une immense sphère de minces lianes tressées, qui représentait assez bien la laineuse chevelure des Kanaks. Cette maison était placée dans un bas-fond, et lorsque nous l'aperçûmes du sommet voisin, nous nous arrêtâmes un instant, prenant ces statues pour une troupe de géants. Un fossé profond circulait devant cette barrière (*image inversée par la mémoire du relief du tertre soutenu par devant par des murets de pierres*). Dans l'enceinte étaient de grandes perches plantées en terre, au sommet desquelles grimaçaient de nombreuses têtes de morts.»

[*La description est celle d'une maison ronde dont la toiture de chaume est partie, laissant apparaître l'enchevêtrement de lianes qui lie au sommet les poteaux sculptés en forme humaine et regardant vers l'intérieur. Les crânes au sommet des perches sont certainement imaginaires. Cela ne s'est jamais pratiqué.*]

Manggu Cidopwaan, alors chef de Koné, soutenu par les Wabealo, parent d'Uniin comme lui, du fait des identifications relevées plus haut, a dû jouer un rôle essentiel dans les tractations entre parents pour définir une politique permettant de survivre à l'installation des Français au moindre coût, et de s'opposer à Goodu et Pwèdi Pwacili, considérés comme des provocateurs dangereux pour la survie physique de leur peuple. Il est vrai que la question pouvait être posée, et que la survie, sur un périmètre de Réserves faisant autant la peau de chagrin qu'ailleurs, des tenants du système Naacuwè-Meêdû-Napwe-Cidopwaan-Wabealo-Pwei, a été meilleure que celle de leurs adversaires. Ils auront, au surplus, après 1900, bénéficié d'un grand nombre des tout

petits postes générés par le système colonial : pasteurs protestants, chefs, grand-chefs, moniteurs de l'enseignement protestant ou de l'enseignement laïque officiel, infirmiers, auxiliaires de gendarmerie. Ils ont ainsi provoqué des rancunes qui se manifestent entre autres dans les milieux catholiques, constitués souvent des descendants de ceux qui avaient fait les premiers, à Pouébo, à Hienghène, à Bondé, au Mont Dore, le choix de la résistance armée contre nous et en avaient subi les conséquences. Ces vieilles amertumes, et le souci de sanctionner ceux qui avaient collaboré intelligemment pour survivre, expliquent certaines tensions à l'intérieur du mouvement indépendantiste, en partie contrôlé par des catholiques qui tentent aujourd'hui de conserver pour eux seuls les positions économiques obtenues grâce à la reconnaissance progressive du mouvement par les pouvoirs publics. Écoutons Eleisha Nabay sur ce point :

Histoire de Goodu du clan Nâdü, maître de Até.

«Son lieu de naissance est l'ancienne demeure nommée Pwëna, à Napwe-wimiâ. Un nom lui est donné, Cau Goodu, c'est un nom qui a cours chez les Wiimiâ. Il est le neveu d'un clan *Bay* appelé Wenaâ ma Pwadipâda. [A sa naissance], ils prennent le présent de «longue vie» et le portent à son grand-père maternel. Celui-ci fait les invocations dans la vapeur de sa marmite et plante le cœur de bois (de fer), os de sa jambe: «Par cette invocation, que Cau Goodu soit un guerrier !»

Lorsqu'il est adulte, il monte à Ate, Noëli, et devient guerrier. Son théâtre d'opération va jusqu'au mont Colnett. À l'époque les blancs ne sont pas encore là, puis vient l'époque de la colonisation. Le casernement des soldats commence à Koné, puis à Bayes. [*En réalité, c'est l'inverse, d'abord à Wagap, puis à Koné bien plus tard*]. Seul Goodu n'a pas mis un terme à son anthropophagie. Et il en est ainsi jusqu'au ralliement des chefs administratifs aux Européens. Puis ses alliés du clan *Dwi* portent le complot contre lui dans le clan de ses oncles, car il dérange tout le monde, et il n'est pas de famille qui ne subisse son anthropophagie. Ils envoient un message chez Grand-Nom, maître de Pwëoolaa. [*il s'agit là d'Uniin Maynanè*], chef administratif sur la côte est à Bayes, et ils disposent alors du concours des blancs. Le maître de Pwëoolaa va trouver le grand-père utérin de Goodu et lui dit : «Grand-père, va briser la perche, os de sa jambe, à son autel sacré.» Le vieux répond : «C'est fait vous pouvez monter vous en emparer, mais vous me ramènerez la touffe de cheveux de son enfance.» Ils montent avec les soldats pour tuer Cau Goodu. Ils arrivent à l'aube, alors qu'il est couché en compagnie d'un proche qui le surveille étroitement. Celui-ci se lève quand ils arrivent à Waté et leur dit : «Cau Goodu est dans cette case ; seulement il n'a pas perdu sa force.»

Goodu prend la fuite et s'il est rattrapé, c'est parce qu'un chien le poursuit, lui plante ses crocs dans la jambe et le retient. Puis monte vers lui et le sagaye un nommé Kamo, de la famille Cadare Wiimiâ. Ils tuent Goodu, découpent et débitent sa chair, puis la partagent entre tous les clans *Dwi* et ses alliés. Quant à sa tête, les soldats la redescendent et l'enterrent à la caserne de Wagap. La mèche de cheveux, ils la rapportent à son grand-père maternel. Dans sa vieillesse, celui-ci met le feu à la case de Goodu et la mèche brûle.

Texte recueilli par Jean Guiart. Traduction de Jean-Claude Rivierre. La graphie des noms propres est du traducteur.

Il convient de noter qu'à notre connaissance, aucun homme vivant ne s'est vu depuis attribuer le nom de Goodu, dont la branche propre serait ainsi en déshérence, le nom étant considéré comme trop lourd à porter et doté d'une connotation de sacré. Le thème de la mèche de cheveux pourrait être une contamination de l'histoire de Samson et Dalila, s'ajoutant au rite authentique consistant à inverser les symboles accrochés

à la perche plantée à la naissance ou à détruire cette perche.

Le cas est ainsi jugé et les traîtres désignés. Les anciens alliés de Goodu l'ont sacrifié pour assurer leur propre survie. On aura remarqué combien le narrateur fait attention à faire retomber la faute à égalité entre les *Dwi* et les *Bay*, pour mettre en évidence le consensus qui a présidé à cet assassinat politique, le premier, mais pas le dernier de l'histoire moderne de la Nouvelle-Calédonie, avant Ataï, Noël Nea ma Pwataba, Kafeat, Eloi Machoro, Jean-Marie Tjibaou, Yeiwene Yeiwene et Jubèli Wea.

Dans les deux cas que nous avons ainsi analysés, de chefferies partiellement traditionnelles et partiellement officielles, au sens colonial de ce mot, plus ou moins largement reconnues par les intéressés dans le district qui leur était dévolu, on peut chercher le «maître de la terre». Il n'y en a pas de visible à Pwada. A Bayes, le clan Nanggè serait localement éteint depuis 1945, et surtout parti à date ancienne à Ouvéa où il aurait pris le nom de Wanyipu, nom d'un dignitaire, *hnyimen than* (bouche du chef) justement de la chefferie Wanakamwe, et par cette dernière relevant de la chefferie Qenegei à Fayawe, dans le pays de Iaai, chefferie affirmée originaire de Koné et venue par la vallée de Tiwaka. Dans la mesure où la tradition d'Ouvéa établit une chronologie entre les dates d'établissement de chefferies de diverses origines, qui passent de l'alliance à la compétition entre elles ou inversement, les Wanakamwe étant dits plus anciens que les Qenegei dans le pays de Iaay, le départ des Nanggè vers Ouvéa serait antérieur à celui des Qenegei et des Wakë dans la même direction. Il s'agirait donc là, compte tenu de l'arrivée d'Ouvéa des Welèt débarquant à Paama, tout à côté du cap Bayes, d'une relation privilégiée ancienne entre ce point de la côte est de Mèèk (nom de la Grande Terre pour les gens d'Ouvéa et de Lifou) et le pays de Iaai.

Une autre caractéristique de ces deux chefferies est leur inorganisation relative. Il s'agit de chefs «parlant sur le bois», et donc d'ainés de lignées, dominant des cadets, aînés dont la situation a été gonflée par l'évolution coloniale, mais nullement de chefferies à cours fermées par une barrière monumentale (*hag*), faite de poteaux dont chacun était constitué d'un seul tronc de bois dur, imputrescible, et à dignitaires (*sinelapa*), comme aux îles Loyalty ; à l'île des Pins et à Fiji. Ni l'une ni l'autre ne semblent avoir recherché d'organisation formelle, en dehors des distinctions habituelles entre aînés, cadets et alliés, et de la participation des uns et des autres à la construction de la grande case, participation dont les modalités semblent avoir été discutées entre les intéressés à chaque occasion plutôt qu'obéissant à un schéma revendiqué comme fixe.

Pour prendre un autre exemple, les poteaux sculptés de l'ancienne grande case des Meëdiü à Gowa, Ponérihouen, qui ont été recueillis sur place à l'instigation de Maurice Leenhardt et plus tard placés par nous au musée néo-calédonien à Nouméa, ont été pour trois d'entre eux l'œuvre d'un «vieux» Dwi Aramoto, et pour un quatrième, celle d'un «vieux» Bwae Pwapeda, ce qui signifiait que des membres des deux moitiés matrimoniales avaient participé à l'affaire.

De Poya à l'îlot Koniène

Les marges de l'aire *paici* jouent un rôle essentiel dans notre effort d'analyse, en ce qu'elles représentent à l'évidence une population plus ancienne que le recouvre-

ment paici dans sa dernière phase.

Le nom de Poya correspond à une circonscription municipale peu connue de Nouvelle-Calédonie, sinon pour l'agressivité de ses moustiques, qui prend un peu de relief en période de prospérité minière (manganèse et nickel), pour retourner entre temps dans la torpeur habituelle des stations d'élevage extensif. Son cirque de montagnes, où plusieurs vallées se rejoignent, fut balayé par l'orage de l'insurrection de 1878, qui aboutit au massacre par les Français d'une grande partie des habitants de la basse vallée, affectée depuis presque entièrement à la colonisation européenne, tandis que dans la haute vallée s'établissaient des «stations» d'élevage sur des terres relevant juridiquement du domaine public et également retirées aux lignées mélanésiennes. Les groupes canaques survivants et les colons s'observent, les premiers ayant réussi au cours des années dernières à reprendre des surfaces notables dans la zone de plaine, tandis que les locations domaniales au bénéfice d'éleveurs européens disparaissaient dans la haute vallée. Les nombres des uns et des autres ne sont pas tels qu'ils doivent impérativement s'affronter : 360 Européens contre 876 Mélanésien en 1969. Mais la colonisation agricole n'y était pas précisément d'un dynamisme étourdissant, en dehors de M. Georges Nagle (mort sur le domaine hérité de son beau-père Hervouët après avoir défriché au bulldozer, contre la volonté des gens du pays, le lieu d'une ancienne bataille encore jonché d'ossements humains) et de Rios (ce dernier a dû depuis vendre son domaine à l'Etat pour payer des dettes criantes). La survie de cet élevage européen est à la merci des Canaques, qui pourraient le rendre impraticable.

On ne savait pas grand chose de Poya lorsque s'y déclencha la deuxième phase de l'insurrection de 1878. La carte présentée par Alain Saussol (carte n° 38, de 1879, *L'Héritage*, *op. cit.*) donne cependant une bonne approximation du développement déjà considérable de l'élevage colonial. Il y manque les gens de Née et ceux de Gwapê (Gohapin), Mavawe (Montfaoué) et Wêji (Oundji), dont les premiers seulement ont été mêlés aux opérations de la rébellion. Comme partout ailleurs, il faut bien interroger les autochtones, les principaux intéressés, les archives coloniales ne traitant que de ceux à qui l'on avait quelque chose à reprocher, et surtout pas des morts restés anonymes.

Nekliay est ainsi la zone que nous connaissons le mieux, de par le massacre du colon Houdaille, pris dans une querelle entre les gens de là et leur chef Mapimwê (Mavimoin), ancien adversaire de Goodu, et les habitants de Nea en amont. Cette querelle se régla par la mort des deux protagonistes locaux, du fait de la réconciliation entre les adversaires de la veille dans une volonté commune de se saisir des armes à feu entreposées chez Houdaille. La gendarmerie avait déjà conseillé à ce dernier de ne pas entreposer d'armes constituant une tentation constante. Ce jugement reste valable dans ce pays.

La lignée de Mapimwê est dite des Wêko ma Nekiriay. Ils résidaient autrefois à Mweu (Muéo) et l'on disait : *Mweu ma Wêko*. La branche Nekiriay serait issue du fruit de l'inceste d'un chef Wêko avec sa soeur. Les Wêko se disent originaires des Mejeno de Bourail (à Ni) et se réclament du serpent marin plature *avirhoè*. Boniface Ménon de Karaji (Gradji) était le chef de cette lignée, dont traite le texte présenté par Maurice Leenhardt et dû à la plume du pasteur Poindi Goa, sous le titre : «La vierge de Nekliay» (*cf. Documents néo-calédoniens, op. cit.*), qui décrit le mariage d'une fille Wêko ma Nekiriay avec un chef Naacuwê sur l'autre côte de l'île.

Les Wêko proprement dits existent encore par ailleurs à Nekliay, se disant issus d'un

tertre Mweu à Wêji. Ils se réclament de l'anguille *rhowê* et reconnaissent pour branches les Kiwè, les Bowa et les NeRa.

Les Kavica donnent pour origine un tertre du même nom en amont de Nerê (circonscription de Houaïlou). Ils se réclament du *u*, maître des plantes sauvages, qui apparaît sous une forme féminine pour annoncer une mort. Les branches de Kavica sont : Mwêmo, que l'on retrouve à Wêji, et qui serait le groupe visé par le texte dit de «l'enfant-dieu Sadowa» (*Documents néocalédoniens*, p. 434), image de la pierre qui allumait la guerre entre les Neoy et les Nenggu; les Sivekë et les Mwenei, qui seraient des branches des Boro de Bourail ; les Wêdi, MoRu, Mwèsayô, Ayo, Kaghu, Vitay, Hô et Neghê.

Les NewaRi se disent issus d'un tertre MwêRêdi près de Wêji, sur la ligne de crête au sud du village. Ils se réclament du mille-pattes du niaouli, *makumerê*. Leurs branches reconnues seraient les Mêtôa, que l'on trouve également à Karaji, les Mèrè, Ôe, Daira, Wêniko.

Les NghiRi Sari se disent originaires d'un tertre Avia à Ponérihouen, et plus récemment d'un tertre Nedawa à Poya même. Ils se réclament du tourbillon, *mau*. On les retrouve à Karaji.

Les Bokwê se disent issus d'un tertre de ce nom à Bwiru (Bourail). Ils se réclament du *u bweRe*, qui rend fou : ceux qui en sont possédés ont pour caractéristique de pouvoir voler en l'air, la nuit surtout. A l'époque de l'enquête, on affirmait que la vieille Augustine, encore en vie à ce moment-là, un jour qu'elle était possédée du *u*, avait pu sortir d'une pièce où elle était enfermée en passant par le trou de la serrure. Leurs branches sont les Resi, Neja, Nejawi, PeRe-wimwê, Bwewaduru. Les Bokwê de Karaji précisent qu'ils se réclament aussi d'un oiseau blanc, *umê ka mero*. On trouve aussi aujourd'hui des Bokwê à Nèpu, où ils se réclament de la poule canaque *rhaghawi*.

Les Manarhê, installés là au terme d'un long périple, s'affirment originaires de Neawowa à Houaïtou et se réclament du *sibwi*, rat au corps apparaissant paré de toutes les couleurs.

Les Pwepaa, établis aujourd'hui à Karaji, se disent issus d'un tertre Mwêja à Poya même et se réclament de la tortue marine *pô*.

Les Hôko, installés à Nèpu, se disent issus d'un tertre de ce nom à Poya même, sur la rive gauche de la rivière. Ils se réclament de l'anguille *rhowê*.

A Nekliay, et surtout à Karaji, on déroule en plus une liste de noms en déshérence du fait du massacre des révoltés de 1878.

Les *Mweu* sont éteints en tant que tels. Ils seraient originaires d'un tertre Sarôba à Poya, aux cocotiers en bas du village. Les branches individualisées seraient les *Mweu mwê* qui viendraient de Mavawe, les Nepêma et les Tauway. Il n'est pas clair s'ils étaient localement chefs avant les Wêko, de quelle façon et à quel moment, ni quels seraient leurs liens avec ces derniers, qui se réfèrent pourtant à leur nom. Ils se réclament du *kwêemiRi*, modèle de coque de pirogue rempli de pierres dont on change la position pour provoquer le mauvais temps.

Les Gorodü, éteints eux aussi, détenaient la prééminence dans toute la basse Poya. Leur dernier chef était Mwasaybüürü, qui fut un des meurtriers de Mapimwê, avec lequel il y avait pour le moins rivalité. On les dit issus d'un tertre Powa à Poya même (francisation de Powa) et on leur affecte le poisson *pwesi*, connu localement sous le nom de bossu.

D'autres lignées éteintes sont citées à Karaji : les Tauwai, branche de *Mweu*, déjà nommés, mais aussi les NimwiRi, les Arhara, les Bowe et les Nemu. On ne sait plus grand chose d'elles apparemment. Les Bowe seraient issus d'un tertre du même nom en amont de Karaji.

On trouve cependant au village de Bako, à Koné, des survivants du massacre de la basse Poya en 1878, à savoir :

— les *Pwanimat*, issus d'un tertre Pwamat au bord de mer de Poya, au lieu-dit «Forêt Français» du nom d'un des premiers colons de Poya, au tout début de la route menant au village actuel de Nèpu (indiqué plus en amont sur la carte du lieutenant-colonel Wendling). Ils se récla-

ment de la tortue *vuèn*. Certains ont cherché refuge jusqu'à Témala à Voh.

— les *Nejala*, qui se disent originaires d'un tertre Nèpu, au bord de mer de Poya, au droit de Forêt français et se réclament aussi de la tortue *vuèn*. Il n'est pas étonnant que ces deux clans soient toujours cités ensemble : Pwanimat ma Nejala.

Le village de Nèpu a reçu des réfugiés de 1878, venus de Gwaro (Bourail), les Werhoe ma Nedororhea, qui sont venus tout d'abord à Nèpu, puis de là à l'îlot Koniène, et de là revenus à Nèpu ; ainsi que les Neogho ma Napèmara, issus d'un tertre Weara (= BweaRê ?) à Gwaro. Ces deux lignées sont aussi éteintes.

La répression la plus récente est à l'origine de l'implantation actuelle de certains groupes. En effet, les Manarhë, les Hôko, les NewaRi, les Kavica et les Negwa sont pour une part réfugiés à Nekliay depuis les années 1920, où Mme Routier de Granval arriva, accompagnée d'un gendarme venu de Muéo, à cheval l'un et l'autre, au village de Wêke, au lieu-dit La Caféirie. Sans même descendre de sa monture, elle intima aux habitants l'ordre de déguerpir dans les quinze jours de sa terre. Les lignées de la région se réunirent et l'on décida de regrouper tout le monde à Nekliay, à l'exception des Manarhë de Wêke, qui remonteraient à Wêji, où ils avaient toujours leurs tarodières irriguées. Les uns et les autres avaient plus ou moins provoqué l'affaire en tuant du bétail de Mme de Granval qui s'attaquait à leurs champs. Maurice Leenhardt avait couché à Wêke, lorsque le village existait encore, sur la route de Bweyen à Houaïlou. Il était à cheval et Boniface Ménon Nekiriay lui servit alors de guide — M. Leenhardt était allé à Bweyen pour l'affaire de la Réserve de Pwêlosh, dont on avait fait signer l'abandon par le chef de Bweyen : le missionnaire était arrivé trop tard, le document étant déjà signé.

Les Mètôa et les NewaRi étaient auparavant installés à Mwauro, en amont de Nekliay, à la hauteur de Nétéa, sur un terrain pris depuis par feu Georges Nagle. Ils en avaient été chassés par le bétail de l'éleveur Louis Metzger et étaient alors partis s'installer à la Caféirie (Wêke). Récemment, M. de Rios, succédant à un M. Berge, demandait 120 millions de frs CFP pour céder les 600 hectares nécessaires au rétablissement de l'ancien village. La vente se fera finalement, bien que les pouvoirs publics aient hésité du fait que la revendication était exprimée en accord avec le vendeur, qui avait un besoin urgent de cette somme.

L'établissement de Wêke était déjà dû à un vieux originaire de Mwauro, qui travaillait pour les Routier de Granval, et avait accueilli les gens de Mwauro à ce moment, aussi bien que ceux qui avaient été chassés de Nea par l'éleveur Escande.

Bien plus tard, dans les années soixante, la Société de Muéo, filiale de la Maison Johnston et Cie, avait proposé au Territoire un échange de terrain. Elle aurait cédé 150 hectares environ, dans une portion de l'ancienne Réserve située entre le lit actuel de la rivière de Netea et un marais établi sur le tracé de l'ancien lit La vérification montra que tout ce qui était proposé était infertile, la limite du terrain offert s'arrêtant juste là où la qualité du sol redevenait meilleure, tandis que ce que l'on exigeait en échange, sur la côte au nord du village de Nèpu, était couvert de *Leucaena glauca* qui avait donc reconstitué un couvert et un sol végétal. On se moquait ouvertement des gens de Nekliay et l'on négligeait entièrement le besoin des habitants de Nèpu de pouvoir s'étendre. Bien entendu, la Société de Muéo obtint ce qu'elle voulait et le gérant de Muéo, fils de famille un peu braque exilé «à la brousse» par sa famille, devait se promener par la suite sur ses nouvelles terres, le fusil à l'épaule, interdisant aux femmes canaques de Nèpu de pratiquer la petite pêche le long de la côte de Muéo, au mépris des textes en vigueur, et en les menaçant de son fusil.

On a vu comment les habitants du village de Mwauro, qui existait en 1878, ont été expulsés, partant à Wêke, puis à Nékliay. Le village de Nea, noté sur la carte Wend-

ling, impliqué dans le meurtre de Mapimwê et du colon Houdaille, a vu la plupart de ses habitants s'enfuir à Pwanaki, sur la route de Koné à Ateu, en 1878. Il s'agit là des Nea ma Pwatiba, qui constitueront la lignée de Noël, présenté comme «chef de guerre» de la rébellion de 1917, et qui se réclame du tonnerre. Ils sont au moins devenus depuis de langue *paici*. C'est une branche des Pè ma Pwurudë (*Dwi*) aujourd'hui installés à Konyabu (Koniambo, Koné), et qui se disent issus d'un tertre du même nom en amont de Nétéa. Leurs autres branches, citées ici, sont les Pwède ma Gorodité et les Newaururu, qui se réclament aussi du tonnerre.

Les Nenggu, qui vivaient aussi à Nea, se sont dispersés entre Nétéa, où l'on retrouve leur branche dite des Cevèrua ma Bèujaa, et la moyenne vallée de la rivière de Houaïlou, à Nerhōghakwea, sous la pression d'Escande. Il semble que les Nenggu, que l'enfant-dieu Sadowa de Maurice Leenhardt faisait se battre contre les Neoy, c'est-à-dire les Kwea, partis depuis à Tü, Houaïlou, aient souffert des suites de 1878 au point d'être presque éteints. On dit pourtant *Nenggu ma Kwea*, ce qui tend à nier l'hostilité indiquée dans le texte recueilli par Maurice Leenhardt, mais cela ne serait pas le seul cas d'inimitiés de principe recouvrant simplement une rivalité de prestige institutionnalisée, où les partenaires se révèlent inséparables sous cette forme. Ils se réclament d'ailleurs de la racine aérienne de banyan *kwebō*. Les Cevèrua ma Bèujaa de Nétéa font état d'un séjour ancien dans la vallée de Houaïlou, à Karovê, (ex-propriété Devil-lers), où ils se seraient, selon d'autres informations, retrouvés avec, ou ayant succédé aux, Bwerhēghau, venus de leur habitat du même nom au sud-est immédiat de Kikwè sur le versant de Bourail, et les Manarhë venus de Neawowa (Houaïlou). Il y a là un chassé-croisé dont le détail serait intéressant à connaître.

Les Nenggu gwê, c'est-à-dire la branche aînée, se retrouvent aujourd'hui à Mavawe (Montfaoué). Ils s'y disent issus du tertre Bwèru à Neoy, où ils seraient les maîtres du terrain, quoique en définitive originaires de Gode à Houaïlou, d'où ils seraient partis pour s'établir aux roches d'Adio avant d'aller par la suite à Neoy. Ils se réclament du tonnerre *noro*, précisant que le *kwebō* appartient en réalité aux Manarhë. Leur branche dite des Kwea détiendrait le rite permettant de contrôler le tonnerre et la foudre, tandis que les Cevèrua ma Bèujaa seraient maîtres de la pluie. Ils se sont installés à Mavawe sur les terres de leurs utérins KarabwëRë, aujourd'hui éteints, et dont on dit qu'ils s'identifient aux Bwere de Bwenavo et Neajië à Houaïlou. Kwea, Cevèrua et Bèujaa se réfèrent à un tertre Nerhōghakwea, dans la vallée moyenne de la rivière de Houaïlou.

Les Nenggu sari, branche cadette, résident à Nékliay. Si les Nenggu sont ainsi maîtres de la pluie, leur alliance avec les Kwea les rend membres du réseau Naacuwë-Cidopwaan, ce qui explique leur réputation de provoquer la destruction par la guerre.

Les allées et venues restent ainsi caractéristiques de Poya, dont les terres ne sont pas si riches qu'on ait envie de rester indéfiniment accroché à un piémont par trop minéralisé, où l'on ne pourrait survivre que par le recours à un système élaboré de tarodières établies en terrasses irriguées.

Les autres lignées sont tout aussi voyageuses.

A Mavawe, outre les Nenggu, on trouvera des Manarhë, venus de Wëji et en définitive de Neawowa, qui se réclament du *kwebō*, la racine aérienne du banyan dont les atteintes provoquent un œdème des membres. Leurs branches attestées sont les Manrhë Oo gwê, les Manarhë

Oo gowe, Manarhë Oo sari et les Bwedegha qui fournissent le maître des ignames. Manarhë signifie le bruissement de l'eau dans les cascades.

Les Bokwè se disent issus d'un tertre de ce nom à Ni, Bourail. Leurs branches attestées sont Bokwè gwê, Bokwè see, Bokwè gowe. Le diacre Kala affirme l'identité des Bokwè et des Nējaa de Mavawe. Les Bokwè see y seraient issus d'un tertre dit Nekoya à la station Metzdorf.

Les Nejaa se disent issus d'un tertre Mëwada, à la mine de nickel Nedoma — autre francisation bizarre — au Col des Roussettes, sur la ligne de partage des eaux entre les versants de Bourail et de Houailou. Ils constitueraient une branche des Bokwè see et se réclameraient du *kamero*, dieu à la peau blanche, dit «albinos», qui n'infligerait aucune maladie lui-même mais, en s'introduisant dans le corps, ouvrirait la voie à d'autres maladies, ce qui obligerait à l'expulser.

Les Resii seraient venus en même temps que les Bokwè.

Les Mwanei se disent issus d'un tertre PukwiRi, en amont de Nerê (Nérin, Houailou). Ils s'identifient aux Sivekë de Wëji (Poya) et aux Jawa ro Ojëri de Pote (Bourail). Originaires en dernière instance de Tene, à Bourail, cette lignée s'est éteinte en ligne directe en 1954. Les Joa sont également éteints, mais l'on ne sait rien d'eux.

A Wëji, où le magnifique système de tarodières irriguées, conservé si longtemps, serait dû aux efforts des Wëko Rhumwê, retrouvés aujourd'hui à Ni, Bourail, ne vivent aujourd'hui que deux lignées :

— Les Manarhë Oo, originaires de Neawowa (Neawa, Houailou), d'où ils sont venus après une installation à Karovê. Ils se réclament du *dō e*, morceau de bois de fer, celui dont on fait les perches marques d'interdit qui protégeaient les conduites d'eau à ciel ouvert assurant l'alimentation des tarodières. Les branches attestées sont les Manarhë gwê, qui résident à Mavawe, ainsi que les Manarhë Oo sari et les Manarhë Oo gowe, ceux-là mêmes installés à Wëji.

— Les Sivekë, qui se disent ici aussi issus d'un tertre PukwiRi à Nerê, mais originaires de Tene à Bourail, et qui se réclament du *u*, ici gardien de l'habitat et des champs, provoquant la folie chez ceux qu'il attaque.

Le regretté chef Léon Vujo de Nèpu affirmait l'existence d'une ancienne lignée Ngoy à Wëji, d'où seraient parties deux branches, l'une allant à l'îlot Koniène à Pouembout, celle de l'aîné, qui aurait donné les Vujo, l'autre allant s'établir à Monëo, sur la côte est, où ils sont connus comme Arawa et classes localement parmi les Mwêteapo.

L'îlot Koniène

Le village côtier de regroupement de Nèpu, où les hommes jetés là dans un marais par le colonisateur, vivent dans un perpétuel nuage de moustiques, contient la dernière vague de réfugiés (1920). Il s'agit d'une partie des anciens habitants de l'îlot Koniène, sis en face de l'embouchure de la rivière de Pouembout.

Au dire du chef Léon, les Vujo seraient issus d'un tertre Canu sur l'îlot. Ils se réclament du fruit de l'arbre *kwiRi*, ou pommier acajou, faux manguiier, *Semecarpus atra*, dont le fruit est le symbole du sexe féminin et le bois sert à faire les sagaies de guerre. Vujo signifie plumet de guerre, en langue *bwato* de l'îlot Koniène. Les branches des Vujo citées se marient entre elles, mais cette information a besoin d'être complétée: ce sont les Caunyën, les Nyadu, Sëse Pimwaneë, Wëko Nekiriay, Nadü ma Goyëta, Wari ma Umwê. Cette énumération ressemble plutôt à un filet d'alliances jetées sur la région Poya-Koné, sinon jusque sur la côte est, de Ponérihouen à Touho. Cette revendication correspond au rôle central que jouait Koniène tout au long de la côte ouest.

La complexité de cette micro-société s'explique ainsi par la diversification étonnante de ses relations traditionnelles.

Les Nyadu, déjà cités ci-dessus comme branche des Vujo, se disent issus d'un tertre Powey, sis sur la côte de la Grande Terre en face de Koniène et se réclament du lézard *pwit*. Les gens de cette lignée installés à Wujo (Oundjo, Voh), affirment être liés au *dain*, être fabuleux qui s'identifie au *u*, le «hou» décrit par Maurice Leenhardt. Il s'agirait en réalité d'un des nombreux cas de transfert culturel par contamination, le *dain* appartenant en réalité à leurs utérins. Tali Nyadu épousa le chef Baptiste Vujo, celui qui fut chassé de Koniène, père de Léon.

Les Fuo se disent issus d'un tertre du même nom à Koné, où ils s'identifieraient aux Wabealo. Ils se réclament aussi du lézard *pwit* et sont serviteurs des Vujo.

Ces informations s'ajoutent à celles obtenues à Wujo concernant l'îlot Koniène. Il paraît opportun de s'y attacher dans le détail, la société ancienne de l'île constituant un nœud stratégique de la société mélanésienne antérieure à la venue des blancs, et par cela même permettant de décrypter les relations au loin, grâce aux informations données par l'ensemble des anciens habitants de l'île pour justifier une revendication foncière permanente et plus que légitime.

En particulier, le pasteur Willy Vujo, qui fut le premier à m'accueillir à Poté, Bourail, sur la recommandation de Maurice Leenhardt, était passionnant à écouter. Son plus jeune frère, le chef Léon Vujo de Nèpu, le complétait admirablement. L'un et l'autre étaient les fils de ce chef Baptiste Vujo que les Européens de Koné et de Pouembout ne se lassaient pas de dénoncer comme «antifrançais» en 1917, l'ayant toujours accusé d'être «de mèche» avec les insurgés. Pourtant les Vujo avaient été les adversaires du célèbre Goodu, et ils ont accueilli sur Koniène, de concert avec Caunyën et les Wabealo, les premiers colons de la vallée de Poembout, pour les protéger justement des attaques de Goodu. Mais le colonisateur n'a jamais éprouvé de sentiments de reconnaissance pour qui que ce soit.

Le chef Léon Vujo raconte que son père avait suivi les soldats en 1878, pour aller en opérations contre les Pwanimat et les Nejala, anciens maîtres du terrain à Nèpu. Servant alors de guide aux troupes française, Baptiste Pwadhatiè Vujo, alors encore chef de l'îlot Koniène, prit avec les siens la précaution de mettre ses empreintes dans les leurs, afin que les soldats ne les voient pas, et les ayant rattrapés, leur fit dire d'obliquer sur la gauche, vers Bako, tandis qu'il entraînerait la troupe vers la droite. Les Pwanimat et Nejala ont pour appartenance la tortue, *vuèn*.

Tout le monde s'accorde à dire que le tertre le plus ancien à Koniène est Canu. Ce nom est devenu Janu dans la langue de Webia, ses maîtres étant partis vers le nord du fait de «l'envahissement» par les gens de langue *paici* repoussant ceux de la basse rivière de Koné. Les Vujo sont restés sur place, ne pouvant se séparer de leurs serviteurs Wabealo.

Le chef Baptiste était aussi dit Pwadhatiè (ligne de partage des eaux), parce que les Wabealo, et donc les Vujo, pouvaient «boire» sur les deux versants de l'île. Les Canu ont changé de nom dans le nord pour devenir Maluma, Tijit, Tijin et Mweau, ainsi que Padoom, afin de ne plus être traités d'étrangers, ce qui assure néanmoins les relations entre Nèpu d'une part, Gomèn et Pabwa (Paimboas) de l'autre. Les Maluma disant s'identifier à la chefferie Bahit du nord d'Ouvéa, on voit où cela peut nous en-

traîner.

Les Canu étaient les prêtres de la déesse Duba, dont le lieu sacrificiel est appelé Pwejipeda. Les offrandes qui y étaient faites (*pwaero*) étaient soit à base d'ignames, de façon à assurer au pays la paix aussi bien que l'absence de cyclone, soit à base de poisson pour être sûr de la réussite de la pêche, aussi bien pêche ordinaire qu'à la tortue ou au dugong (vache marine dans le parler local).

Ce double privilège correspond en partie aux fonds de poterie découverts par hasard en 1967 par mon fils Armand, à la suite du ravinement naturel de la pente surplombant la plage et de la mise à nu d'un fragment de la surface courbe d'une poterie ancienne. Une fouille conduite par Mlle Couturier, avec des crédits CNRS (dans le cadre de la RCP n° 30, Ethnohistoire du Pacifique), devait permettre de mettre à jour trois fonds de poterie recouverts, et en quelque sorte scellés pour des siècles, par un raz-de-marée empilant des coquillages sur plusieurs mètres, par ordre de poids progressif.

Le contenu des poteries, dès la mise à jour, attira aussitôt les fourmis en même temps qu'il dégagait une odeur. Scellé à nouveau sous plastique, il fit l'objet d'une analyse par les soins d'un laboratoire universitaire de Sydney en Australie. Il apparaît que les éléments azotés sont plus importants, après dessiccation, dans les contenus de deux sur trois de ces poteries, plus précisément 0,51 % par rapport à 4,10 % et 5,12 %.

Ce résultat correspond bien à la tradition donnée par Willy Vujo. Le raz-de-marée qui nous a conservé ainsi le seul ensemble culturel connu à ce jour et de date ancienne, a laissé des traces tout le long de la côte ouest, où il a provoqué des confusions avec les amas normaux de coquillages fruit de la consommation humaine. Ce raz-de-marée venant de l'ouest, on peut supposer qu'il correspond au cataclysme, du type de celui de la montagne Pelée et du Krakatoa au dix-neuvième siècle, et dont les découvreurs espagnols ont trouvé les témoignages partout aux îles Salomon, expliquant ainsi par cela même pourquoi les traces de ce raz-de-marée ne se trouvent pas sur la côte est de la Nouvelle-Calédonie. Ces poteries auraient ainsi environ quatre cents ans, ce qui n'est pas négligeable.

Questionné à ce sujet, le pasteur Willy Vujo fournit les précisions suivante. Il y avait une «marmite» pour «aller au récif» et assurer la réussite de la pêche : poisson, tortue, dugong ; une marmite dont le rite concernait la culture des ignames et des taros ; et enfin une marmite dont la manipulation réglait l'apparition ou non de la pluie, ou même des cyclones, et pour laquelle on avait recours à la chair de coquillages marins.

La côte de baleine découverte dans le site pourrait être liée au rôle symbolique décrit par Maurice Leenhardt pour l'apparition saisonnière de la baleine annonçant la réussite de la récolte d'ignames (*cf. Notes d'ethnologie néo-calédonienne, op. cit.*) On sait aujourd'hui que les baleines venaient en particulier accoucher dans le détroit entre les îles Loyalty et la Grande Terre, du fait de la présence d'un *upwelling*, un courant ascendant d'eaux froides qui abaissait la température et leur convenait mieux (la température extérieure varie ainsi localement de vingt degrés entre le jour et la nuit).

Les rites (*pwaero*) consistant à parler au-dessus de la vapeur émise par la marmite, étaient exécutés par Vujo et Wabealo ensemble, mais c'est Wabealo qui «touchait» les marmites. Ainsi, depuis le départ des Canu qui est ainsi daté, les rites étaient devenus ternaires au lieu d'impliquer deux fonctions seulement. Le chef Léon Vujo

précise que la prière prononcée dans la vapeur de cuisson des ignames et des chairs marines commençait par l'interjection : «*Hulu* !... que le vent s'arrête!» ou toute autre prière, en levant la main droite.

Le rite ayant trait aux poteries découvertes a été repris par les Wabealo. Il avait pour conséquence aussi de permettre aux jeunes gens vierges d'avoir leurs premières relations sexuelles avec les femmes — et donc ici pas seulement aux maris d'approcher leurs femmes comme à Houaïlou — cela sous l'égide de la déesse Duba, maîtresse de Koniène, sur la tombe de laquelle avait poussé le seul pommier-acajou *kwiRi* actuel de l'île, dont le fruit était la représentation de son sexe, de ce sexe dont la source proche était issue lorsqu'elle s'était assise là. Un rocher recouvert par le sable à la pointe au droit de l'arbre doit être évité, parce que c'est là que Duba se baignait et que ce rocher est son sexe étalé au soleil. De même, le silence est de rigueur en passant à Pwejipeda. Il est interdit de toucher au fruit du *kwiRi* au cours de l'année parce que c'est là aussi le sexe de Duba. Au jour prévu à cet effet, les hommes pouvaient alors prendre le fruit de ce pommier-acajou, dans le parler français local, de la main droite seulement, et le manger précautionneusement (la peau est urticante au plus haut degré). Wabealo et Vujo mangeaient le fruit les premiers. C'est seulement après que le message partait pour la Grande Terre, à Koné et Pouembout, où l'on pouvait alors manger le fruit du *kwiRi* (cf. Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie*, p.200-201, pour le mythe de Duba). Il y aurait eu alors de nombreux *kwiRi* sur Koniène, au lieu du seul exemplaire ayant survécu. On ne dit pas que le fruit du *kwiRi* est mûr, on dit qu'il y a le feu dedans.

La maîtrise de l'eau et de l'humidité par Duba fait penser à celle de la déesse Tibo, connue aussi à Pouembout et Koné. Cette déesse Duba pose pourtant problème. Le nom ne serait pas de la région, quoique, à la suite de Willy Vujo, Maurice Leenhardt l'interprète comme *du*, ossature, *ba*, le peuple. Le père du chef Léon na pu me dire le vrai nom à cause de l'interdit de prononcer le nom personnel d'une femme, *a fortiori* celui d'une déesse. Elle-même serait en réalité une fille Gorobwau Goyèta, issue de cette chefferie Pwabup, d'origine Naacuwè et donc en relation directe avec Wabealo. Se trouvant sans descendance, ce chef aurait transmis sa fonction à Caunyèn, élevé par Vujo à cet effet, ce Caunyèn qui aurait reçu les premiers colons de Pouembout, les Oxford, les Lecomte, les O'Donoghue, attaqués par son ennemi Goodu, et dont il prit la défense, bien avant que Pouembout ne devienne un centre de colonisation pénitentiaire.

Koniène pouvait se prévaloir de l'existence d'un masque *pwemwê* (un des masques «apouéma» du Musée de l'Homme). Léon Vujo l'a vu et l'a même porté. L'apparition du masque poursuivant 'es personnes présentes avait pour fonction d'indiquer qu'il était temps pour les invités de partir. Le porteur tenait le masque au moyen d'une barre de bois serrée entre les dents, ce qui permettra peut-être de le localiser un jour dans les séries muséographiques et marque en tout cas qu'il ne s'agissait pas du masque classique à cotte en filet et plumes de notou et à coiffe de cheveux humains, il pourrait se rapprocher du masque *Wimawi* de Koumac. Selon le regretté Michel Wabealo, qui l'avait vu, il viendrait de Cae au pied du mont Ghapeto.

Les Fowang étaient anciennement nommés Cat, ce qui serait leur nom le plus ancien. Ils sont les maîtres du sol au lieu-dit Pwanefuk et aussi du terrain où est établi l'aérodrome de Koné, d'où ils sont partis parce qu'ils auraient tué leur chef, de la branche dite Bayii et qui se retrouverait à Bayes, chef qui leur faisait honte par la qua-

lité de sa production d'ignames. Ils s'étaient établis alors au nord-ouest de l'îlot Koniène, au lieu-dit Pwauŋi, après les palétuviers et au-delà de l'habitat ancien de Canu. Ils s'étaient vu confier là par Vujo et Wabealo le soin de protéger l'île contre «la guerre venant de la Grande Terre la nuit», mais ils préférèrent s'enfuir, d'où leur surnom de : bateau plein (fo-wang : remplir pirogue). Ces Fowang se disent parfois Fowang Cautyen, ce qui est contesté. On leur fait facilement la réputation d'être des serviteurs infidèles.

Cette ancienneté relative est à mettre en parallèle avec la formation du nom même des Wabealo, crase de *vabu Bealo*, petit-fils de Béalo, d'où le nom du rocher cité à Bako. Le terme de *vabu*, petit-fils de, et sert partout dans la zone *aeke* en préposition aux noms des lignées existantes. Il est donc normal ici, et utilisé spontanément par les intéressés, qui disent indifféremment Wabealo et Vabealo, même si l'on sous-entend que ce terme de parenté descriptif correspondrait à leur séparation des Pwaca ma Dhumi. Dans le cas des Wabealo, il signifie de toute évidence aussi leur appartenance à un ensemble plus vaste et l'on pense aussi, en plus du rocher Bealo, dont on dit qu'il est le fondement de la Nouvelle-Calédonie et qu'on le retrouverait aussi bien au nord qu'au sud, au héros de la moitié *Bay*, *Bwae Bealo*, dans le mythe d'origine des Paici raconté par Pierre PwêRêpwea (cf. Guiart, J, *Contes et légendes de la Grande Terre*, op. cit).

Les voisins immédiats de Koniène, sur la Grande Terre, sont les Nyadu, établis autrefois au lieu-dit Powey, un peu en arrière de la «pointe aux serpents». Ils se réclament du *dain*, conçu ici comme protecteur des champs ; et les Goyèta, maîtres des grandes cultures établies à la hauteur de la mine Franco.

Le repère chronologique obtenu ainsi par hasard nous est précieux. C'est le seul que l'on possède pour le moment qui soit lié à une situation ethno-historique sur laquelle nous ayons quelques lumières. Le site originel des poteries Lapita est pourtant sis en face de Koniène, à la pointe de Foué, sur un terrain domanial loué à l'époque par un M. Frédéric Girard.

Ce site appartiendrait aux *Poweï ma Fwajaè*, la même lignée apparemment que ceux partis de Fwajaè, au sud de la pointe Pidjèn, pour aller s'installer, au terme d'un périple les menant à Canala, au pays de Iaai, à Fayawe d'Ouvéa, sous le nom de Qenegei. Mais la date archéologique obtenue (850 avant JC) est un peu trop ancienne pour être facilement mise en rapport avec la tradition orale, quoique tout porte à croire que, malgré les apparences, la société côtière de la côte ouest aurait été plus stable que celle d'autres secteurs de la Grande Terre, peut-être en relation avec la faible quantité de terres arables disponibles. La dernière fête de commémoration funéraire (pilou) des gens vivant sur le site de Lapita a eu lieu peu avant leur départ pour Pidjèn, dans la deuxième moitié du siècle dernier.

Moïse et Auguste Wabéalo relatent que l'origine moderne des Poweï ma Fwajaè est la double lignée *Fwawi ma Pwangoon*, aujourd'hui réfugiée à Tiéta de Voh, qui possédait la terre depuis Koniambo jusqu'à Pidjèn. Des marins originaires d'Ouvéa et employés par des santaliers anglais prirent femme parmi eux. et donnèrent naissance ainsi à une nouvelle entité, prenant le nom de la branche particulière qui les avait accueillis, les Poweï, qui se réclament du gecko *malap*. Le tertre Poweï est en face de l'îlot Koniène.

Les plus anciens habitants de Foué, fabricants de monnaie de perles de coquil-

lages, étaient dits *Cathep ma Pibwanean*. Leur tertre originel est à Goyèta, au sud de la rivière de Pouembout, et leur appartenance était le *vuaa*, rôte de bord de mer. Ils seraient revenus à Foué lorsque les Anglais et Irlandais introduisirent du bétail à Goyèta vers 1870. Cathep est aussi un tertre proche de la mine Franco, c'est-à-dire d'une des zones de cultures les plus anciennes de la région, encore visible sur les photographies aériennes. La cocoteraie ancienne établie là a été détruite par la répression militaire de l'insurrection de 1878. Pibwanean est le nom de leur tertre à Goyèta. En plus de Foué, ils étaient les maîtres en particulier de la baie Desjardins. A Foué, le lieu-dit Pawatanean est celui de la naissance du diacre Diela de Wujo. Il aurait été auparavant un habitat des Tijit, avant que ces derniers n'aillent s'établir à Pati, au sud de la pointe Pidjèn. Un rocher sis en ce lieu est d'ailleurs nommé Tijit.

Il y eut des commerçants installés à Foué, tout d'abord un M. Mithride, originaire de l'île Bourbon, puis un M. Lhomond.

Wabealo n'avait pas de chef à Koniène. Il choisit l'un des siens, lui mit un plumet de coq blanc sur la tête (vujo : *plume de coq* ; les *gallinacés autochtones avaient des plumes courbes et non droites*) et en fit Vujo, qui ne saurait vivre sans lui dans l'île, même si les aléas coloniaux ont fait atterrir Wabealo à Oundjo et Vujo à Nèpu. Dans la situation ancienne, Vujo et Wabealo étaient dits ensemble *Kohne Xopwen*, en tant que serviteurs de Caunyèn. C'est pour cela que lon dit : *Vujo ma Kohne Xopwen*, qui est aussi le nom du premier de trois rochers, existant en ligne au pic Kohne, lieu de sépulture séculaire, longtemps illégalement enclavé dans une station d'élevage Ballande — le domaine a été récupéré par le village de Bako — le second étant intitulé *Caunyèn Kohne* et le troisième *Pwaca ma Dhumi*, c'est-à-dire Wabealo, assurant ainsi à ces derniers une sorte de statut d'insécabilité par rapport à la chefferie, qu'ils assument automatiquement en l'absence de titulaire légitime. Vujo se retrouve une fois de plus mêlé à la situation, puisque c'est lui qui a élevé Caunyèn pour être chef au-dessus de Wabealo et de lui-même. La référence à Caunyèn serait incompréhensible si l'on ne savait qu'il s'agit à certains moments du Caunyèn établi à Kohne (Koné) même, et à d'autres de la branche de ce clan vivant à la pointe Pidjèn, jusqu'aux temps du chef François Ceu Caunyèn, père de la femme de François Bome Fowang, le regretté chef et ancien combattant de 14-18 d'Oundjo.

Si on écrit aujourd'hui Wabealo, depuis le regretté pasteur Auguste et son frère le «grand chef» de Koné Moïse Wabealo, cela recouvre la référence à Bwae Bealo, qui se serait finalement transformé en ce rocher qui serait le «fondement» de la Nouvelle-Calédonie. On se souvient que Bwae Bealo serait l'ancêtre des *Bay*, tandis que Dui Daulo serait celui des membres de la moitié matrimoniale *Dwi*.

Le vrai nom des Wabealo serait *Pwata ma Dhumi*, lignée de serviteurs spécialisés de la chefferie Caunyèn — on a vu que les maîtres de l'igname ne pouvaient être considérés que comme des serviteurs éloignés. Les Wabealo reconnaissent aisément ne détenir la chefferie à Bako, Koné, que du fait de l'abstention volontaire du dernier descendant des Caunyèn. La version officielle reçue est ainsi en accord avec ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

On a ainsi des raisons de penser que l'invasion de la région de Koné par les gens de langue *paici* a dû être un processus long, s'étalant sur un demi-millénaire, et que le personnage de Goodu, dont l'historicité est certaine, puisque ce sont les tout premiers pouvoirs publics coloniaux qui l'ont fait assassiner, ne représentait que la dernière phase du mouvement vers l'ouest et le nord-ouest des habitants des vallées de Ponérihouen et de Caba. Goodu a reçu ainsi pour vocation d'être le symbole brutal

de siècles de spoliation rampante.

La capacité d'adaptation du rite à un nouvel environnement, celui de l'exil à Nèpu des habitants de Koniène, justifie le récit suivant, reçu de la bouche de l'intéressé :

«Au jour d'une inondation qui n'en finissait plus à Poya, Léon Vujo va en pirogue dans la basse rivière de Poya chercher sous un banian un bénitier et trois pierres, à un emplacement dont avait rêvé son père Baptiste. Il trouve ce qu'il cherche, vide l'eau du bénitier et sèche les cailloux. Le soleil revient, la sécheresse arrive, la terre se fendille à Nèpu, où il devient impossible de cultiver. Léon retourne alors prendre le bénitier, pose les trois pierres — c'est-à-dire «la mère et les filles» ; il manque une des pierres parce qu'une des sœurs est partie la nuit — et noircit l'eau avec du charbon de bois obtenu à partir de coques de noix de coco. La pluie arrive et se met à tomber sur Nèpu seulement. L'éleveur voisin Hervouët la voit, mais ne la reçoit pas sur ses terres.

Cette action avait été conduite par Léon sur les instructions de son père Baptiste Vujo. Survient le pasteur Willy, son frère, à cheval de Tiéta (Voh), accompagné du pasteur Poindi de Nerhèghakwea, en poste à Karaji (Poya). Ils admonestent Léon, construisent un bûcher avec du bois et des feuilles de cocotier et y brûlent le bénitier et les pierres.»

L'histoire et l'archéologie amènent à poser la question du lien entre les Wabealo et l'îlot Koniène.

Ainsi, alors que Canu est décrit comme ayant été longtemps seul sur l'îlot Koniène, son départ a fait qu'il a été remplacé par trois lignées étroitement liées à la basse Koné. S'il ne reste aucune trace visible du passage des Canu, résidant en principe sur ce qui est actuellement une dune de sable coquillier et de ponces volcaniques très largement remaniée par l'action de la mer, les restes de l'habitat des Vujo, Caunyën et Wabealo sont d'autant plus visibles qu'ils ont survécu dans le même habitat jusqu'en 1919, date précise à laquelle ils ont été déplacés, moitié à Nèpu, moitié à Oundjo. Ce drame fit suite à des vols de moutons dont ils furent accusés et dont Willy Vujo rendait responsables des ouvriers agricoles indonésiens. En réalité ils payaient la méfiance constante des Européens de la région vis-à-vis du chef Baptiste, accusé d'avoir partie liée avec l'insurrection en 1917.

Les Vujo et les Wabealo partagent la maîtrise de Pwajipeda, à Koniène, sis près de la tombe de la déesse Duba. Pwajipeda est à la fois le nom d'une pointe rocheuse et le lieu de la confection des sagaies, des massues, des herminettes et des bracelets de coquillages. Le sens même du mot Pwajipweda est inconnu, appartenant au lexique d'une langue perdue. Il y avait là une grande case qui servait d'abri aux prêtres, mais aussi d'atelier. Les coquillages cassés devaient s'accumuler sur place du fait de l'interdiction de les jeter. Les gens de Koniène détenaient donc les mêmes spécialités que les Venaroui de la côte à Bourail et les ancêtres des Qenegei d'Ouvéa à Fwajaë, au sud-est immédiat de la pointe Pidjèn. Les Canu sacrifiaient ici avant leur départ. L'emplacement du tombeau de Duba serait au pied de l'arbre *kwiRi* qui domine toujours la pointe.

Les Vujo considèrent que leurs «serviteurs» Wabealo sont partie intégrante de leur lignée et qu'ensemble ils ont choisi Caunyën pour être au-dessus de l'un et de l'autre. Les Vujo et les Wabealo restent liés par la participation aux rites destinés à assurer pluie, récoltes et fruits de la pêche en quantité suffisante. *Kohne Xopwen* serait

justement le nom rassemblant Vujo et Wabealo. Le lien serait si fort que le mariage d'une fille Wabealo ne pourrait se faire hors de l'accord des Vujo.

La relation entre Vujo et Wabealo peut aussi être montrée comme inversée, ce qui montre la force du lien. Wabealo et Vujo doivent prier sur une jeune igname, rite dit aussi *pwaero*, avant que les jeunes gens ne puissent en manger. Ce rite leur «ouvre» l'accès aux femmes, tout danger étant alors écarté, et c'est là l'autorisation pour les jeunes gens vierges d'avoir des relations sexuelles.

Un autre rite relevant de l'association Vujo-Wabealo est celui qui permet de maîtriser la foudre. Il consiste à attacher ensemble à la même perche en «cœur de bois de fer» le «médicament», c'est-à-dire un paquet végétal appartenant au lézard, avec celui relevant du tonnerre, un fragment d'une liane épineuse. L'attache sera faite avec la tige d'une graminée dite *jota na hwang*, amarre de pirogue, pour sa constitution en trois épis ou plus, diversifiés et écartés l'un de l'autre. Cette action symbolique ferait tomber la foudre sur les maisons visées.

La chefferie de Koné

Si l'on suit les bords de l'aire *paici*, on trouve des chefferies, liées malgré tout entre elles par l'intermédiaire du réseau dérivé des Naacuwè, qui comportent une organisation moins familiale, plus différenciée, comme si le modèle formel plus complexe des chefferies loyaltiennes avait pris racine, ou comme si plutôt la rencontre d'autonomies et de résistances enracinées avait obligé les nouveaux dominants à mettre sur pied une structure formelle accommodant chacune des composantes de l'équilibre local. Les deux cas sont celui de Koné et celui de Poyes.

Le système établi à Koné pose autant de problèmes ethno-historiques que les cas précédents, avec une «grande chefferie» qui passe historiquement, c'est-à-dire au cours du dernier siècle, des mains des Caunyën à celles des Cidopwaan, puis des Wabealo, avec le reliquat de querelles internes au village actuel de Bako que cela implique, dû autant aux abus de pouvoir d'un grand chef administratif peu au fait des limites réelles de son pouvoir théorique, qu'à celui de la rivalité entre les trois lignées dont la mieux installée paraît être malgré tout celle des Wabealo, qui se disent maîtres des ignames, plutôt que de la terre — tout en s'identifiant formellement aux Bwewa Mii de Neajië à Houailou, aux Pwei de la Thiem et aux Cidopwaan de Wanash à Touho, qui se réclament effectivement tous du même ancêtre Tujay.

Les membres de ces trois lignées sont prévenus, aujourd'hui encore, de la mort d'un membre de l'une ou l'autre, en ce cas les Pwei, les Wabealo et les Cidopwaan, par l'apparition en rêve du *dain*, ou *mwaxeny*, divinité locale de petite taille et aux longs cheveux rouges. Cette identification symbolique ne les empêche pas de se marier entre eux, d'autant que la référence aux moitiés matrimoniales *paici Dwi* et *Bay* ne les préoccupe visiblement pas, ce qui tendrait à ne pas accorder une ancienneté exagérée à cette institution particulière. Le chef Gale Cenapecikan (Cidopwaan) de Wanash, au moment de la mort du grand chef Moïse Wabealo de Koné et alors qu'il n'était pas encore prévenu, a vu en rêve le *mwaxeny* apporter une monnaie de perles de coquillages au milieu d'une réunion de famille. De même, le jour de la mort à Koné de la fille du chef Kowi Bouillant (Bwiliang) de Poyes, mariée à Raymond Wabealo, il a vu passer

sur la route une jeune femme, en robe blanche, qui présentait les traits de la morte.

Bako est un village constitué des clans installés anciennement à Kohne (Koné), auxquels se sont agrégés les réfugiés de diverses répressions ou tueries européennes, ceux de la basse vallée de Pouembout, massacrés avant l'arrivée des Français par une expédition punitive de santaliers australiens (en représailles du vol d'un fusil), et ceux aussi de Pouembout et de la basse Poya, chassés de chez eux en 1878.

Les Wabealo, qui se réclament du lézard *malap*, se disent issus d'un tertre Pwê-day à Bako même, mais se reconnaissent issus auparavant de la chaîne montagneuse entre Poya et Houaïlou [cf. Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, ouv.cité, fig. 6, p. 18, et : Guiart, J., *La vallée de Houaïlou*, JSO n° 85, Paris, 1987, p. 157-179], pour l'installation traditionnellement controversée des Bwewa Mii et de leurs lignées parentes dans la vallée de Houaïlou, et leur insertion dans une autre forme de dualisme politique et rituel. Maîtres des ignames, veillant à ce que le chef Caunyên qu'ils avaient choisi ne manque pas de nourriture, garants du protocole dans l'enceinte de la chefferie, ayant le droit de parler «sur le bois» au contraire de ce chef qui devait se taire, lui fournissant les messagers, les Wabealo, comme les Wimyê de l'autre côte, avaient le privilège de manger les premiers leurs ignames, après en avoir fait l'offrande aux morts à la pierre Bealo, au lieu-dit Pwêda, de l'autre côté du pic Kohné — ou à Pwawia pour les Wabealo résidant à Koniambo.

Au début de la récolte, ce maître des ignames donnait les augures et les interdits à respecter au cours de l'année, après avoir prié dans la vapeur d'une igname cuite à l'étouffée dans une poterie près d'un tas de pierres votives *vaciwu*, symbole permanent du désir d'une récolte abondante. Puis il envoyait un message au vieux chef Ti Pwacili Hmaê de la vallée de Tiéta à Voh, pour qu'il usât modérément de son pouvoir de maître de la pluie, et un autre message aux Welêtê de Pwanfwap (Bopope), maîtres du vent et du cyclone, pour qu'ils ne laissent pas échapper la puissance de destruction dont ils avaient la garde. Les Wabealo recevaient à Pwêday les prémices de la récolte d'ignames apportés par les différentes lignées et les remettaient ensuite au chef Caunyên.

Les Wabealo se distinguaient entre trois branches : Wabealo gha baemwê, qui bâtit la demeure, lignée du défunt pasteur Auguste Wabealo ; Wabealo gha nefati, lignée du grand chef Moïse ; Wabealo ienggu, lignée d'un ancien pasteur en poste à Wujo.

La fortune moderne des Wabealo vient de leur rôle contre Goodu, et pour avoir assuré à Voh, sous la protection du chef Huuti, d'où était issue la mère d'Auguste Wabealo, un refuge à Manggu Cidopwaan et aux siens. Le chef exilé de la basse Koné devait y trouver l'alliance des soldats du gouverneur Guillain contre Goodu. Sans les Wabealo et Huuti, les gens de Koné auraient dû s'enfuir bien plus au nord.

De ces autres lignées, on peut faire ressortir ici les rôles et privilèges particuliers vis-à-vis de cette même chefferie :

Les Cidopwaan, réfugiés à Bako au temps des guerres d'avant les répressions françaises, s'étaient vu confier par Wabealo la direction des opérations militaires ; leurs lignées locales propres étaient dites Ceu ma Pwabati, nom qu'ils changèrent pour celui plus prestigieux de Cidopwaan lors de la désignation de Manggu comme chef :

«Trois perruches *pwitit* sont sorties de l'arbre pétrole, ou bijouen, *madubwan*, à la montagne de Pwaudula, dominant le fond de la rivière de Tchamba d'où est issue la rivière de Pouembout ; elles sont à l'origine des lignées de Pwei, de Cidopwaan et de Cenadepecikan (Wanash)».

Les *Pwamat ma Pwejuat*, se disant issus d'un tertre Pwaghu à Bako même, ont le privilège de poser la flèche faîtière sculptée en haut de la grande case du chef et d'y attacher conques et oriflammes en étoffe d'écorce [il 'agit là soit du *ghup*, *faîtage sculpté classique*, soit du *ghate*, *terme couvrant à la fois un arbrisseau retiré de terre et mis au sommet, les racines en l'air*, ou une sculpture représentant un *notou*] ; ils auraient reçu pour chef, par adoption, un Thibatea Wabealo.

Les Dhata, issus d'un tertre Dhumi à Bako même, sont les maîtres du magnagna *dhale*, tubercule sauvage dont la consommation est interdite ici en dehors des périodes de famine, maîtres aussi du vent et du cyclone *nyay*. Sous le nom de *Pwata ma Dhumi*, ils sont aussi considérés comme à l'origine des Wabealo, qui en seraient issus, ou mieux se confondraient avec eux, la distinction faite étant plus tactique que réelle. Avant un pilou, on donne une igname nouvelle aux Dhata pour qu'ils évitent l'apparition d'un cyclone et le maître du vent donne alors les interdits de ce dernier : ne pas arracher de chaume pendant les quatre premiers mois de l'année et ne toucher ni au pandanus, ni au tétragone comestible ou *nolit* [*ajië : doRe*] jusqu'au moment de la récolte des ignames. Ils sont serviteurs du chef, ordonnateurs des travaux de construction de la grande case et des cérémonies ; ils décident du jour où l'on mangera en commun les ignames nouvelles [*déjà mangées par les Wabealo*], et pour ce jour de l'apport de chaque lignée, en quantité d'ignames et de cannes à sucre. Leur représentant parlera «en bas du bois», pour introduire le discours de l'ainé des Wabealo. Dhata portera le corps du chef mort au cimetière traditionnel, dans les rochers du pic Kohne, sentinelle de calcaire karstique noir au milieu de la plaine. Jouant son rôle traditionnel de devin, le prêtre des Dhale recevait, après avoir prié au-dessus de la vapeur d'une marmite, la nuit suivante un rêve où il voyait le *dain*, maître de la guerre magique, lui apporter les présages.

Les Cajau, issus d'un tertre Wila à Bako même, dont le symbole était l'anguille *venê*, fournissaient les guerriers et la garde du chef ; éteints localement, ils sont partis à Tiéta (Voh).

Les Ghapeto, issus d'un tertre Thene à Bako même, fournissaient aussi les guerriers et les gardes du chef. lignée éteinte, connue aussi sous le nom de Pwacido, que l'on retrouvera dans la vallée de Pouembout.

Les Bumè, issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba, et qui ont, en tant que sculpteurs de masques et des autres sculptures, le privilège aussi de poser le faîtage en haut de la grande case des Wabealo.

Les Fobwanu, issus du tertre Capa à Bako même ; lignée presque éteinte, originaire de Pouembout ; pêcheurs et marins, ils révéraient le *due Bwaè Dama*, forme humaine du masque :

«Un requin sert de monture au chef Fobwanu ; sous forme humaine, il lui porte à manger sous un banyan et se signale par un rêve».

Les Pwadi, issus du tertre Pwalafaop, de l'autre côté de la rivière de Koné, dont l'appartenance est l'anguille *venê*, et qui ont le privilège de pouvoir «parler sur le bois».

Le «peuple» actuel, pour partie nouveau, dépourvu de privilèges, même s'il en avait détenu autrefois ailleurs, et manquant de terres sur la Réserve, fait de gens accueillis par les Wabealo au terme de leur fuite devant les forces de l'ordre françaises, était, ou est constitué, suivant le cas, par les lignées suivantes :

Les *Cahônggo ma Pwabup*, lignée éteinte (à l'exception du regretté chef Bome Fowang

d'Oundjo, adopté par eux), ancienne chefferie de la moyenne vallée de la rivière de Pouembout, assimilée aux Cidopwaan, mais issue directement des Naacuwè sans être passée par Pwai — ils révéraient le *due Bwaè Dama*, figuration du masque, équivalent du *Gomawe paici*. La vallée de Pouembout est plus correctement dénommée *Pwa bwaut*, sur les alluvions.

Les *Pwacido*, lignée éteinte au moment de l'enquête, issue d'un tertre Ghapeto (Kopéto) dans le fond de la rivière de Pouembout, sur la rive gauche ; son origine remonterait à un homme du clan Hwê à Pwebei (Touho), *nya* des Aramoto et PwaRi à la Caba :

«A Pwebei résidaient trois frères dont deux s'avisèrent un jour de manger des viscères de mulet, morceau de choix que le troisième frère avait fait griller pour lui-même ; son ressentiment fut tel qu'il partit, et traversa la chaîne pour arriver à Pouembout, où il arriva alors que les gens de là étaient en train de couvrir une case; on l'aperçut parce qu'il se mit à lancer au hasard des pierres de fronde afin d'attirer l'attention ; il fut reçu dans la chefferie du lieu, mais à chaque fois qu'on l'envoyait chercher de l'eau à la rivière dans une calebasse, travail de serviteur, la foudre tombait et brisait la calebasse dès qu'elle touchait l'eau ; à chaque fois, il revenait en expliquant qu'il avait brisé accidentellement la calebasse ; un vieux décida de le surveiller, s'aperçut du phénomène et en conclut que cet étranger devait être de lignée de chefs. Comme on ne pouvait le laisser s'adonner à des tâches serviles, on lui donna la chefferie sur Ghapeto.»

Cette origine explique pourquoi les gens de Pwebei sont reçus chez les descendants des *Pwacido* à Voh, le moniteur Calixte et le *dikona* Pwany de Bopope faisant partie du même cercle. Ils se réclament du rat *thine*. Les *Pwacido* étaient aussi les maîtres de Piday, où vivait une de leurs branches, à Wucu, où ils étaient les gardiens de l'entrée du pays sous-marin des morts pour toute la région. Ils auraient pu fournir l'origine du masque particulier signalé à l'îlot Koniène.

«Wucu est à Népoui, aux pins sur la pointe d'où les morts sautent dans la mer, et en particulier les morts de Koniène. On les voit la nuit sous forme d'étoiles qui se posent en haut des pins et l'on trouve, encore aujourd'hui, sur le rocher, après leur passage, un peu de terre rouge de Wujo, de terre noire de Koniène, selon l'origine du défunt, ou de terre d'alluvions, *bwaut*, si le mort était de Bako. On rentre chez soi pour rencontrer un messager annonçant le mort correspondant à l'observation faite. S'il s'agit d'un chef, on verra l'étoile venir de la chaîne s'il est de là-bas, de la côte autrement, et l'on entendra le bruit sourd du mort qui plonge dans l'eau. Au bas, en-dessous de l'ancien quai américain, c'est profond et il y a un rocher dans la mer qui est la maison des morts.

... Un bateau pêchait à la passe de Pibwaneê. L'équipage remonte les bénitiers sans les ouvrir. Le capitaine dit de mettre à la voile. Les marins enlèvent la chair pour la garder et lancent les bénitiers à la mer, sur la maison des morts, où ils cassent les cannes à sucre, les tiges des ignames et les bananiers. Le chef Baptiste Wujo n'était pas au courant de l'événement et voit en rêve un mort furieux lui reprochant ce qui s'est passé, qui lui dit qu'il trouvera les bénitiers en tas, au bord du sable. Depuis, lorsqu'on passe à Pibwaneê, on se tait et l'on baisse la tête.

... A Piday, des hommes avaient l'habitude de danser la nuit allant et revenant de la mer à la plage, et à chaque fois qu'ils arrivaient à la mer, un homme se détachait et sautait à l'eau. Des gens viennent un jour de Koniène pour les voir, amarrent leur pirogue et regardent en se cachant. Le chef des danseurs sent l'odeur de personnes vivantes et ils doivent partir. Ils avaient placé un filet là où les danseurs sautaient. Ils vont voir le filet au matin et y trouvent des poissons dits picots noir, *thamatè*. Le voyant consulté, révèle que ce sont les morts qui avaient le lobe inférieur des oreilles percées — symbole de l'incision du prépuce pratiquée en même

temps — qui se sont retrouvés dans le filet les autres ayant pu en sortir. Un des hommes de Koniène voulait entrer dans la danse et il avait fallu le retenir afin qu'il ne meure pas.»

Les Pwacido ont pris à Wujo (Voh) le nom de Pwenin, ce qui est en réalité un nom individuel. Leur domaine allait jusqu'à Pibwanean, dont les habitants sont partis avec eux à Wujo.

Les *Pwanimat ma Nejala*, toujours cités ensemble, issus, pour les Pwanimat d'un tertre Pwamat à Nèpu, au bord de mer de Poya, au droit du lieu-dit Forêt Français, et pour les Nejala, d'un tertre Nèpu au même endroit ; ils sont tous deux rescapés de la répression de l'insurrection de 1878. Ils se réclament de la tortue, *vuèn*.

Les Nauna, issus d'un tertre Gha dans le fond de la rivière de Pouembout ; leur appartenance est le soleil *tigat*.

Les Cavue, issus d'un tertre Pwaloap dans le fond de la rivière de Pouembout; ils révèrent la déesse *Cibo*, aux longues mamelles pendantes, maîtresse de la pluie.

Les Uwê, issus d'un tertre Unemwê à Necaot (et donc Wërü) ; ils se réclament du tubercule sauvage *dhale*, dit en français local magnagna.

Le système colonial a multiplié ainsi, en rassemblant dans un lieu de plus en plus restreint, au fur et à mesure que l'on retirait des pans entiers de la Réserve aux survivants, des ensembles sociaux hétéroclites, que l'on prétend voir fonctionner comme une entité cohérente, la «tribu», théoriquement gouvernée par la «coutume». Les gens se sont arrangés comme ils ont pu de la situation, mais ce qui est en activité est bien autre chose qu'un *remake* de la société traditionnelle.

Il s'ajoute en effet à Bako un problème constant, celui des conséquences de la reprise du pouvoir formel par les Wabealo, pendant la période coloniale, aux dépens des anciens chefs Caunyën, avec un intermède confié à Manggu Cidopwaan en 1865, remplacé par Tumwila Caunyën, appelé Takata par les Blancs (*takata*, terme du bichelamar, ou pidgin-english, régnant au dix-neuvième siècle en Nouvelle-Calédonie, et qui signifierait prêtre ou sorcier), et que l'administration avait intronisé comme grand chef. Alors que les Wabealo ne l'acceptaient que comme petit-chef de Bako, se réservant l'autorité générale sur ce district, où ils avaient résisté contre Goodu, et en particulier l'autorité sur les descendants de Takata Caunyën. A la mort du grand-chef Moïse Wabealo, qui était aimé de tous, les Wabealo ont conservé la grande chefferie parce que Ceu, fils de Manggu Cidopwaan, élevé chez les catholiques à Koniambo, ne voulait pas aller s'installer à Bako, au siège de la chefferie, alors qu'il n'était pas question qu'un des Caunyën d'aujourd'hui, descendants directs d'un adopté par disparition de la lignée légitime, y succédât.

Il ressort de tout cela que la position ancienne des Wabealo n'est pas des plus claires, pas plus que celle des Caunyën. Ces derniers se réfèrent à une origine merveilleuse :

«Près de la source d'une rivière à Néami se dressait un grand pin kaori ; deux femmes viennent y pêcher les chevrettes ; de la gomme de kaori tombe dans leur filet *mwado* ; elles reviennent à la maison et s'aperçoivent alors que la gomme de kaori s'est changée en bébé de sexe masculin ; elles descendent avec lui un jour au bord de mer au marché d'échanges silencieux traditionnel, *pire*, et s'en retournent au soir chez elles; on leur demande qui est ce garçon : «C'est Sans-mère!» (*ca-unyën*). Les vieux décident de le prendre comme chef pour la région de Kohne. On le marie, et il a pour fils Takata, qui fut grand-chef et l'allié des Français en 1878. Takata

mourut en ne laissant que des filles et sa lignée serait éteinte si l'on n'avait désigné, par une adoption *a posteriori*, un homme pour prendre la suite et garder le nom vivant.»

Une variante du mythe, donnée par Michel Wabealo, veut que ce soit le Wabealo qui soit venu faire un feu au pied du kaori et qui ait frappé le tronc d'un coup d'herminette, provoquant l'émission de gomme de kaori ; cette gomme se transforme en enfant que les femmes entendent pleurer, et qu'elles recueillent.

Ces chefs Caunyën ne sauraient se réduire ainsi pourtant à une lignée toute récente. Ils se réclament du tonnerre, *hwalala*, et les lignées cadettes ou tertres auxquels on les rattache sont dits : *vabu* (petit-fils de) *Pwacili ma Tijit ma Caunyën*, libellé qui comporte deux des plus grands noms du nord de la Grande Terre, les Pwacili et les Tijit, expliquant pourquoi le pasteur Willy Vujo assimile Caunyën à la lignée de chefferies côtières Hutaape, que l'on rencontre depuis Voh jusqu'à Poum (cf. Guiart, J., *Mythologie du masque*, *op. cit.*), et aux Wi d'Azareu à Bourail.

Tijit est le nom de la lignée de Jean-Marie Tjibaou, Ty étant le nom dynastique de chaque représentant vivant de la branche aînée, et en particulier de son père. Tous les autres Ty, dans la haute et la basse Fwatenawe, sont aussi des Tijit, en particulier ceux de la haute vallée qui, comme ceux de Tiédanit justement, participèrent jusqu'au bout à l'insurrection de 1917.

Ainsi avons-nous à Koné, sur ce demi-millénaire, non une opposition simple entre maître de la terre et chef, mais une série de revendications à une chefferie potentielle, par des gens d'origines parallèles, des Vujo, des Caunyën, des Cidopwaan, tous se voulant plus anciens et plus nobles les uns que les autres. Les Wabealo, maîtres des ignames plutôt que du pays — comme à Poindimié les Napwe et les Wimyé pouvaient *pwaero* sur les ignames des prémices, privilège plus important que celui d'être considéré comme l'aîné d'une lignée même prestigieuse — et dont l'ancienneté sur place est au bas mot de cinq siècles, apparaissent comme l'axe de toute combinaison, et l'origine de stratégies aussi cohérentes que variées, destinées à leur permettre de durer quelles que fussent les circonstances. Les jalousies qu'ils peuvent provoquer encore aujourd'hui viennent de leur relative réussite.

Les événements relatés par la tradition orale pour toute la région définie par le quadrilatère Houailou-Hienghène-Temala-Bourail, touchent ainsi à Koné et jusqu'à l'îlot Koniène d'une manière ou d'une autre. Deux insurrections au moins peuvent en témoigner pour la période coloniale, et tant d'autres dossiers qui devraient être ouverts.

L'hostilité contre la mission mariste à Wagap rassemblait quatre chefferies : Uniin Pwaola de Bayes, Kahwa Pwei de Poyes, Bwae Atea PwaRi de Caba à Ponérihouen, Pwêdi Pwacili Wërü ma Unemwê de la haute vallée de la Tipijé (Pamalé). L'aire d'influence de ces chefferies définissait une sorte d'arc de cercle qui bloquait par ailleurs la progression de Goodu et des siens, lequel était donc amené à pousser ses entreprises guerrières vers le sud-ouest, en s'installant dans la haute et moyenne rivière de Koné et en repoussant les habitants du lieu en direction de Voh.

La résistance à Goodu dans cette zone s'appuyait sur l'alliance entre Huuti de Voh et Mapimwê Nekiriai de Poya avec les lignées côtières, relevant toutes de l'étroite relation entre Xutaape, Caunyën, Wabealo et Vujo. Ces alliés tout trouvés de nos

troupes ont été bien mal récompensés par le processus d'aliénation des terres qui les touchera bien plus que les lignées de l'intérieur anciennes, alliées ou non de Goodu. L'accusation lancée à l'époque contre Goodu, d'avoir été responsable du massacre des équipages des navires de trafic côtier la *Reine des îles* et le *Secret* — massacre dont les auteurs étaient les gens de Pwêlosh (Pouanlotch), qui ne dépendaient nullement de Goodu — lui a été attribuée parfaitement gratuitement. Par la suite, la situation ne portait guère à faire le panégyrique des blancs, envers qui était née une sourde hostilité, y compris chez nos anciens auxiliaires. Les comportements ont donc varié suivant les rapports de force et les circonstances. Les Wabealo se sont longtemps voulus de bons serviteurs de l'administration coloniale. Ils ont depuis su prendre en marche le train de l'indépendance, y apportant une forme de consensus autour d'actions parfois courageuses, mais toujours pacifiques, sachant exploiter tactiquement la moindre circonstance favorable.

Le dossier Goodu devra être repris en entier. On n'en connaît pour le moment à peu près que la phase finale. On sait que le héros canaque a été abattu par les représentants d'alors de la coalition des Naacuwè-Cidopwaan, dont les Wabealo faisaient partie.

Le phénomène Naacuwè-Cidopwaan mérite qu'on s'y arrête un jour plus largement, lorsque les limites de ce réseau d'alliances auront pu être précisées, en particulier au nord de Hienghène. Il s'agit là d'un ensemble social spécialisé, se présentant comme une sorte de « caste » ayant vocation à fournir les « chefs », les maîtres des ignames, ou encore les maîtres des techniques rituelles de contrôle du soleil et de la pluie. Leur cohésion apparaît toujours plus grande que celle de leurs adversaires, avec lesquels ils sont en rivalité de prestige constante, ayant sur eux l'avantage de mieux cerner les conditions des formes traditionnelles de la lutte pour le pouvoir.

La chefferie de Poyes et les chefferies alliées

Ce que nous avons dit de l'assimilation que les intéressés eux-mêmes faisaient entre les Wabealo et les Pwei, assimilation difficilement contestable dès lors que les affirmations se recoupent et que les expériences, y compris religieuses traditionnelles, l'établissent, nous permet d'introduire ici cette chefferie, établie au pied du mont Katalupay, et qui se réclame de la même origine que les Wabealo. Qu'a-t-elle pu mettre sur pied comme formule, en d'autres circonstances, compte tenu de ce que son ancienté, non pas sous la forme actuelle bien entendu, est peu ou prou équivalente à celle des Wabealo, c'est-à-dire d'un demi millénaire approximativement ?

Nous disposons pour ce dossier particulier de nos propres informations et de celles publiées plus récemment par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre. Il se trouve qu'elle concordent, et surtout se complètent [cf. Guiart, J., *Données ethnologiques, comparées, région de Touho*, JSO, article cité], ces deux auteurs n'ayant pas eu l'occasion de travailler dans les villages côtiers catholiques et ayant fait le choix, difficilement justifiable, de présenter les seuls villages des hautes et moyennes vallées de la Tiwaka et de la Thiem comme représentant par excellence l'autochtonie *cémuhi*.

La plus grande facilité de travailler dans des villages protestants, plus réceptifs,

dont nous avons vu qu'ils représentaient une migration constante vers le nord, à partir de la vallée moyenne de Ponérihouen, migration parallèle, mais peut-être pas concomitante, avec celle aboutissant à l'envahissement de la haute Koné et de la haute Poya, en même temps que l'intégration locale de lignées plus anciennes, contribue à fausser la présentation et l'analyse.

C'est là une erreur de linguistes habitués à se satisfaire d'un très petit nombre d'informateurs formés par conséquent au travail par dictée ou par enregistrement au magnétophone. Tout au contraire, l'ethnologie, sous peine d'être fautive, nécessite de travailler avec le plus grand nombre de personnes possible, de tous les lieux, de tous les âges et des deux sexes. Ayant longtemps œuvré, dans la même région, avec les mêmes gens, plus quelques autres dont une part a disparu, j'arrive naturellement plus aisément à un point de vue global, et à constater l'impossibilité scientifique de couper les gens de la Grande Terre en morceaux, sinon pour la commodité de définir des chapitres ou de sérier les étapes pragmatiques d'une publication ambitieuse.

On peut définir des langues en Nouvelle-Calédonie, les analyser et les décrire de façon satisfaisante, sur la base des informations de deux ou trois personnes de bonne volonté pour chacune, tout en sachant que les hommes et les femmes qui parlent ces langues sont en réalité bilingues (paici-cêmuhi; paici-ajië), trilingues (paici-cêmuhi-aekë; paici-cêmuhi-pamalé ou pije, etc), sinon quadrilingues (paici-cêmuhi-pije-nëmi ou toute autre combinaison) et que la description est dans une certaine mesure celle d'une langue absolue, théorique, qui n'existe pas, en ce sens que le comportement linguistique quotidien de chaque «sujet pariant» est beaucoup plus complexe, passant facilement d'une langue à l'autre au cours de la même phrase ; ou d'une phonologie enregistrée par l'enquêteur préférée à toutes les autres non relevées, puisque le comportement réel n'est pas arrêté par les critères impératifs d'une langue écrite apprise de façon scolaire.

Etablir la notion de l'existence d'une aire linguistique, aux contours imprécis du fait du bi- ou du tri-linguisme dans les zones frontières, où que ce soit dans le monde, et l'assimiler à celle de la cohérence culturelle d'un corpus de tradition orale dans une même aire linguistique, est beaucoup s'avancer, et dénote un certain manque d'expérience en ce qui concerne l'extrême difficulté de définir des aires culturelles en Nouvelle-Calédonie, les Îles Loyalty excepté, et encore. Nul n'a jamais pu mettre en évidence d'ailleurs la superposition automatique, et exacte, de phénomènes linguistiques, sociaux, culturels, économiques, juridiques, esthétiques, à l'intérieur d'un même périmètre prétendu exclusif. Ça ne colle jamais.

Le propos de l'ethnologue ne saurait être de revenir à cette assertion d'une même race [l'autochtonie sujette à caution d'une fraction des habitants de Touho], d'un seul peuple [les sujets parlant exclusivement cêmuhi, dont il n'existe aucun vivant, puisqu'ils sont tous multilingues], d'une seule culture (le corpus de tradition orale *cêmuhi*, dont presque toutes les variantes font état d'une origine, au-delà des vallées *cêmuhi* actuelles, située dans celles parlant le *paici* sur la côte est]. Ce n'est pas ainsi qu'on mènera une analyse même théoriquement satisfaisante, qui ne saurait être tirée seulement d'une observation partielle.

L'intérêt de la référence à Koné et aux Wabéalo était en partie dans le geste de ces derniers, à la veille de chaque récolte d'ignames, demandant aux Tii de Tiéta (de

langue *havekè*) de retenir la pluie, et aux Weletè de Bopope (qui parlent le *cêmuhi* et le *paici*) de ne pas lâcher le vent. Les Wabealo, malgré leur autorité, leur prestige et leurs stratégies politiques parfois ambiguës, ne se disent pas tant chefs que maîtres des ignames. Nous avons déjà montré, pour la vallée de Houailou, que si l'on cherchait un personnage principal, bien inséré dans la tradition et dont l'autorité s'étendait le plus largement possible, il fallait prendre un *kavu mēu*, un maître des ignames, et non pas un aîné de lignée, *orokau*. La conclusion vaut en pratique aussi pour Koné. Ce n'est pas entièrement le cas à Poyes.

Jean-Claude Rivierre et Alban Bensa ont eu l'idée baroque d'attribuer une *autochtonie* modèle aux lignéess Naacuwè immigrés dans les hautes et moyennes vallées de la Tiwaka, de Tîwae, de la Thièm et de la Tipije, encerclant par la ligne de partage des eaux les lignées tout aussi véritablement *cêmuhi* de la côte, se convertissant au protestantisme pour faire pièce aux pères maristes et à leurs ouailles catholiques et maintenir la compétition de prestige entre chefferies de l'intérieur et de la côte, aussi opposées que s'intermarient aisément.

Il n'est pas sans intérêt de noter le mystère ménagé autour de cette origine, en particulier pour les Pwebei, au cours de la dernière décennie, alors que cette origine était proclamée publiquement sans difficultés dans les années cinquante. Je soupçonne une indulgente comédie aux dépens de l'ethnographe, ce dont il m'est arrivé de souffrir ailleurs, et dont il existe des exemples qui devraient devenir célèbres dans l'histoire de la discipline. Les photos publiées par Maurice Leenhardt, dans ses *Notes d'Ethnologie*, pl. XI, d'un combat entre les Poyes et les Touho font penser autant à de la danse qu'à un combat réel destiné à l'anéantissement de l'adversaire. Les guerriers opposés étaient parents par alliance et pouvaient difficilement chercher à s'entre-tuer. Cela ressemble, non à un combat pour rire, mais à une mise en scène à l'adresse des blancs. D'autant qu'à l'époque, la photo a dû être posée.

Partant d'une piste ouverte par Maurice Leenhardt dans son *Do Kamo*, Gallimard, Paris 1947, à propos d'une initiative de la chefferie Bula à Lifou, relevant systématiquement où allaient les offrandes des prémices de la récolte d'ignames, j'ai systématiquement interrogé partout, sur la Grande Terre et les îles, à ce propos. Le résultat est une assez longue série de descriptions de cérémonies des prémices, de lieu en lieu, aussi bien en Nouvelle-Calédonie qu'au Vanuatu, et dont chacune présente un résumé de la société locale vue par les Mélanésien, en même temps souvent que le témoignage de tentatives historiques de manipuler cette forme de représentation dans le temps et l'espace (ce qui était le cas à Lifou de la part de Trutrué Bauc, dit à tort Bula par l'administration coloniale qui en avait fait le grand-chef administratif, régent du «district» de Lôsi, cf. notre chapitre sur Lifou). Il doit être évident qu'à moins de l'observation, un jour dit, d'une telle cérémonie, il s'agit de ce que j'appelle de l'ethnologie normative, c'est-à-dire de la vision par les gens de ce qui devrait être.

A condition de ne pas se faire d'illusions sur la distance entre ce que Claude Lévi-Strauss désigne du nom de «norme culturelle» et la réalité sociale et culturelle quotidiennement vécue, il s'agit là d'informations précieuses, en ce qu'elles constituent une forme évoluée de conceptualisation de la structure de la société. Même s'il n'est pas toujours certain que chaque personne intéressée accepte entièrement la façon dont sa lignée est insérée dans le système proposé, il y a système, ce qui en fait en tous les

cas un matériau d'analyse.

En ce qui concerne la vallée des Poyes (Pwei), ce que des hommes aussi autorisés que le chef Kowi Bouillant (Bwilieng) et son frère aîné Atéa ont bien voulu me dire, un soir de 1950, n'était pas sans intérêt, fournissant une trame qu'auraient pu remplir les informations recueillies par Alban Bensa, qui a omis de s'y référer. Je disais, écrivant sous dictée :

«Dans la vallée de la Thièm, les Pwei détiennent la chefferie traditionnelle qu'ils auraient reçue d'un clan plus ancien, les Pwadelap, aujourd'hui comptés comme une de leurs branches. Les Bopaa, issus du tertre Pwadelap, sont à Poyes les maîtres de la magie de la pose du faitage de la case, dit à l'oiseau, *mani*, représenté par une fourche de bois à plusieurs branches. Cette fonction symbolique correspondrait bien à leur antériorité affirmée. Les autres branches sont les Pwei et les Pwangguny, ces derniers maîtres des rites de croissance des ignames. . .

Nous avons vu le rôle de Bopaa Pwadelap, maître du rite assurant la pose satisfaisante du faitage «à l'oiseau» et celui de Pwangguny, maître des ignames. Un homme de la même lignée Bopaa — Fideli Cahi de Tiwae — est celui qui confectionnera le *tago* pour le chef, petit paquet magique glissé dans l'oreille ou les cheveux, sur le côté droit de la tête.

Les Ahêlo, sous-clan des Bêlêot, donnent au chef le breuvage qui assurera la puissance de son discours. C'est le prêtre de ce clan qui parlera, au pied du «bois sec», pour introduire le discours de pilou du grand chef. Aucune autre branche des Galahi, des Pwebei (Hwê), des Welèt, Pwotim et Bêlêot ne reconnaît avoir de fonction particulière à remplir auprès de la chefferie. Le rituel du récit des prémices permettra de préciser ce point.

Lorsque le maître des ignames, Pwei Pwangguny, voit que les tubercules sont parvenus à maturité, il fait venir le chef et ses «vrais» frères (les frères de même père et de même mère, les seuls qui soient taillables et corvéables à merci par le chef). Il aura cuit à l'autel, *awey la capu* (à l'autel du clan, *ka mwaro* en *ajiê*), dans la «marmite», une igname nouvelle et des chevrettes d'eau douce — comme dans une des marmites découvertes à l'îlot Komène — quand cette nourriture est cuite, il ôte le couvercle de feuilles, et dans la vapeur qui monte de la marmite, prie les ancêtres du clan Pwei, demandant leur bénédiction sur la récolte et sur les hommes, puis il épluche les ignames et remet à chacun des frères un morceau d'igname et une chevette qu'il doit tenir à la main ; les frères germains étant rangés en ligne ; avant qu'ils puissent manger, le prêtre s'adressera d'abord à la brousse environnante, peuplée d'ancêtres, dont il ne prononce aucun nom [les invocations nominatives seraient plutôt associées à des rites à efficacité restreinte et immédiate : maladies, combats à venir].

Au reçu d'un message, chaque clan viendra chercher son igname nouvelle, remise à lui par Pwangguny : une igname pour les Galahi, une pour les Pwebei, une pour les Bêlêot, une pour les Welèt. Ils peuvent venir en même temps sans que cela leur soit une obligation. Chaque chef de clan fera alors cuire son igname pour la manger en premier avec ses vrais frères, le prêtre de chaque clan ayant prié auparavant suivant des modalités identiques au rite précédant la manducation en commun de la première igname.

Chaque lignée enverra alors une nouvelle igname au chef. Ces ignames seront

cuites par Pwanguy, qui cumule les fonctions de prêtre avec celles de cuisinier pour le chef, au moins dans les grandes occasions. Le chef envoie alors un message à tous les clans de son obédience, à Poyes, à Tiwae, Pwebei, fixant un jour pour que les femmes apportent des ignames, du poisson et des chevrettes pour un repas en commun auquel participeront cette fois les femmes et les enfants ; aujourd'hui, après que le chef aura mangé la première igname, on apporte des ignames nouvelles au pasteur et c'est lui qui fixe le jour de la fête.

La fête a lieu cinq jours après l'envoi au chef des ignames en contre-don de celles données au prêtre. Chaque clan, les Pwei comme les autres, vient avec sa nourriture et ses «condiments», les présente au chef, puis va déposer son apport sur un des tas d'une rangée. Le chef discourt en rappelant la valeur et le sens de la coutume des prémices.

Toute la nourriture apportée est cuite en même temps, sans être épluchée, à la vapeur ou grillée. Chacun doit être là et participer. Si une femme est absente, on lui enverra une igname afin qu'elle puisse se la faire cuire en ce jour.

Les hommes et les femmes installent leur cuisine séparément. Quand la nourriture des femmes est prête, le maître des ignames va, au dessus du feu des hommes, annoncer dans la vapeur que les prémices de la récolte vont être mangés pour la première fois par les femmes et les enfants. Ce qui aura été cuit par les femmes, c'est-à-dire la plus grande partie, pourra être mangé par tous. Cependant seules des mains de femmes peuvent retirer des ignames de la marmite. La nourriture cuite par les hommes sera consommée par ceux-ci seulement. La répartition de la nourriture cuite est effectuée par un ancien que l'expérience qualifie pour ce rôle. Aucune danse n'est obligatoire en ce jour, mais il pourra s'en organiser spontanément. Aucune personne étrangère à la chefferie n'assiste à ce repas, qui apparaît comme la manifestation collective du degré d'autorité et de prestige traditionnel du chef.

En principe, le chef n'a pas à s'adresser directement à son peuple rassemblé. À l'ordinaire, et suivant l'opportunité, il fait venir, ensemble ou séparément, un représentant de chaque clan, afin de lui donner sa «parole» que l'autre ira transmettre aux siens.

La mise en place du faitage à l'oiseau est une des autres occasions rituelles de rassemblement des dépendants. N'importe qui peut placer un faitage sculpté au-dessus de la case du chef, sauf s'il s'agit de l'oiseau *mani*, sculpture figurant un notou, grand pigeon noir de forêt — qui n'est pas le symbole du clan — trouée en son centre, et fixée au toit par un bois branchu qui le traverse et se fiche dans la «corbeille» du faite.

On va couper l'arbre désigné dans la forêt ; il faut auparavant que le représentant des Pwei Bopaa ait choisi l'arbre, et lancé sur lui un morceau de bois incanté, et l'ait touché à la bonne hauteur, juste en dessous de l'embranchement en forme de corbeille qui est la caractéristique nécessaire, l'essence n'ayant pas d'importance en l'affaire. L'arbre abattu, on laissera le préposé préparer seul le faitage et en ép pointer les extrémités. Cela fait, les gens, prévenus, reviennent, et on apporte le faitage à la chefferie de nuit, car il ne doit pas y avoir de spectateurs, de peur que le bois ne tombe. Le Bopaa monte avec les autres sur le toit. Au moment de poser le faitage, il monte dans la corbeille, est soulevé avec le bois, et quand le faitage est placé, il l'enfonce d'un coup de pied. Au jour, on verra «l'oiseau» en haut de la case.»

Dans la présentation générale de la chefferie de Pwei (*Les Chemins de l'alliance*, p.119-123) et les commentaires des excellents textes vernaculaires qui suivent, ces données ne sont pas intégrées. Elles auraient confirmé pourtant l'analyse des auteurs en montrant le rôle constant des lignées solidaires au départ, et cela sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours aux événements locaux les plus récents de l'histoire coloniale — la guerre des Poyes et des Touho en 1900, l'insurrection de 1917.

Il ressort de l'examen de ces rituels sociaux formalisés que le nœud de la chefferie de Pwei est constitué par les Pwei Bopaa et les Pwei Pwangguny, auxquels s'ajoutent les Bëlëot Ahèlo. Tous les autres sont des nouveaux venus, dont Alban Bensa raconte fort bien l'histoire et les stratégies contemporaines, maniant là avec brio une analyse dont Maurice Leenhardt avait le premier fourni le modèle dans ses Documents néo-calédoniens [cf. «Le chef de Touho», p.60], le «Chant de guerre de Poya», p.300, et le «Discours contre les Nadu et les Goroateu», p.308].

Le soutien apporté à l'alliance des Pwei et des Pwebei par les Galahi n'est pas assez ancien pour s'être traduit sur un plan cérémoniel formalisé — mis à part les comportements ritualisés qui ont lieu à la diligence des intéressés, mais qui n'ont pas de portée structurelle dans le système tel qu'il est présenté sous forme de norme. Cela tend à confirmer l'explication historique apportée par A. Bensa, quant au départ d'une fraction des Galahi, si présents partout ailleurs dans toute l'aire *paici*, chassés de la vallée de la Weangga par les actions guerrières de Goodu, et à la recherche d'une chefferie solide sur laquelle ils puissent s'appuyer. Il n'en reste pas moins que les Galahi constituent un ensemble qui s'étire entre Houaïlou et Hienghène et que cela aussi mérite une analyse qui reste à faire, les informations concernant leur présence dans la basse Hienghène étant demeurées à ce jour insuffisantes.

La revendication actuelle d'autochtonie des Pwei doit être relativisée par la revendication parallèle de leur origine Naacuwè à Ponérihouen, connue de tous auparavant et apparemment tout d'un coup passée au second plan, et par la référence à la lignée plus ancienne des Pwadelap, dont seraient issus les Bopaa, mais non les Bwiliang. Il ne semble pas que ce point ait été soulevé localement avec A. Bensa, ce qui est évidemment aussi le fruit de la stratégie dont il a exposé par ailleurs si brillamment le détail.

Etant donné que nous disposons maintenant d'informations de deux sources, ce qui implique l'obligation scientifique de tenir compte de l'ensemble du dossier ainsi constitué, il devient nécessaire de les confronter les unes aux autres, commençant par ce qui a été étudié par Jean-Claude Rivierre et Alban Bensa — ce dernier assumant la partie ethnographique — et présenté comme un ensemble cohérent — en réalité linguistiquement hétérogène puisqu'additionnant les langues *paici*, *cémuhi*, *pamale* et *pinje* — en l'absence étonnante de toute recherche sur les groupes côtiers, pourtant présentés à la fin de l'ouvrage comme les «fils du soleil», par rapport aux «fils de la lune» qui constitueraient justement les lignées étudiées, affirmation pour le moment sans justification. D'autant que les raisons de la présence des lignées intéressées sur la côte sont de toutes sortes, dont des raisons coloniales.

Nous commencerons donc par les lignées de l'intérieur des vallées parallèles de Tiwaka, de Tiwae, de la Thiem, de Tiwande et de la Tipije, qui constituent le corpus propre présenté par Rivierre et Bensa. Dans ce corpus, l'agglomération de Poyes apparaît centrale. De la même façon, trente ans plus tôt, Kowi Bouillant nous avait servi

d'introducteur dans ces mêmes villages, qui constituaient l'aire d'influence de sa lignée, sans d'ailleurs qu'il prétende à une autorité de type politique sur un ensemble dont l'administration coloniale avait reconnu la réalité, puisqu'elle l'avait placée sous la tutelle d'une seule grande chefferie administrative.

La fiche de Poyes est donnée ci-dessous, qui permettra de pousser l'analyse plus loin. Les textes en caractères romains sont de nous, ceux en italiques correspondent aux données publiées par Rivierre et Bensa. On verra que toutes ces données, recueillies à vingt-cinq ans d'intervalle, se complètent et se renforcent à la fois, à ceci près que les gens n'ont pas insisté exactement sur les mêmes aspects, les circonstances ayant changé. La tradition orale n'est jamais figée et évolue avec la société.

PWEI, en francisation Poyes, village protestant, composé du village établi au lieu-dit Pwaola et d'une série d'habitats dispersés le long de la rivière Thiem.

Les Pwei, qui ont donné leur nom au village, détiennent la chefferie administrative aussi bien que la traditionnelle. Ils ont englobé l'ancienne lignée dite des Pwadelap, détentrice avant eux de la chefferie et issue d'un tertre du même nom dans la vallée de la Thiem.

Les Pwei, issus des Naacuwè de Ponérihouen, au tertre Pwadae à Nebay (Nebayes), sont arrivés après un séjour à Pwai, dans le fond de la vallée de Pouembout, et en passant par Pwebei (Pombayes), pour s'installer au tertre Pwêdip, à l'emplacement même du village actuel.

La généalogie du chef Kowi Bwiliang (dit Bouillant) et de son frère aîné Atea, s'établirait ainsi :

Bumè —> Teê Kanake et Bwae Beato. Bwae Beato —> Apite Angan, le premier installé à Pwei —> Caha Tuey, époux d'une femme de Pwebei —> Apite Angan, marié à Demu de Pwebei —> Teê Bwiliang, époux de Palan Galahi de Hienghène ; et Aman, déporté aux îles Wallis, puis à Ouvéa, mort au champ d'honneur en France le 6 avril 1916. Teê Bwiliang —> Atea et Kowi, ce dernier marié à, puis divorcé de Laura Naacuwè de Wanash, sœur du chef Nea Gale.

Ils se réclament du tonnerre tikêkêlè. Leurs branches reconnues sont les Pwadelap, issus du tertre Bova ; les Pwanguny, maîtres des ignames ; les Bopa ou Bova, maîtres de la pose du faitage de la grande case dit à l'oiseau ; enfin les Tigwei.

Selon A. Bensa (cf. Les Chemins de l'alliance, p. 110 ss.), la lignée Pwei est de fondation locale par la décision des Pwei Boopa, originaires de la forêt Pwopunbwa qui domine le bassin de la Thiem. Ils s'établissent sur des tertres relevant des Welèt, maîtres du vent, eux-mêmes originaires d'Ouvéa. Les Pwei Bopaa et Welèt résident toujours ensemble dans la même partie du village. Les Pwei Bulièng, venus de Ponérihouen pour prêter main-forte aux Pwei dans leurs difficultés avec les Tuo (Touho), prennent la chefferie. Leurs lignées sont les Cèkètun, les Hüpwènu, les Pwei Pwanguny et les Hiê Bwanu (p. 336, note 27), le nom des «fils du soleil», issus de Goyèta et de Caba, dont les Bulièng sont les descendants (un peu plus au nord, on dit Teê Bwahnü, lignée dispersée dans tout le nord de la Nouvelle-Calédonie et d'où était issu l'ancien député Rock Pidjot).

Les Pwei Bopaa [p. 338] se disent Wiimeni et appartenant aux Dotu (qui sont à Weava les maîtres du masque, comptés comme Cidopwaan et par conséquent issus eux aussi de Naacuwè, comme les Pwei Bulièng).

A Héaciinen [p. 349 et 350], autre nom de Hiê Bwanu, s'identifie au Naacuwè paici, ainsi qu'aux Napwe de Bayes, information déjà connue et relevée, en particulier ici (cf. Structure de la chefferie, le édition, p. 115-120, 125-27, 132-135). Le nom de Kolèlè se réfère au passage des ancêtres par Amoa et Tiwaka, voyage pendant lequel Apite Angan A Pwopalé chasse ses fils, les cinq ou six Kolèlè, vers différents pays où ils seront tous reçus comme chefs.

Parmi eux [p. 450 ss.], en plus de la chefferie de Pwei (Kolèlè Pwei) et de celle de Bayes (Napwe), il y avait Wenegei Faiawe Uvea dans sa demeure de Huniinii. (Après son exil aux îles

Wallis, le chef Aman de Poyes avait demandé à résider à Ouvéa, à défaut de pouvoir être renvoyé sur la Grande Terre, où il ne s'y sentirait pas étranger). *Pwajoon, Cen (Thiem) sont des tertres locaux relevant de la lignée aînée de la chefferie de Pwei, à laquelle les maîtres du lieu fournissent du poisson, ainsi que les Hwêpwêemwa* (dont on sait qu'ils relèvent de l'ensemble Pwei), d'où le nom *Akê pwo eemwê pwêi, celui qui se tient dans l'embouchure de Pwei*. Le clan Hêpwêemwa n'a pas d'existence autonome en réalité, malgré son inclusion par les auteurs dans la liste des huit (?) clans «fondamentaux» (? C'est chercher un système fermé là où il n'y en a point). A Pwajoon peut s'identifier aux Pwaemwê qui se disent originaires de l'île de Tiga, entre Mare et Ufou, maîtres de Fembouchure de la Thiem, qui s'affirment en même temps Cidopwaan et par cela aussi s'identifient aux Pwei, mais pouvant être aussi de la lignée, relevant du chef Pwaemwê, et se réclamant du poulpe et non du lézard *apahit*.

Les Galahi (*Bay*) sont issus d'un tertre Pwêhênit à Cakê, au bord de mer, au sud de l'embouchure de la rivière de Caba. Leur appartenance est la pierre, ou rocher *peu*. Leurs branches reconnues localement sont les Widu, Cemwou, Hawa, Pwia, Wahengut Wawap, Kowi, Cahom, Upan, Mwaebèy.

Selon A. Bensa [p. 69], les branches des Galahi comportent : Ou (p. 203), lignée aînée de ceux qui se sont installés à Pwei ; Pwôpwôp, Kowi (ou Cinii, p204), Widu, Cemwou, Cacom, Tipwa, Pwia, Pwahâgit, lignée aînée de l'ensemble du dan. (p. 204); les Pwia et les Pwahâgit ont été chassés de la vallée de la Weanga par Goodu vers 1860.

Selon A. Bensa [p. 121], Koowi, leur ancêtre (p. 132), est venu de la vallée de la Weanga au milieu du 19e siècle, à la suite de la poussée de Goodu voulant se venger d'eux quoiqu'ils fussent ses maternels. (S'ils sont ainsi classés comme les maternels de Goodu, la tradition paici veut néanmoins que le véritable oncle maternel de ce dernier ait été un de ces Wimye liés au chef Uniin Napwe Pwaola de Bayes). Kowi est reçu à Poyes par Kolèlè Apite Angan. Son tertre de départ était Pwôpwôp, c'est-à-dire au lieu-même dit aujourd'hui Bopope (p. 132). Il s'installe à Poyes aux tertres Wejaam et Pwopunipomwo (p. 202 ss).

Les Pwebei (*Dwi*) sont issus d'un tertre Hwê en amont du village de Pwebei. Ils se réclament du tonnerre *tikêkêlê*. Leurs branches sont les Hwê, Canyi, Pwaniawa, Kani.

Selon A. Bensa [p. 48], les Pwebei Udopwê, issus de Bwougèn, ont été accueillis par les Pwei Pwating, s'installant au terroir de Pwopêhîbwèn (= sur la pierre de la nuit). Leurs branches sont les Hêmwodihêru issus de Dwi Kucaa, qui donnent Pwaniin; les Pwouwutaa, issus de Pêtemwoo ; les Pwopêhîbwèn, issus de Ti Awea, fils de Bwougèn ; les Apita, du nom de l'habitat de Bwougèn; les Hêania. D'autres Pwebei sont les Pwebei Hwââ,

Les Welêt (*Bay*) sont issus d'un tertre Pweda, dans le fond de la vallée d'Amoa. Leur appartenance est la plante *timwêwi*. Ils donnent comme branche : Papaw.

Selon A. Bensa, les branches de Welêt sont les Pwadelê, les Pwodilê (p. 212) et l'itinéraire de leur venue s'est déroulé par la vallée de la Tipije (p. 217).

Les Bêlêot sont divisés eux-mêmes en *Bay* et en *Dwi*, ce qui en fait une lignée théoriquement endogame. Ils se disent issus d'un tertre Pwanabe, dans la vallée d'Amoa, au village catholique de Saint Thomas. L'appartenance matrimoniale mixte leur viendrait au départ d'une décision de l'ancêtre fondateur voulant établir entre ses fils et ses filles la possibilité de mariages. Ils se réclament du tonnerre *tikêkêlê*. Leurs branches sont les Ahêlo, dont le représentant donne au chef le breuvage qui assurera la force à son discours et parlera «au pied du bois sec» pour introduire le discours cérémoniel du chef ; les Pwanin (*Bay*), Pwaduo (*Bay*), Pwanabe (*Bay*), Wali ma Umwê (*Bay*), Pwênidê (*Dwi*), Pwaemwê (*Dwi*), Emaja (*Dwi*).

Les Pwotim : cette branche des Bêlêot serait aussi celle du chef Katelia de Pwada (Koné). Ils se disent issus d'un tertre Tipuhi, sis à Pwatit. Leurs branches secondaires sont les Pwajaa, Bumê, Pado, Gorongge, Avatê.

Selon A. Bensa [p. 11 et 122], les Pwotim sont venus à Poyes après 1917, ainsi que les Tuo et les Wicê (Wicut?).

TIWAE, village protestant de l'intérieur, niché dans une vallée parallèle à celles de la Thiem et de la Tiwaka.

Les Hamwadwi (*Dwi*) détiennent la chefferie locale. Ils seraient issus d'un tertre Tiwae, au village même. Ils se réclament du lézard *apahit abwekot*.

Les Wiido ma Cemwou (*Bay*) sont issus d'un tertre PweRecanggü à l'embouchure de la rivière Caba. Ils appartiennent donc à la constellation des Galahi et se réclament de la roche *apei*.

Les Camwê (*Bay*) étaient éteints sur place à la date de l'enquête. Ils seraient originaires d'un tertre Goroditè dans la vallée de Ponérihouen. Ils se réclamaient du poisson de rivière, le picot plat *abaabê* et du petit coquillage d'eau douce *pwêrê*. Leurs branches sont les Pwanija ma Kaca.

Les Bêlêot Acau (*Bay*), qui se disent issus d'un tertre Acau dans la vallée d'Amoa, se réclament de l'*amwêlëumyê*, le masque, dont ils disent qu'il est un tonnerre différent du *tikê-kêlê*.

Les Unuwê (*Bay*) seraient issus des tertres Tipuni et Pwatep dans la vallée de Pwei. Ils se réclament du lézard *apahit ocegoge*.

Les Pwei Bopaa de Tiwae (*Bay*) sont issus d'un tertre Pwaduto, dans le fond de la vallée de la rivière Tîpije, à proximité du mont Katalupay. Ils se réclament du tonnerre *audu* qui, dans l'ordre d'importance, vient immédiatement après le *tikêkêlê*. Cette branche des Pwei est celle de Fideli Cahi Bopaa, qui a le privilège de la confection du *tago*, petit paquet magique fixé sur l'oreille droite ou dans les cheveux du chef.

A. Bensa [p. 92], donne la généalogie des Pwei Bovaa : Gwipê Ti Tijilê Pwei → Uniin Apahidê → Uèè Dame → Pwanyi Upatin → Tii Pita Jean-Baptiste. L'itinéraire revendiqué par les Bovaa part du mont Katalupay en passant par les tertres Pwaduto, Pwopeibolu (Poyes), Meaadü, Umwo Pwôniwon (Touho), Acilê, Teitê (Tiwae), Pwoulubei.

PWEBEL, village protestant établi dans la moyenne vallée de la Tiwaka, sur la rive gauche de la rivière. Ses difficultés continuelles avec les Ti Wakê de la basse vallée les auraient amenés à ériger pour leur défense un mur de pierres barrant la vallée et qui puisse servir d'appui à leurs sentinelles (cf. Leenhardt, M., *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 35, fig. 14, mur ainsi réclamé tour à tour par les deux camps, le premier sur place devant s'en servir contre l'autre).

Les Pwebei (*Dwi*) représentent un groupe d'origine complexe :

Un PwaRii et un Aramoto, tous deux venus de la vallée de la Caba par l'intérieur, à travers Amyê, puis Pwai, arrivent à Hwê où ils sont reçus par les gens de ce nom. Ils refusent de s'établir là et montent plus haut, l'un pour s'établir sur le mont Mwêdip, qui domine le village de Pwebei, l'autre plus haut encore, là où il se donne le nom de Pwebei. Les Hwê étaient en relation de *nya* avec les lignées Dwi de la Caba et avaient fait appel à eux pour les soutenir et les encadrer dans leur lutte permanente contre les Wakê de la basse Tiwaka — dont une part émigrera à Ouvéa avec Qenegei. Les Aramoto seraient venus sous la conduite de leur ancêtre Bwaë Bealo et auraient surpris les Ti Wakê en se cachant dans un trou derrière le mur de protection et en partant à l'attaque au premier chant du coq. Une branche des Hwê est partie à Pouembout, sur le tertre Ghapeto (cf. les Pwacido à Bako, Koné).

Malgré cela, les Pwebei se disent issus du tertre Hwê dans le fond de la rivière Tiwaka. Ils se réclament du tonnerre *tikêkêlê*, lequel réside en haut du mont Mwêdip. Leurs branches reconnues à Pwebei sont les Pwebei (ou Pwôniêwa selon A. Bensa, p. 62), les Pwêjinanê (ou Udopwê selon A. B., p. 62) ; les PwaRii ma, Civeta, Pwopêtiwi, Canie, ces derniers dont l'habitat était à l'emplacement du cimetière actuel ; les Kani, Pwopêhënggun, Aja, Pwowiata, ceux là

aux pins colonnaires au «petit creek»; les Pwaneup, dont l'habitat est aux tarodières, à la limite de la forêt sur le flanc du mont Mwêdip ; les Pwomitoa, vivant au bourbier le long de la route en amont du village.

Selon le chef Ketiwaan Asawa de Bwa (Houaïlou), le diacre Bordo Pwebei (Pwônièwa selon A. B., p. 62) serait un Bwedè ma Kananu, c'est-à-dire représenterait une branche de ces Wêghè dispersés à date ancienne à partir de Gwêrû (cf. Leenhardt, M, *Documents néo-calédoniens*, p. 429, note 1 et nos chapitres sur Houaïlou et sur Ouvéa).

A. Bensa [p. 62] donne la généalogie des Pwebei. Au départ, A Mwêdip, à la fois ancêtre et montagne des Pwebei, accompagné de Daulo Jain (descendant de Dwi Daulo, alors que les Pwei sont issus de Bwae Bealo). Ce dernier engendre Ôjii Pwônièwa, qui engendre à son tour Hiè et Uniin. Hiè a pour fils Hwani, dont le descendant est Uèè Bordo Pwoniewa. Uniin engendre de son côté Canie, Pwocinanè et Hwââ. Des deux premiers est issu Bwoungèn Pwopèhibwen, lequel a pour fils Awea, qui engendre Hiè, père de Cahi Pwocinanè Udo pwè. Hwââ engendre Ojii, lequel a pour fils Hiè Pwajicècè, qui engendre Dwi, père d'Apopa et grand-père de Bwoungèn.

Daulo Jain [p. 339 ss.] est le maître des rochers et tertre confondus de Pwodililu, Toomin, Pwowieta, le représentant de ce dernier ayant été le premier à avoir tracé de l'un à l'autre la «route sacrée», celle que suivent les morts, mais qui lie la vallée de la Tiwaka à celle de la Tipije en passant justement par Toomin. Les premiers occupants, gardiens du masque, s'identifient ici aux derniers arrivants, venus s'établir là en suivant un itinéraire commun et au bout duquel la bonne réception était assurée. La remise de la chefferie au nouvel arrivant s'explique mieux du fait qu'il est le dernier arrivant en provenance du groupe et du tertre d'origine.

*Udo pwè ou Ciinie [p. 219 ss.] est assimilé à metitilè, l'oiseau Rhipidura verreauxi, qui ouvre la route du pays des morts dans tout le nord de l'île (comme l'oiseau Pajè à Houaïlou, cf. Leenhardt, M, *Documents néo-calédoniens*, p. 130 ss) d'où le rôle de maître de la vie et de la mort joué par la lignée des Udo pwè (p. 462). La falaise d' Udo pwè domine, au nord de Hienghène, à l'embouchure de la Wayèm, rentrée du pays des morts sur lequel règne Pijepa. (Ce qui vient confirmer la thèse reçue par nous du lien permanent du masque avec Pijepa et le pays des morts, en même temps qu'il est symbole de la chefferie ; cf. Guiart, J., *Mythologie du masque en Nouvelle Calédonie*, ouv. cité).*

*Tujay [p. 335], ancêtre des Pwebei, était établi à Goyèta et Caba. (Tujay est donné comme fils de Bwae Bealo par Pierre PwêRêpwea, et comme celui dont une partie des descendants iront se disperser dans la région de Poindimié-Tiwaka, avant l'établissement à Goyèta (cf. Guiart, J., *Contes et légendes de la Grande Terre*, p. 82).*

Les Pwopalè (Bay) sont issus d'un tertre de ce nom dans la vallée d'Amoa. Ils se sont installés à leur arrivée au tertre Hamwaemwê. Venus avec les Pawap, ils s'identifient aux Pwei et l'on dit de ce fait : *Pwei ma Pwopalè*. Leurs branches reconnues sont les Pwonou, Caketu, Hepenò, Pwaepèt. Ils se réclament du masque *mwolèumiè*, dont ils disent qu'il serait une autre forme du tonnerre *tikèkèlè*, et correspondrait au Bwae Dama de la vallée de Pouembout, ainsi qu'au *due ubwo*.

Les Pawan s'identifient aux Welèt de Bopope. Ils sont issus d'un tertre Wodanè dans la vallée d'Amoa, mais seraient originaires en dernière instance du tertre Pawap, à Pomô (Paama), au sud immédiat de Tiparama (Poindimié). Leurs branches reconnues sont les Welèt, issus d'un tertre de ce nom dans la vallée d'Amoa ; les Pobwa, éteints sur place, les Pwêje, éteints aussi (*Pwôje selon A.B.*).

Les Galahi PwêRêcênggü (Bay) sont issus d'un tertre de ce nom à l'emplacement du bac de la basse rivière Caba. Ils seraient venus en passant par Pucala dans la moyenne vallée d'Amoa et se réclament du rocher *atè*.

KOGOMWÊ, en francisation Congouma, village côtier au nord-ouest immédiat de Poyes, catholique et apparemment négligé par Rivierre et Bensa, qui y font allusion en passant si les textes vemaculaires étudiés le font, alors que Kowi Bouillant m'y avait amené d'office vingt ans auparavant. La lignée éponyme du village, les Kôgomwê, était éteinte à la date de l'enquête.

Les Pumali (Dwi) détiennent la chefferie. Ils se disent issus d'un tertre Tipèlè à Kôgomwê. Leur appartenance est le serpent marin, plature, *bwian*.

Les Pwêjo seraient issus d'un tertre de ce nom à l'embouchure de la rivière Thiem. *Ce sont les Pwajoong de A. Bensa, dits aussi Hêpwêemwa ou Hiê Cièn (p. 455, note 1).* Ils se réclament du poulpe *ibwè*.

Les Pwaemwê (Dwi) seraient originaires d'un tertre Cudu à l'embouchure de la Thiêm. Ils sont comptés comme branche de Cidopwaan et se réclament du lézard *apahit*. *Selon A. B., ils seraient également Hêpwêemwa.* Leurs branches reconnues sont les Weo, lignée de la chefferie sur les Pwaemwê, et les Topwen, originaires de la Tiwaka, mais en dernière instance issus des PwaRi de la Caba. *Selon A. Bensa [p. 349, note 30], une branche de Pwei, dite Cêkêtu ma Hîipwênu, est installée à Kôgomwê.*

Les Weo affirment descendre d'un homme venu de l'île de Tiga, entre Lifou et Mare, que les Pwaemwê choisirent comme chef dans les circonstances suivantes : deux hommes, l'un de Tiga, l'autre de Luêngöni dans le sud-est de Lifou, étaient arrivés à Pomô (Paama) à Poindimié, montés sur une raie *pee*. Ils abordent en tenant une igname *mwadë*, dont ils sont les introducteurs sur la Grande Terre. On vient leur rendre visite à Pwomô de partout et même depuis l'embouchure de la Thiêm et les arrivants sont obligés de briser leur igname en morceaux pour en donner à chacun. Il n'y a plus rien à donner au visiteur venu de la Thiêm. L'homme de Tiga lui donne alors un fragment qu'il avait jeté, puis son panier de monnaies apporté avec lui. Par la suite, les deux nouveaux venus se séparent ; le Lifou monte à Caba où il devient l'ancêtre des Galahi Cemwou ; le Tiga part à la Thiêm pour suivre son panier de monnaies. Les Pwaemwê décident de conserver les richesses en monnaies de pertes de coquillages reçues de lui, et lui remettent la chefferie en échange. On lui donne le nom de Kitiwan, le déraciné, (ce qui est une indication claire de son origine réelle, le nom de Luêngöni servant ici à cacher celui d'Inangoj, haut lieu de tous les Xetiwaan).

Les Paumwê sont issus d'un tertre de ce nom au nord de la mission de Tyé à Poindimié. Ils auraient été à l'origine *Bay*, mais sont devenus *Dwi* par contamination du fait des Pwecië (*cf.* les mêmes Paumwê à Goroshê, Ponérihouen). Ils se réclament du requin *najie*.

Les Tawani (*Dwi*) constituent une lignée éteinte. Ils seraient issus d'un tertre Pwêjo sis à l'embouchure de la Thiêm.

Les Pwaigohe (*Bay*) se disent issus d'un tertre Pwêti, derrière la crête dominant Kôgomwê. *Les Pwedi selon A. B. s'identifient aussi au nom Hêpwêemwa (p. 455).* Ils se réclament de la petite roussette à queue *kiniô*.

Ceux des Wakë installés à Kôgomwê sont issus d'un tertre dit Pulè dans la vallée de la Tiwaka. Ils se réclament du gecko *apahit*.

Les Hwêut (*Bay*) — *Hôut pour A. B. (p. 455)* — se disent originaires d'un tertre de ce nom à côté du temple protestant de Poyes. Ils se réclament de la petite roussette à queue *kiniô*. Les Hwêut révèrent le *due Bwatat*, un de leurs ancêtres, dont l'habitat est un «pâté» de corail isolé, *doiman*, au récif barrière. On aperçoit Bwatat dans la mer sous la forme d'un oiseau, d'un requin ou d'un serpent, que l'on reconnaît à ce qu'il disparaît dès que l'on s'en approche. Son épouse était une Galahi de Hienghène. Son fils Teê prendra femme chez les Pwaemwê, et cela avant l'arrivée de l'homme de Tiga qui deviendra Weo. Pumali, fils de Teê, prend femme chez les Kôgomwê. Le fils de ce dernier, Cabuca, se marie chez les Paumwê de la Tiwaka. Romain Uwe, fils de Cabuca, épouse à son tour une femme Tipwei, branche des Pwei. Son fils Théophile

Pwala va chercher femme chez les Pwebei Pwopètiwi, au village de Pwebei (*cf.* pour le dieu Bwatat la tradition qui subsiste à Webia).

TEKENPAEK village protestant côtier faisant suite immédiate à Kôgomwê. Ses habitants actuels viennent en partie de Wanash, emplacement d'un village déserté de l'autre côté de la montagne qui surplombe le village, et dont les terres ont été parmi les premières à être reprises après 1945, grâce à l'activité du chef Nea Gale Cenape-cikan.

Les lignées aujourd'hui dispersées, anciennement maîtresses de Vamale (Pamale), c'est-à-dire de la très haute vallée de la Tipije, étaient les Cenape-cikan, les Wali, les Usya, les Ghatat, les Welèt, les Cahaci, les Hohot. Ils se partageaient les habitats, vides aujourd'hui d'habitants du fait des répressions militaires successives jusqu'à celle de l'insurrection de 1917, de Canwau, Cahaci man Pwahnan, Usya, Vamale, Canghabang, Canvwivu, Koakan Jahot, Cansada, Sihmwa, Cidongo, Pwapwange, Pwanvakingin, Pwan Jano, Canvahive. Les Hohot, ou Balihot, identifiés aux Bèlèot, étaient considérés comme les plus anciens habitants et les maîtres de la terre.

Lévi Gohuk Ghatat proposait l'image d'une anguille aux multiples anneaux dispersés, dont la tête serait à Pedac (Pindache), dominant la rive gauche de la Tipije, la queue à Uli, le tronc à Puca, la gueule à Tekenpaek. Cette anguille, née de la pluie, et venant de Nengga, au tertre Wali, descend la rivière et aborde aux rochers de Hwapo, près de Puca, dans la basse Tipinje.

Les Cenape-cikan (*Bay*) détiennent la chefferie à Wanash et Tekenpaek. Ils disent s'identifier aux Naacuwè de Ponérihouen et aux Cidopwaan de Koné. Ils seraient issus d'un tertre Pwangahe, à Ponérihouen. Une autre version, qui n'est pas forcément en contradiction avec la première, veut que le père adoptif (Gale étant né Wabealo à Bako, Koné) du chef actuel, qui portait le nom de Néa, ait été apparenté aux Nejê gwê de Neweo à Houaïlou. Ses ancêtres sont parvenus jusqu'à Tiwande en guerroyant et se distinguant dans les combats. Ils furent alors choisis par le premier Apite Angan de Poyes pour vivre auprès de lui et être un des appuis de sa chefferie. Les Gohup sont une de leurs branches. Ils sont de langue *pamale* à cause de leur passage dans le fond de la rivière Tipije. Ils se réclament de la roche *vay*.

Les Pwanfwap (*Bay* ?) sont issus d'un tertre du même nom à Bopope, dans la haute vallée de la Tiwaka. Ils sont de langue *pamale* et se réclament du tonnerre *hwala*.

Les Cahaci sont issus d'un tertre de ce nom dans le fond de la rivière Tipije. De langue *pamale*, ils sont venus à Wanash après 1917 pour y suivre leur chef Néa. Ils se réclament de l'insecte aquatique *macecelo*, qui se colle aux pierres ou aux feuilles. Leurs branches sont les Cahaci Pwahngan, qui vivaient au pied du mont Katalupay, et les Cahaci Pêwanit, issus d'un tertre Pêwanit dans le haut de la rivière de Weava.

Les Tênhonggo s'identifient aux Cankunhava de Weava. Ils sont de langue *pamale* et comptés comme branche de Batpawaan.

Batpawan est en langue *pamale* l'équivalent de Cidopwaan en langue *pije* (= phallus dressé). On trouve aussi cette lignée sous les noms de Baleowaan et de Hindopwaan. La complexité apparente de cet état de choses tient à ce que l'on trouve rassemblés aujourd'hui, dans le bas des rivières de Tiwande et Tipije se jetant dans la mer baignant la côte est, toutes les branches d'un groupe ayant essaimé entre Koné et Hienghène, couvrant une zone dépourvue d'unité linguistique, d'où les changements constants de forme du même nom. Avec les regroupements forcés de ces branches à l'intérieur de certaines Réserves, des branches séparées physiquement depuis des décennies se côtoient sous des noms différenciés.

Les Pungga sont comptés comme branche de Welèt. Ils sont de langue *pamale*.

Les Pwopètiwi sont issus d'un tertre de ce nom au village de Pwebei. Ils sont de langue

pamale, quoique originellement *cêmuhi*. On a dit à A. Bensa qu'ils étaient venus avant l'arrivée des blancs et avaient été reçus par les Ghapat (p. 460).

Les Wali sont comptés comme branche des Bêlëot. Ils sont issus d'un tertre Wali dans le fond de Pamale, au col qui donne sur la rivière de Nawemêju. Ils sont de langue *pamale* et se réclament du tonnerre *hwala*.

Les Ghapat se disent issus d'un tertre du même nom dans le haut de la rivière de Wanash, où ils sont considérés comme maîtres du sol. De langue *pije*, c'était la lignée du diacre Kiam. Ils se réclament du lézard *toot*, dont le cri prévient d'une mort imminente.

Les Puca s'affirment originaires d'un tertre de ce nom dans la vallée de la Tipije. Ils sont de langue *pije*. Leurs branches sont les Puca Lepinje, qui résidaient sur la rive gauche de la rivière, les Puca Tekenpaek, dont le nom parle de lui-même, issus d'un tertre au village même, et dont des représentants sont établis à Kunue, Hienghène.

TIWANDE, village protestant dont le nom signifie «nid de roussettes», *ti* ou *hni*, *wade*. L'emplacement actuel du village, à l'arrière immédiat du marais, est dû à ce que le site premier, côtier, a été dévolu longtemps à une léproserie.

Les Puca Hwapa se disent issus d'un tertre au rocher même de Tiwande. Ils sont de langue *pije*. Pour A. Bensa, ils seraient une branche des Welèt et dits localement *Kohîwaade*, maîtres du passage organisé à un col pour la chasse nocturne aux roussettes, maîtres aussi des tarodières de *Tipwomiidu*.

Les Tênhonggo représenteraient une branche de Batpowan. Ils sont de langue *pamale*.

Les Wêna s'affirment originaires d'un tertre de ce nom dans la vallée de Wanash. Ils se réclament de l'herbe aquatique *gêhna*.

Les Pwei sont une branche de la lignée détenant la chefferie de Poyes.

Les Baidiya viennent de Yambe, au sud de Pouébo, autre petit village protestant perdu dans une masse catholique. Tao Tusi de Tiwande est le cousin en lignée paternelle du diacre Koit'un de Yabe, lui même adopté à Tiwande. Le mythe des pérégrinations du lézard *Gelange* manifeste le lien entre ces deux points. Baidiya est la branche à laquelle a été affecté Kiosi, de père japonais.

Dapwema, ou Hapwaemwa, est une lignée éteinte, reprise par adoption *a posteriori*. Elle s'identifie aux Pwemwê de Kôgomwê. Ses membres se réclament aussi du lézard *Gelange*, vivant à la fois à Yabe et Tiwande, et que seul là-bas, Maurice Leenhardt aurait réussi à faire fuir devant lui, alors que le père mariste de Pouébo aurait échoué à cette tâche. Les sectateurs de *Gelange* ont eu l'humour d'établir les W.C. de l'*eika*, la maison réservée au missionnaire de passage, dans l'habitat du lézard.

Les Batpowaan sont une branche de Cidopwaan, s'identifiant à Batpowaan et Tênhonggo.

WEHAVA, village protestant sis au fond de la vallée de Tiwande, dominant presque la rive droite de la Tipije dont l'en sépare un col bas.

Les Can Kunhava s'identifient aux Tênhonggo. Ils se disent issus d'un tertre Kunhava en amont du village actuel. Ils affirment être les plus anciens du pays et être à ce titre chargés d'assurer les cultures du chef. Les Tênhonggo sont pour leur part comptés comme branche de Batpowaan.

«L'origine des Batpowaan est donnée à Wankut de la façon suivante. Deux femmes vont

à la pêche aux chevrettes dans la rivière de Weava. Elles disposent leur poche de filet dans le courant. Un morceau de fougère arborescente s'y trouve pris. Elles enlèvent le fragment, le jettent à terre et continuent leur pêche. La fougère se retrouve cependant dans l'eau et parvient à nouveau dans la poche de filet. Les deux femmes prennent alors le morceau pour le garder, retournent chez elles et le déposent dans une maison vide. Au matin, elles vont voir et trouvent à la place du morceau de fougère un enfant qu'elles élèvent [cf. A. Bensa, p. 325, note 1, pour une *allusion à ce texte*]. Des Pwaemwê de Poyes viennent dans la forêt pour y couper du bois. Au retour, ils se perdent en chemin. L'un d'eux monte sur un arbre pour tenter de repérer une fumée. Il voit celle des deux femmes, vivant avec l'enfant qui ne portait pas de nom. Ils y vont et ce sont eux qui donnent à l'enfant le nom de Cidopwaan, ancêtre des Batpowaan.»

Les Cidopwaan ma Pumalic sont issus d'un tertre Ohwaan, en amont du village. Il s'agit de la même lignée que celle de Kafeat, chef militaire (?) de l'insurrection de 1917 dans la vallée de la Tipije, qui vit en face, à Wankut, sur la rive gauche de la Tiwaka. Ceux de Weava descendent du fils cadet de l'ancêtre Cidopwaan, ce qui explique leur volonté de se démarquer de la lignée aînée, catholique. Ils détiennent la chefferie de Weava, le chef au moment de l'enquête étant le neveu en ligne paternelle de Kafeat. Leur appartenance est le *mwakheny* (= *dain*).

Les Cahaci Pêwanit se réclament d'un tertre Pêwanit sis à côté de Kunhava. Eux aussi affirment assurer les cultures du chef. Ils existent conjointement aux Cahaci Pwahnán, les uns et les autres installés chez leur chef Nea après 1917.

Les Toikahyuk s'affirment originaires d'un tertre de même nom en amont du village. Ils sont comptés comme branche de Batpowaan, dont le chef est Cidopwaan.

Les Hwansaho sont issus d'un tertre de ce nom sur la route de Wankut.

Les Wali, maîtres traditionnels de Pamale, seront examinés avec leurs branches ailleurs (Kôgomwê, Necaot, Neami).

Les Galate s'identifient aux Galahi. Une de leurs branches est installée à Daralik, Hienghène.

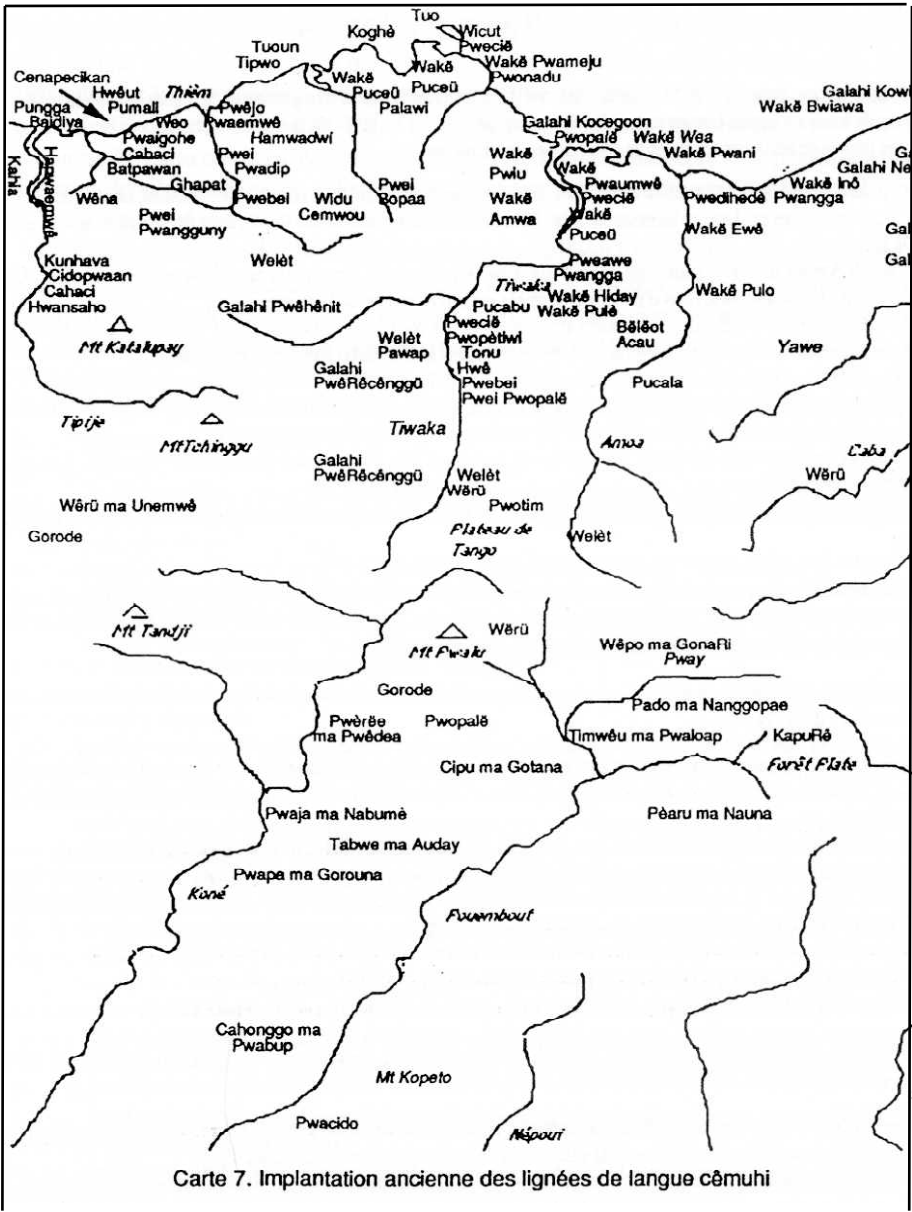
Les Kuhya comptent trois branches, les Kuhia Batanguc, les Kuhia Pwatudu, les Kuhya Cenbat. Les seconds sont installés au bord de mer, au village protestant de Pindache. Ils se réclament de la roussette *masoo*.

Les chefferies côtières à Touho

La zone côtière comprend la moitié des sujets parlant le *cêmuhi*. Elle a cependant été négligée dans une monographie prétendant curieusement présenter l'autochtonie de cette aire linguistique, sous le prétexte apparent qu'il s'agit d'immigrés en relation avec Ouvéa, alors que ceux qui sont étudiés sont des immigrés des vallées de Ponérihouen et de Caba, ou les restes de l'ancienne population de la vallée de la Tipije, décimée dès 1864 par les expéditions militaires de représailles du gouverneur Guilain.

Là aussi, les familles se trouvent aujourd'hui groupées de force dans des villages, aux emplacements que l'on a bien voulu leur laisser, l'agglomération serrée autour de la maison du missionnaire à Touho-Mission étant justifiée à l'époque parce que les soldats français cessaient de tirer à vue à proximité d'un édifice religieux.

Les données recueillies dans les années cinquante sont présentées ici sous la forme où elles avaient été consignées, après corrections et recoupements sur place. Cet état n'avait pas été publié, mais cela est devenu nécessaire de façon à rééquilibrer l'analyse présentée pour l'aire *cêmuhi* par Rivierre et Bensa, outre le fait remarquable que



la société mélanésienne, à trente ans de distance oriente son discours différemment, ce qui peut tromper ceux des chercheurs qui estiment inutile l'utilisation de l'expérience et de la connaissance accumulée par leurs devanciers. Autour de 1950, c'étaient les années du retour aux sources après trois quarts de siècle d'interdiction de circuler. Trente ans après, c'est la période des revendications foncières visant à la restitution des terres canaques. A ce moment, insister sur l'origine extérieure de la plupart des lignées en place devient la dernière chose à dire, et l'apparence des choses fournie insiste sur l'autochtonie. Ce comportement était déjà sensible alors dans la basse vallée de la

rivière de Hienghène.

Les lignées regroupées dans la série ci-dessous constituent à l'évidence un ensemble aussi cohérent que le précédent, quoique peut-être plus touffu encore. Il s'agit de villages catholiques convertis au tout début du contact avec les missionnaires catholiques, avant la prise de possession française, et qui ont échoué dans leurs efforts pour s'agréger les lignées établies plus haut, dans les vallées, ou plus au nord sur ou près de la côte, qui ont attendu patiemment Maurice Leenhardt pour se convertir au protestantisme.

On verra que les connotations renvoyant au loin ne manquent pas ici, non plus que les affirmations d'être plus autochtone qu'autrui.

TIE, village catholique sis à proximité de la mission catholique du même nom, entre l'embouchure de la rivière d'Amoa et le village protestant de Tiéti, sur la rive gauche de la Tiwaka, dont on sait qu'il est peuplé pour l'essentiel de lignées venues à date récente de la basse Caba et de Ponérihouen.

Les Wakë représentent la chefferie traditionnelle et se disent issus d'un tertre de ce nom dans la basse vallée de la Tiwaka. Ils se réclament du lézard *pailè* (= *pahit*).

Les Wakë Pulo seraient issus d'un tertre du même nom sis sur la rive droite de la rivière d'Amoa, en aval de Pucala. Ils se réclament du lézard *pailè*. Une branche dérivée est dite Pwangga.

Les Wakë Hiday seraient issus d'un tertre de ce nom sur la rive droite de la Tiwaka, chez le coton Hervouët. Ils se réclament de la liane de forêt *hidopwaan*.

Les Pwo ma Goropètwi (*Bay*) détenaient la chefferie officielle à l'époque de l'enquête. Ils se disent issus du tertre Goropwojèüë dans le haut de la rivière de Napwewimien. Ils se réclament du *mwolëumië* qui se présenterait soit sous la forme d'un masque, soit sous celle de l'anguille.

Les Wimyé (*Bay*) seraient issus d'un tertre du même nom à Napwewimien. Ils se réclament de la liane *pwea* (*paici* : *koeë*) et ils révèrent le *due Ubo*, qui serait le *due meina* des gens de langue *paici*.

Les Pwedihedè s'identifieraient aux Pwèdipwèda *paici*. Ils s'affirment originaires de Kojuwolè èloloop, à Tiéti, se réclament de la roussette *madoo* et révèrent le *due Ubo*.

Les Nawa (*Bay*) se disent issus d'un tertre de ce nom au village européen de Ponérihouen. Ils se réclament du lézard *anggori* (*pahit*).

Les Hidèlè s'affirment identiques aux Cadare Wimyé de l'aire *paici*. Ils donnent pour origine le tertre Wimyé à Napwewimien et se réclament de la liane *imwê* (*tuwê* en langue *paici*, *dihamwi* en *cëmuhi*).

Les NamuRu (*Bay*) se disent issus d'un tertre de ce nom à Bwa, Houaïlou. Ils se réclament du ver de terre *belë*. Les Pwaumwê (*Dwi*) auraient pour origine un tertre du même nom sur la rive gauche de la Tiwaka. Ils se réclament du requin *najie*.

Les Pwecië (*Dwi*) seraient issus d'un tertre de ce nom sis à proximité de Pucabu dans la vallée de la Tiwaka. Ils se réclament d'une variété d'anguille dite *dalë*.

Les Hwani (*Dwi*) s'identifient aux PwaRi de la haute vallée de la Caba. Ils se disent issus d'un tertre Pwadue, dans la vallée d'Amoa, chez le colon Soury-Lavergne. Ils se réclament de la souris de petite taille *cibwi*.

TIUNAO, village catholique sis dans les collines dominant Tyé, sur des terres

pauvres ou infertiles.

Les Wakë y donnent la chefferie locale. Ils sont issus d'un tertre Hiday sis près de là, chez le colon Hervouët, dans la vallée de la Tiwaka, dont ils occupent une des vallées adjacentes. Ils se réclament du lézard *pailè toniada*, qui crie vers les hauteurs en langue *pamale*. Leurs branches sont les Wakë Ticiudi, Wakë Pwiihabut, Wakë Pwiabun.

Les Pucabu se disent issus d'un tertre de ce nom dans la basse vallée de la Tiwaka, mais seraient originaires en dernière instance de Tiéta, Voh, sur le versant ouest de l'île. Ils se réclament du lézard *pailè kapwedè*.

Les Pwecië seraient issu d'un tertre Paumwê sis sur la rive gauche de la basse Tiwaka. Ils se réclament du lézard *pailè* (ou *pahit*).

Les Galahi (*Bay*) se veulent originaires d'un tertre Cemwou, dans la basse Caba, en face de Cakê. Ils se réclament de la roche dure *pei*.

TIWAKA, village catholique établi dans la basse vallée de la Tîwaka, sur la rive gauche de la rivière et là où la vallée se rétrécit en amont de leurs anciennes bonnes terres alluvionnaires confisquées au profit de la colonisation. Le repli des colons vers Nouméa leur ont permis de retrouver ces terres au cours de ces dernières années.

Les Pucabu représentent la lignée de la chefferie. Ils sont issus d'un tertre de ce nom à Saint-Léonard, en aval de chez le colon Hervouët, mais originaires en dernière instance de Tiéta, Voh, où les Pucabu relèvent des Bealo, issus des Pwaile ma Mëjaa. Ils se réclament du lézard *pailè*.

Les Wakë Amwa se disent issus d'un tertre Pêda dans la vallée de la Tîwaka. Ils se réclament du lézard *pailè*. Une branche est faite des Wakë Uniewmwa, issus d'un tertre Pwamèju sur la rive gauche de la rivière.

Les Pwanga (*Bay*) s'affirment originaires d'un tertre de ce nom à Saint-Léonard, et s'identifient aux Meëdû de Ponérihouen. Ils se réclament du *mwakheny*, qui rend fou ceux qu'il frappe. Une branche secondaire est Apace.

Les Pwopalë (*Bay*) sont originaires de la vallée de Ponérihouen. Ils se réclament du notou *üa*.

Les Welët (*Bay*) se disent originaires d'un tertre de ce nom dans le haut de la rivière d'Amoa. [*C'est-à-dire de Pwôjiië selon A. Bensa, cf. Atlas de la Nouvelle-Calédonie, carte n°18*]. Leur appartenance est la plante *timwéwi*.

Les Bëlëot (*Bay*) sont issus d'un tertre Wali, au bac de la rivière Caba. Ils révèrent le *due pwemwê*, le masque et donnent pour leur appartenance le cocotier *nu*.

Les Gorode (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen. Ils se réclament de l'anguille *amota*.

Les Pweawe (*Dwi*) donnent pour origine un tertre de ce nom dans la vallée d'Amoa. Ils se réclament de l'anguille *amota*.

Suivant une information reçue en dehors du village, il s'ajouterait une lignée Ciau, issue d'un tertre du même nom, et qui descendrait d'un homme de Lifou ayant abordé à l'embouchure de la Tîwaka, amené par une tortue. Cette lignée se réclamerait du lézard *pailè*. (Ciau est à Ouvéa le nom de la fille du chef Bahit qui épousa le soleil).

KOCEGOON, en francisation Kokingone, est un village catholique encaissé au pied d'une forte pente dominant la rive gauche de l'embouchure de la Tiwaka.

Les Wakë (*Dwi*) détiennent la chefferie. Ils sont issus d'un tertre Pwameju dans la vallée de la Tiwaka. Ils se réclament du lézard *pailè*. Deux branches secondaires sont les Wakë Pwiu, issus d'un tertre Koda en amont de Kocegoon et les Wakë Ticiudi dont l'habitat est à Pwiu.

Les Pwecië (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom dans la basse vallée de Caba. Ils se réclament du requin *najie*.

Les Galahi (*Bay*) s'affirment originaires du tertre PweRecanggü, sis au bac de la rivière Caba. Leur appartenance est la roche *pei* sise à Cakê, au sud de l'embouchure de la Caba. *Leurs branches sont les Galahi Goroura, Galahi Pwajeu, Galahi Wiido, Galahi Evèt, Hebeitihi [selon A. Bensa, cf. Atlas de la Nouvelle-Calédonie].*

Les Pucala (*Bay*) seraient issus d'un tertre de ce nom dans la vallée d'Amoa, où ils résidaient avec les Goroaâté.

Les Kocegoon seraient aussi une branche des Galahi. Elle se réclame de l'huître *atawe*.

Les Pwebei sont établis ici par le moyen de leur branche Paumô, qui vit à Pwiu auprès des Wakë Ticiudi.

KOWEI est un village mixte, mi catholique, mi protestant. Ses habitants ont conservé le privilège de la fabrication de la monnaie de perles de coquillages, qu'ils continuent à mettre en circulation pour les mariages et les cérémonies funéraires. Sur la plan de la disponibilité de terres arables, c'est peut-être le village le plus pauvre de la Nouvelle-Calédonie, où les habitants frôlent régulièrement l'état de famine sans qu'il n'y ait aucune compassion de la part du pouvoir colonial.

Les Pwecië (*Dwi*) y détiennent la chefferie traditionnelle. Ils se disent issus d'un tertre du même nom dans la vallée de la Tiwaka, mais sont originaires en dernière instance de la vallée de la Caba. Ils se réclament du requin *najie*.

Les Pwaumwê sont issus d'un tertre de ce nom sis au bac de la Tiwaka, mais sont issus en dernière instance de Goroshê à Ponérihouen. Ils se réclament aussi du *najie*.

Les Wakë (*Dwi*) s'affirment originaires d'un tertre Pwameju dans la vallée de la Tiwaka et se réclament du lézard *pahit*.

Les Puceu (*Dwi*) fournissent le chef administratif Célestin, dont la mère serait la sœur de Kabwa Pwopwop (= Pwanfwap), vivant à Haba dans le fond de la rivière de Wankut, affluent de la Tipije, personnage qui était un des chefs de l'insurrection de 1917 où il laissa la vie. Les Puceu se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de la Tiwaka, mais seraient originaires en dernière instance de Tiparama, Poindimié, où les Pwicègu sont comptés comme Bwiawa. Ils se réclament du plature *bwièn* (*Ils sont Galahi sebn A. Bensa, cf. Atlas de la Nouvelle-Calédonie*).

Les Pwonadu (*Dwi*) sont issus d'un tertre de ce nom en amont de Kowei, sur les bords de la rivière de ce nom, au pied du col abrupt menant à Kocegoon. Ils se réclament du maquereau *emô*. *Ils seraient aussi Galahi selon A. Bensa, cf. Atlas de la Nouvelle-Calédonie.*

Les Bumë (*Dwi*) donnent pour origine un tertre Nebumë dans la moyenne vallée de la Caba. C'est la lignée du regretté diacre Willy Kinië, sculpteur de masques par tradition (*cf.* le texte sur l'identification du masque au lézard, texte recueilli par nous et traduit par J.-C. Rivierre, *Les chemins de l'alliance*, p. 327-28. Ils se réclament du lézard dit *amura*.

Kolèlë Nabumë de Kowei a dicté à Baptiste Pwadae les deux textes suivants, recueillis par nous, que nous donnons ici dans la traduction faite par Jean-Claude Rivierre :

«Le masque est la demeure du lézard lorsqu'il reste à terre. Puis le lézard mue, descend dans l'eau et se transforme en anguille. Sa demeure est un rocher. Puis l'anguille sort du rocher et se transforme en femme. Une fois femme, elle s'avance et reste à l'entrée du rocher, dans la

clarté. Elle se chauffe au soleil, se pare et se coiffe. Le soleil rayonne et l'aperçoit : «Qu'est-ce que cela, là-bas ?» se demande-t-il, puis il comprend que c'est une femme. Puis il vient coucher avec cette femme en-dessous du rocher. Ils font l'amour et la femme tombe enceinte. Elle met au monde un petit lézard. Ils montent se chauffer au soleil sur le rocher. Une fois devenu grand, le lézard part s'installer dans un autre lieu. Il engendre un clan et donne un nom à ce clan.»

«Le commencement du masque. Un jour un vieux rêve que le lézard a un masque pour demeure. Le lendemain, au réveil, il commence à apprendre la fabrication du masque. Lorsqu'il s'apprête à y mettre la dernière main, ils le prennent et le déposent dans ce qu'on appelle le grenier. Puis une fois fini, ils l'attachent là-haut sous la toiture et c'est désormais là sa place. Après quoi ils partent instruire toute les familles et tous les clans qui entourent Nabumè.»

La tradition constante est que le masque est issu de l'eau et qu'il représente Gomawe, le dieu qui est à la fois requin ou anguille dans l'eau, et lézard à terre. L'intérêt de cette version est la féminisation de Gomawe, qui dans toutes les autres versions est attiré par le sexe des femmes, et plus particulièrement celui des femmes enceintes, parce que, maître de la vie, il va vers tout ce qui a l'odeur de la vie. Cette féminisation se retrouvera dans la publication des œuvres de Waya Gorode.

Les Wimye (*Bay*) se disent issus d'un tertre de ce nom à Napwewimien. Ils sont arrivés à date récente. Ils se réclament de la liane *koeë*.

Les Pwebei (*Dwi*) s'affirment originaires d'un tertre Hwê à Pwebei. Ils se réclament du tonnerre *tikëkëlè*.

TOUHO-MISSION, village catholique serré autour de l'église et de la maison du missionnaire, parce que là, les soldats français ne tiraient pas sur n'importe qui.

Les Tuo détenaient la chefferie à date ancienne. Ils se disent issus d'un tertre Umwa à proximité du village européen de Touho. Ils se réclament du lézard ailé *boga*. Leurs branches sont les Pwatabë, lignée du chef Alphonse, décédé et du chef Hyppolite, en fonction en 1900 ; les Pwaulubey, Ticanat, Tihit et Canit.

Les Wakë sont issus d'un tertre Pwani sur la rivière de Tyé. Ils se réclament du lézard *apahit*.

Les Wicut sont issus d'un tertre Cōngi, entre Koweï et Touho. Ils se réclament du poisson mulot *maepwat*.

Les Palawi s'affirment originaires du tertre de ce nom au fond de la rivière dont l'embouchure est à la mission catholique de Touho. Ils se réclament du gecko *odobu*.

Les Bweani (*Bay*) se disent originaires d'un tertre du même nom à la pointe de Bayes, où ils sont comptés comme Napwe. Ils se réclament du *pwea*, tubercule sauvage dont une variété est comestible après plusieurs cuissons (nourriture de famine).

Les Pwebei locaux sont issus d'un tertre Caniê à Pwebei. Leur appartenance est le tonnerre *tikëkëlè*.

Les Tonu seraient issus d'un tertre de ce nom à Pwebei tout près de Hwê. Ils se réclament du tonnerre *tikëkëlè*.

Les chemins de l'alliance, p. 350 ss, citent le mythe de Dwi Dupaan «Cime du terroir» qui épouse la fille du soleil et en a deux fils, Pabu Wolè o (petits-fils de la lune) et Hiê Bwanu (fils du soleil), qui commande la côte est. Ce texte serait approprié par les Wakë installés à Touho.

Maurice Leenhardt reprend du père Lambert une version française du mythe du lézard, version qui met en scène le chef de Touho fuyant devant le lézard, maître de Tendo, dans la moyenne vallée de Hienghène. Il rapproche ce texte, dont le père Lambert disait qu'il était un récit de guerre et destiné à exciter les passions contre les Français, du déroulement des événements pendant l'insurrection de 1917, où les Tendo, c'est-à-dire la chefferie dont dépendait Tendo, celle des Gwa ma Uleut de Gavac, a été poussée à la révolte contre les blancs par le chef de la basse Hienghène, Teê Bwaxat ma Powe, l'un et l'autre de ces titres étant représenté dans la tradition par un lézard gigantesque. M. Leenhardt attire l'attention sur l'opposition entre les *Ohot* — qui comprennent les *Gwa ma Uleut* aussi bien que les Pwei, les Cidopwaan, et les *Hwaap*, représentés dans l'aire qui nous occupe par le chef de Touho aussi bien que les Bwaxat ma Powe de Hienghène. La rivalité de prestige constante entre ces deux moitiés non matrimoniales (*Ohot* > < *Hwaap*), à fonction cérémonielle et politique, explique selon notre maître les événements de l'histoire coloniale, et en particulier ceux de 1917. Cela est exact de façon générale, mais la vérification montre que tous les *Ohot* n'étaient pas en dehors de l'insurrection et que tous les *Hwaap* n'en faisaient pas partie. Comme toujours il y a un marais, composé de neutres, d'intermédiaires ou de groupes neutralisés par l'action de Maurice Leenhardt lui-même — envoyant dans la montagne Tneê Tijit de Kulna, Kiam de Tekenpaek, Ao Maluma de Pabwa, le pasteur Apu Pwacili Hmaè de la Fwatenawe (Tiéta) et Kowi Bouillant de Poyes, porter au péril de leur vie des messages en vue d'enlever à la rébellion des pans entiers de son système d'alliances. Il est de fait que souvent ces messagers étaient *Ohot*, et que ceux qui ont tenu jusqu'au bout dans un combat désespéré étaient *Hwaap*.

VIEUX TOUHO, village côtier catholique établi au lieu-dit Tuoun. *Selon A. Bensa, y seraient Installés des réfugiés de l'embouchure de la rivière Thièm (p. 455, note 1).*

Les Tuoun, lignée éteinte, détenaient la chefferie traditionnelle et se réclamaient du lézard *pahit*.

Les Tipwo ont donné la chefferie en place à l'arrivée des blancs. Ils se disent issus d'un tertre du même nom sur place. Leur appartenance est le petit crabe de terre *puhê*. Jean-Claude Rivierre [cf. *Mythes et contes de la Grande Terre et des îles Loyautés*, p. 46-61], nous donne un texte intitulé «Le crabe et la fille de Pweto», où l'habitat du maître du crabe serait Pwodêbo.

Les Wakê détenaient la chefferie administrative à la date de l'enquête, ils se disent issus d'un tertre Pwemwê dans la vallée de la Tiwaka et se réclament du lézard *apahit*.

Les Koghê se disent originaires d'un tertre Pabwa au bord de la route menant à Touho. Ils se réclament du gecko *boa*.

Les Galahi s'affirment originaires d'un tertre Cemwou à la rivière de Caba, en passant par un tertre secondaire Kowi à la pointe de Bayes. Leur symbole est le lézard *apahit*.

Les Puceü seraient issus d'un tertre du même nom sur place, mais originaires en dernière instance de Tiparama où les Puceü ma Puca sont comptés comme issus de Bwiawa, et seraient *Galahi* selon A. Bensa, cf. *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*. Ils se réclament du platane *bwiè*.

Les Pwebei se déclarent originaires du tertre Hwê à Pwebei même. Ils se réclament du tonnerre *tikêkêlè*.

Les Ciweta seraient originaires d'un tertre Tonu, également à Pwebei. Ils se réclament aussi du *tikêkêlè*.

Les données présentées ici de façon comparative montrent à l'évidence qu'une analyse fondée sur les seuls textes vernaculaires, si elle apporte des informations de premier plan, parfois admirablement détaillées, ne saurait être tout. Les informations précises distillées par un texte peuvent se réduire à un apport plus modeste qu'il n'y paraît, surtout si l'on ne dispose pas des moyens de contrôle permettant de situer chaque élément dans un ensemble d'où aucun groupe existant ou attesté ne serait exclu.

Les événements de l'histoire coloniale transparaissent à chaque citation de l'origine d'une lignée, depuis les Galahi se réfugiant auprès de la chefferie de Poyes pour échapper à Goodu les chassant de la vallée de la Weangga, les lignées de langue *pamale* s'égrenant le long de la Tipije et ramenées de gré ou de force en dehors de la vallée, dans des villages protestants pour l'essentiel : Tiwande, Wehava, Wanash (Touho), Bopope, Necaot (Koné), Tieta (Voh), jusqu'aux nombreuses lignées *paici* remontant la côte est au-delà du cap Bayes et de Poindimié, où la place n'était pas indéfiniment extensible, et aux lignées dont la pulsion d'exil, à partir de la vallée d'Amoa, remonte aussi à la répression de résurrection de 1917. Il ne faut pas oublier ces Wakë que l'on retrouve partout, et dont les pérégrinations ont commencé — en particulier en direction d'Ouvéa, au pays de Iaai, où ils ont accompagné la chefferie Qenegei venue de Fwajaë à Koné, et que la spoliation foncière coloniale a encore plus dispersés.

Un premier critère pour l'analyse est l'appartenance ou non aux moitiés matrimoniales *paici* dites *Dwi* ou *Bay*. Rivierre et Bensa ne s'y sont pas intéressés, parce qu'il s'agissait d'un trait culturel qui leur apparaissait spécifiquement *paici* et dont ils ne voyaient pas la pertinence dans l'aire *cêmuhi*. C'est là une vue trop absolue. Les lignées venues de Ponérihouen et de Caba ont transporté avec elles leur moitié matrimoniale. Elles n'ont pu l'imposer de façon générale à leurs hôtes volontaires ou involontaires. Mais elles s'y raccrochent à l'évidence, puisqu'elles déclaraient leur affiliation spécifique à l'époque de notre enquête. Et la manière dont les Wakë se refusent tout aussi clairement, parfois catégoriquement, à s'y accrocher, est un témoignage de l'antagonisme conservé entre ces derniers et les immigrants venus en nombre du sud-est, le long de la côte, ou en passant par les vallées intérieures.

Si l'on voulait définir une aire *cêmuhi* stricto sensu, en se fondant sur les moyens d'expression d'une forme de chauvinisme culturel, en refusant d'accepter les formes de sujétion culturelle à la tradition propre aux immigrants *paici*, ce sont justement certaines des lignées que Rivierre et Bensa ont négligé d'étudier qui donnent l'impression de constituer le cœur profond du pays *cêmuhi*, les autres étant d'une façon ou d'une autre, des étrangers qui ont changé de langue au cours de leurs voyages, certains d'ailleurs deux fois, dont ceux qui sont passés par Pamale.

Un autre facteur est que l'on ne recueille pas les textes que l'on veut, mais ceux qui vous sont apportés. Faire confiance aux textes de façon absolue amène à entériner l'idéologie sociale et politique de ceux qui ont proposé les textes publiés. Déjà les textes en leurs mains élargissaient le débat très au-delà de l'aire *cêmuhi*, mais nos auteurs ont fait comme si cette information était secondaire.

Le groupe de lignées échappant aux classifications de Rivierre et Bensa — auquel j'avais demandé de travailler, entre autres, sur l'ensemble Wakë — et résistant à l'influence méridionale, comporte d'abord l'ensemble des Wakë, en plus d'un certain

nombre d'autres :

Wakë, Pulo, Pwangga, Ticiudi, Pwihabut, Amwa, Uniemwa, Pwameju, Pwani,
Pwaemwê, Pweabu, Bealo.
Pwecië, Paumwê.
Tuo, Pwaulubei, Ticanggat, Tihit, Canit
Wicut, Cânggi.
Palawi
Koghê, Pabwa.
Pwêjo.
Tipwe.

Le critère des appartenances symboliques peut aussi être appliqué avec quelque bonheur.

Les lignées venues à Pwebei, Tîwae, Pwei et plus au nord, et qui ont essaimé en aval à partir de la ligne de partage des eaux, se réfèrent à un ensemble d'appartenances liées entre elles, à la fois de façon évidente et affirmées comme telle. La principale est le tonnerre *tikëkëlé* (Pwebei, Pwei, Tonu, Ciweta, accompagné de deux autres tonnerres, *audu* (Pwei Bopaa) et *hwala* (Pwanfwap), et surtout le masque, soit désigné sous son nom descriptif de *mwolëumië* (Pwo ma Goropètwi, Bëlëot) soit sous celui de *due Ubo* (Wimyê, Pwopalè).

A ces références principales s'ajoutent la liane *pwea* (= *koeë*) pour les Wimye, le tubercule sauvage *jumwê* (*tuwê*, *dihamwi*) pour les Hidëlè, qui sont Wimye également ; la roussette *madoo* (Pwedihedè), le lézard *Gelange* (Hapwaemwê), le cocotier *nu* (Bëleot, Pwotim) et le *mwaxeny* des Pwanga et Cidopwaan.

Les lignées opposées aux précédentes se réfèrent au lézard *apahit* (les Wakë, Pwecië, Hamwandwi, Unuwê, Nawa, Pucabu) mais une lignée Pwopalè viendra se perdre par là.

Une répartition chez les opposants des habitants actuels des vallées encaissées s'enfonçant dans l'intérieur de l'île, répartition plus diversifiée et plus classique, organise les appartenances en un système cohérent selon lequel chacune est attribuée et mise en scène par les membres d'une lignée spécifique. Ce système intègre les autres lézards *toot* (Ghatpat), *boa* (les Tuo), *odobu* (les Palawi), *boa* (les Koghê), et surtout une meilleure représentation, mieux distribuée, de l'environnement, ce qui tendrait à postuler une ancienneté sur place plus grande : le ver de terre *bile* (les NamuRu), la souris *cibwi* (les Mwani), le maquereau *emô* (les Pwonadu), le poisson mulot *maepwat* (les Wicut), le crabe *puhê* (les Tipwo), le poisson d'eau douce *ababë* (les Camwê), le coquillage *pwërë* (les Camwê), le poulpe *ibwè* (les Pwêjo), l'herbe d'eau douce *gehna* (es Wêna), l'insecte aquatique *macecelo* (les Cahaci), le requin *najie* (les Pwaumwê et Pwecië), l'anguille *dalè* (les Pwecië et Pweawe) ou *amota* (les Gorode et Pweawe), la petite roussette *kiniô* (les Pwaigohe, Hwêut, Puca, Kahia). Cet ensemble culturel, plus cohérent par ses appartenances, intègre aussi des immigrants du sud-est, peut-être pour certains plus anciens et mieux acceptés, qui ne sont en aucun cas venus par la montagne, et peuvent correspondre à des séries de mariages uxori-locaux.

Le dernier ensemble noté, celui des Galahi, se réclame toujours et partout de la roche *pei*, *vei*, apparemment sise au bord de mer, tant à Caba qu'à Hienghène. Les Ga-

lahi Kocegoon apparaissent à part, mieux intégrés dans le système symbolique de par leur maîtrise symbolique de l'huître *atawe*, de même que les Puceü et Pumali se sont approprié le plature *bwièn*, mais l'huître se fixe sur les rochers découverts à marée basse et le plature se chauffe au soleil sur les mêmes rochers. Ces lignées sont rejointes ici par les Cenepecikan se référant à la roche *vai*, dont on se demande ce qu'ils font là. De même les Welèt, constamment et partout maîtres du vent, se réfèrent tout aussi constamment à la plante *timwêwi*.

On remarquera aussi que les lignées s'affirmant comme *Bay* ou *Dwi*, et avançant sur l'axe Pwebei-Pwei, se retrouvent dans une référence commune au tonnerre.

Les Wakë Pwangga se mêlent aux Cidopwaan pour se réclamer du *mwakheny*, alors que les Wakë Hidai se réclament de la liane *hidopwaan*, mais la différence n'est-elle pas ici de pure forme et transparente ? Cela tend à confirmer la différence entre Pwangga (Wakë) et Pungga (Welèt). Cela aussi les établit sur ce point dans le même camp que leurs adversaires d'origine Naacuwè, mais les frères ennemis ne sont-ils pas toujours les pires ? La référence commune au lézard *apahit* rassemble les Pwei Pwo-palè et une lignée Galahi sans que l'on sache bien pourquoi, à moins que ce ne soit une forme subtile d'hommage à la chefferie de Poyes ou encore un de ces phénomènes courants de contamination par proximité.

La place des Wakë et de ce qui se rattache à eux, ou du moins fait partie apparemment du même ensemble opposé aux descendants de Tujai, est expliquée par le mythe d'origine reçu dans la région de Ponérihouen et de Caba.

À côté de Bwae Bealo, l'ancêtre des *Bay*, et de Dwi Daulo, l'ancêtre des *Dwi*, il est présenté un troisième fils de Bumè : Teê Kanake. Ce dernier est décrit, dans le texte fourni il y a plus de quarante ans par Pierre PwêRêpwea, comme l'ancêtre entre autres des Wërü ma Unemwê, c'est-à-dire des Bêlëot, en même temps que celui des Cadare, c'est-à-dire des Wimiyê et des Pwecië ; et surtout celui des Galahi. Un de ses fils, appelé lui aussi Bumè comme son grand-père mythique, part à Lifou à cheval sur un dugong, inaugurant ainsi les relations entre les Galahi et Lifou. Le voyage de Teê Kanake à Voh n'est pas décrit dans le détail par le texte, qui n'en envisage pas toutes les conséquences. Il est pourtant alors tout à fait parallèle au voyage de Koné à Tiwaka des Qenegei avant leur migration au pays de Iaay à Ouvéa, puis au pays de Wetr à Lifou, ce voyage recoupant à angle droit celui des descendants de Naacuwè qui alternaient leurs étapes de part et d'autre de la ligne de partage des eaux.

L'importance de l'implantation des lignées Wakë dans la basse Tiwaka a été mise en évidence par un travail de photointerprétation réalisé par le géographe de l'ORSTOM Benoît Antheaume pour la préparation de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie*. Il y montre (cf. carte 18de cet *Atlas*), que cette vallée, aux approches de la mer, présentait des travaux de drainage considérables, par la construction en surface de systèmes étendus de billons en relief, jusqu'à deux mètres de haut, évitant ainsi les inconvénients d'une nappe phréatique trop proche de la surface du sol (+/- un mètre). Le dossier des Wakë ne saurait encore être fermé.

Cette même carte de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie* comporte un encart préparé à ma demande par Alban Bensa et qui est à bien des égards plus utile que bien des commentaires. Il s'agit de la cartographie de la pérégrination des lignées Welèt et Gara Atê-Galahi.

En ce qui concerne les Welèt, les tertres qui s'y rattacheraient seraient : Pwojiè (Paama), Pwoje, Tiwihon, Apita, Pwobuceni, Pwodet, Mwano, Pawaap, Pwolaut, Pungga, Pale Ceu, Pwout, Pwoudip, Kohi. Ces Welèt s'étaient montrés plutôt réservés de mon temps, ne se mettant pas en avant pour raconter leur histoire, de sorte que, grâce aux travaux de Bensa, nous sommes mieux à même de les situer.

Pour les Galahi dont on m'avait par force détaillé les pérégrinations, tant ils apparaissent dispersés, quoiqu'ayant conservé une cohésion exceptionnelle, ne cherchant jamais à couvrir leurs traces, la liste de leurs principaux tertres s'établirait ainsi: Cakê, Pwai, Naau, Pinyâbi, Pwoudulê, Cauco, Nawemêju (d'où ils ont été chassés après 1917), Pwopwê, Naweangga (d'où ils furent chassés par Goodu), Wejam, Egi, Tipije, Pwoniwi, Pwonadii (= Pwonadu), Pwowi, Puceü (= Pueeü), Hebeitihi (Kowei), Pwaola, Bay, Wiido, Umêtü (Umêtü), selon un itinéraire circulaire passant par la Tiwaka et évitant la vallée principale de la Tipije, quoique pas son embouchure, et passant par celle des rivières de Hienghène et de Wayèm avant de revenir le long de la côte jusqu'à celle de la Caba. Les relations avec Lifou s'établissent aux deux extrémités du cycle. Aucune de ces indications n'est en contradiction avec les informations recueillies dans les années cinquante, du moins pour le sens et la circularité du mouvement, le détail de la discussion attendant la confrontation avec l'ensemble du corpus alors en cours de constitution.

Il faut aussi se féliciter de la mise en évidence par Rivierre et Bensa de la fonction rituelle des Pwebei Udopwê, aussi bien que de l'analyse du rôle joué par les Galahi de la Naweangga dans le raffermissement moderne de la chefferie de Poyes.

On peut aussi mettre en parallèle avec les textes proposés par Rivierre et Bensa un texte de même importance dont je possède une version en cêmuhi et une traduction en *meRea ajië* (Houailou). On trouvera ici une traduction française de la version *ajië*, comportant pour la compréhension du lecteur de faibles changements par rapport au premier état de cette traduction, assurée par Mme Jacqueline de la Fontinelle. L'existence de ce texte, sous plusieurs versions, est mentionnée par Rivierre et Bensa, p. 349, note 30, où ils lui consacrent trois lignes, et p. 449-50 où le résumé qui en est donné est dit s'appliquer aux ancêtres des Pwei Bulieng :

Histoire du voyage des ancêtres du clan Pwopalè

«Les fils du vieux Pwopalè construisaient une maison pour la danse assise à Pwopalè. Le vieux dit à ses fils : «Que l'un de vous sorte un moment pour voir si le jour approche!» Celui qui était sorti revint dire : «La lune est presque arrivée à lwen.» Et ils s'en retournent à la construction de la maison. Le père dit à son fils cadet : «Cadet, sors dans l'allée pour aller voir où en est la lune, car je suis fatigué de dormir.» Le fils sortit et vint dire à son père que la course du soleil était à son zénith, alors que le père était encore allongé, s'appuyant sur son oreiller. Le père se leva et dit : «Tous les hommes, pourquoi êtes-vous sans volonté, alors que je vous ai élevés pour être forts? Je vais tuer l'un de vous!» Les quatre frères s'enfuient, un autre se cache à côté de la porte. Ceux qui ont fui étaient Pwêde, Atea, Mesere et Hidopwaan. Celui qui s'est caché s'appelait Dwi.

L'un des frères court, suit Popudu, prend un raccourci par Pwawila et arrive à Buneati, dépasse la pointe à l'embouchure de Tipwaea, court, arrive à Pwaetae, dépasse la pointe à l'embouchure de Titivai, monte à Pwabwetup, suit la crête étroite et Pwadibwala, la montagne froide, franchit le sommet à Ceu, continue sa course jusqu'à Ewe, va vers Omwa, cherche un chemin dans la vallée de Caba, grimpe sur la montagne de Pwopalè, arrive au sommet de la montagne

de Souma (Caumyê), descend au fond de Nawea, remonte et redescend à Napwepa, puis à Gowa, descend à Meêdû puis arrive à Goyèta où il trouve le maître de la terre (Na)Bay. Ce dernier lui demande : «D'où viens-tu?» Et il répond : «Notre père s'est mis en colère parce que nous lui avons parlé de façon indécise lorsqu'il demandait où en était l'aube.» et il raconte son voyage. Le maître de Bay lui dit : «C'est fini Nous allons rester ensemble.» Il prend une étoffe d'écorce et une monnaie de perles de coquillages et dit : «Je t'ouvre ce pays.» L'homme à qui le maître de Bay présentait son pays était Masere.

De leur côté, Atea et Hidopwaan se lèvent et quittent leur pays à Ceketu et Aipônu, laissent Papuodai et montent vers Pwepêt. Ils grimpent sur la montagne vers «qui pique le chapeau», montent à Pwaebue et là-haut à Pwatalika, empruntent le passage vers Pwatibunu et Pwapwodapau. Ils montent à Pwaebobo, s'arrêtent à Amojuijim, Awidadan et arrivent à Pwaemo. Vient à la rencontre deux ancêtres de ce clan, l'homme de Pwei et l'homme de Pwopalè, sur la montagne d'Aca-amuta, Muto et Mohiu. Le chemin de montagne les conduit à Acotaewe, Ataemop et Popubwene. Ils vont à Kabunabwa et Kaetonu, descendent à la forêt de Pwawiwango, forêt appartenant à deux clans, celui du père et celui de Dubet. Ils cherchent alors un chemin près du rocher Aemeni et descendent dans la vallée.

Aowa appelle alors Hidopwaan et lui donne Pwajaap. Teê Pwojijiliè, homme d'Aowa, le lui donne aussi Et Hidopwaan reste là, puisque Pwojijiliè l'y aurait appelé.

Atea de son côté descend, franchit à gué la rivière et suit la vallée jusqu'à Eja, puis parvient au sommet. Il prend alors le passage par Konyan et s'en va à Apojetomo. Il reste à Atehegan, passe de l'autre côté de la montagne à Cotei, où passent les oiseaux et les hommes, au tronc d'arbre *seejameli*. Il descend alors à Pwei où il ne voit plus la montagne d'Atit. Il s'arrête et le maître du terrain A Pwadelap l'accueille, lui donne un bracelet, une monnaie de perles de coquillage et des étoffes d'écorce battue et lui dit : «Voici pour toi tes marques d'accueil du pays afin que nous demeurions ici ensemble.»

Hunin et Pwêde courent à l'embouchure Titadebwen, à Pwabaijo, marchent jusqu'à Amabut, courent à Apuhitapwan. Ils se dirigent vers l'embouchure Napwaniniabi, courent, arrivent à l'embouchure à Ceibwen, montent à Wedenè, arrivent, cherchent un passage à Pwatabwelu, passent à Pwadamajing, gravissent la crête de la montagne Awimabut et descendent vers Jetajim. Hunin alors reste là pour demeurer auprès du maître de la terre Pwotim. Mais Pwêde s'en va au loin à Naepunie et Nateawe, puis à Nekiriai, puisqu'il était lui aussi A Pwopalè. Hunin dit : «Je vais monter auprès du Pwotim.» Hunin passe entre les rochers, suit la vallée de Pije. A Belepowaan l'appelle et lui donne l'emplacement d'une demeure nommée Pwaduto. Hobun l'apprend et il va vers celui qui l'appelle. Ils resteront ensemble dans Hobun. Alors A Pwadelap envoie un message, appelle Hunin et lui donne Pwei et Mogu. De là, le cadet des fils de Pwopalè s'est installé à Tiwae où il demeure encore aujourd'hui.»

Le texte ci-dessus comporte quatre-vingt noms de personnages et surtout de lieux. Sur ce nombre, je puis en situer vingt cinq. Onze de ces noms sont cités dans *Les Chemins de l'alliance*, mais aucun en dehors de ceux que l'inventaire réalisé dans les années cinquante avait pu nous apporter. Ce n'est pas encore assez pour tenter une analyse de ce texte, comparé à ceux publiés par Rivierre et Bensa. Il y a là une matière en partie nouvelle et dont le sens apparent est à première vue contraire à la cohérence présumée des mouvements des Pwei depuis Ponérihouen, en passant par Pwai, Pwebei, Tiwae et Pwei avant de pousser plus loin.

L'inventaire nous apprend que les Pwopalè de Pwebei se disent issus de la vallée d'Amoa. Alban Bensa le confirme en étendant la répartition des Pwopalè à la Tiwaka en plus de l'Amoa, mais ceux établis dans la vallée de la Tiwaka m'ont dit être originaires de Ponérihouen et s'identifier aux deux noms de Pwei et de Hamwaemwê (Hap-

waemwê). A Tiéti (Poindimié), tout en bas de la vallée d'Amoa, les Pwopalè sont comptés comme Gara Atê, c'est-à-dire comme Galahi et liés au masque. Ceux de Pucala, dans la vallée moyenne de l'Amoa, se disent issus de la vallée de la Caba, au pied de la montagne Aramoto. Ils se réclament aussi du masque. De sorte que le lieu de fondation des Pwopalè paraît tout au moins plus difficile à cerner que ceux pour lesquels les versions concordent à peu près.

Or l'itinéraire du premier fils d'A Pwopalè à s'enfuir, Masere, va vers le sud en suivant la côte est, pour passer de Caba à la montagne de Souma, puis revenir à Goyèta, Ponérihouen, considéré par ailleurs plutôt comme un point de départ qu'un point d'arrivée. Masere s'installe auprès des Nebay dont on sait, depuis les écrits d'Eleisha Nabay, que tout est parti d'eux, et en particulier le périple, dans le sens inverse de celui des Kolèlè Pwopalè, des Naacuwè à l'origine des Pwei et des Cidopwaan.

Le chemin d'Atea, le frère aîné, et celui de Hidopwaan, part du même point difficile à localiser pour le moment, prend un itinéraire par la montagne pour aller à Pwei, du moins pour Atea. Ce chemin est cette fois parallèle à celui donné par ailleurs pour les ancêtres des Pwei, mais avec des étapes qui ne nous sont pas encore claires. Hunin est reçu par les ancêtres des Bèlèot Pwotim et s'établit à Tiwae, après avoir reçu Pwei, mais sans l'avoir gardé, en tout cas en entier.

Pwêde passe au sud-ouest, à Poya, où il devient Nekiriai, ce qui n'est pas sans implications. Dans une version citée par A. Bensa, dictée autrefois par le chef Aman, Hunin serait parti à Ouvéa où il serait devenu Qenegei (p. 450), identification qui a besoin d'être vérifiée de près avant de proposer une interprétation résolvant les contradictions.

Cette approche approximative d'un texte, cryptique jusqu'à ce que nous ayons localisé tous les noms sur la carte, et que nous disposions du détail des autres versions citées par Alban Bensa pour réaliser le même travail — il s'agit là d'un nous collectif — montre néanmoins que des interrogations subsistent, ce qui est fréquent en Nouvelle-Calédonie, interrogations fautes desquelles la synthèse proposée pourrait pêcher gravement.

Va dans le même sens l'indication obtenue très tôt à Monéo, très au sud-est, dans une partie de l'aire linguistique *ajië* recouverte déjà par le *paici*. A l'origine des lignées se disant autochtones se trouverait un ancêtre appelé Piènô, fils d'un chef de la Tiwaka — et donc Wakê — qui serait venu s'établir à Monéo alors que ce pays était vide d'hommes. Piènô eut cinq fils : Cuke, ancêtre des Örisuke ; Cuèsienô, ancêtre des See ; Uruwe, ancêtre des Gowe ; Udèri, ancêtre des Pwararë ; Dwi, ancêtre des U ma Tewea. Piènô avait sa demeure au tertre dit Puma. Il déterra un jour une igname, la coupa en cinq morceaux, les fit cuire dans une marmite, puis en sortit les morceaux et les rapprocha pour reconstituer le tubercule. Il donna alors la tête à Cuèsenô, le cadet de ses fils, pour qu'il prît la tête de ses frères, le deuxième morceau alla à Cuke, l'aîné ; le troisième au troisième fils, d'où son nom de Gowe, le milieu ; le quatrième morceau alla à l'avant-dernier fils et le cinquième au benjamin, Dwi.

Ainsi, jusqu'à récemment, la «vraie» langue de Monéo aurait été le *cêmuhi*. Dwi Pwararë, diacre à Monéo, avait appris à le parler dans sa famille. Il faut bien dire aussi que l'apparition ici des U ma Tewea ouvre des horizons, cette double lignée étant comptée comme Pimè, ou Pibè, depuis Canala au sud jusqu'à Poindimié au nord et du fait que les Pimè revendiquent pour origine la plus éloignée les Nebay, auxquels vien-

nent de nous amener par ailleurs les Pwopalè, les Pwei et les Cidopwaan revendiquant la même origine par l'intermédiaire du maître-mot Naacuwè.

En attendant que l'archéologie puisse vérifier si les mouvements indiqués par la tradition vont bien dans le sens de celle-ci — il y aurait alors des datations différenciées sur la longue période — il faut bien tenir compte des multiples cas attestés, et relevés depuis 1947, et qui montrent qu'à un mouvement dans un sens correspond toujours un mouvement dans l'autre, avec pour conséquences, à chaque fois, l'introduction de variations nouvelles dans le lexique des noms — de lieux-dits, d'habitats, de tertres, de lignées, de branches secondaires, de personnes citées dans les textes — noms appropriés par un groupe d'unités sociales s'affirmant de même origine. Les contes, discours, chants et récits d'origine font leurs délices de ce jeu onomastique, faisant passer leurs héros les uns par les chemins normaux allant de tertre en tertre, les autres par les sentiers des morts, introduisant autant de merveilleux que de données essentielles et à valeur pragmatique, insérées dans des séries de séquences formalisées, à l'aire de dispersion plutôt vaste, l'originalité de la variante examinée provisoirement ici pouvant se trouver à plusieurs niveaux, jouant de symboles généraux comme le pays du soleil pour désigner Ouvéa, là où se trouverait au nord de l'atoll l'îlot de Seünö Oüdet où résiderait le soleil ; comme le pays de la lune pour se référer aux confins des vallées de Poya, de Bourail et de Houailou, de cette lune qui pose sa dent gâtée sur la montagne de Souma ; de cette montagne d'où sont originaires, en dernière instance, mais cela ne se dit pas, les principales lignées se réclamant de tonnerres, séparément ou par familles de tonnerres, manière de lier, par la ligne de partage des eaux entre les deux versants de l'île, et les habitats et tertres placés de part et d'autre en quinconce, une part des lignées du sud de l'île à une autre part de celles du nord. Mais tous les hommes du tonnerre, comme ceux du lézard, sont-ils de même origine, comme l'affirment pour elles-mêmes sur la côte ouest les lignées qui se réclament du plature ? Cela n'est pas certain. La notion d'origine est floue, qui recouvre aussi bien la filiation biologique que toutes les formes d'adoption et d'insertion de lignées étrangères bénéficiant d'une hospitalité bienveillante ou venues en suppliants.

Le «Testament», texte fort intéressant dicté par Aman Bwiliang (Bouillant) en mars 1916 (date proposée par A. Bensa), m'avait été dicté, à son tour, par Kowi Bouillant, qui était allé le chercher lui-même chez Wamô à Ouvéa après la mort de son oncle en France au champ d'honneur. Ce texte fait l'objet d'une analyse aussi enthousiaste que brève dans *Les chemins de l'alliance* (p. 410 ss.). Ce texte m'avait été donné en langue *ajië*, dans une version apparemment identique au texte *cëmuhi*. La traduction intégrale permet de mieux comprendre le discours d'Aman à ses descendants et d'éviter de tirer d'un fragment de ce texte des conséquences que ne validerait pas entièrement le reste du document

Il ne s'agit pas en effet, à la lecture de l'ensemble, d'un lien privilégié avec les chefferies polynésiennes d'Ouvéa, mais d'une relation modulée avec l'ensemble des chefferies d'Ouvéa, de toutes origines, à l'exception d'une qui n'est pas nommée. En plus du cas cité par Aman d'un prolongement chez Bula au pays de Losi, Lifou, tous les noms cités impliquent une relation se poursuivant sur Lifou et même à Maré. Par ailleurs le texte est connoté par un fait précis, mais auquel l'auteur ne fait pas allusion:

le 9 mars 1914, par acte enregistré au poste de gendarmerie d'Ouvéa, Aman Bwiliang recevait, pour son usage, au village de Üakat, des terres de culture à lui confiées par des hommes portant les noms suivants : Lepango Walèp, chef de Üakat, Wabigué, Wamô, Uticu, Watu (ce dernier de Qange), d'où l'accent mis sur Üakat dans le texte.

Histoire d'Ounes (Unec)

«Qui lui Pwei

Wamô est de Samoa

Kolele Atea est de Pwei

Ils sont parents à cause du chemin menant chez Beka à Unie (Unec). Le chemin vers Pwei passe chez Kolele Atea et (de là) à Tiwaka et Amoa. Hmadi à Banut et Wamô, tous les deux vont droit chez tous les chefs. Deux récits du passé pour nous les chefs. Le nom de Namanô appartient aux deux qui se disent Kolele. Le fragment de la souche de Pwei, nous disons que c'est la souche de Namanô. Tous deux sont établis dessus. Fin. La pensée de leur importance. Fin. Aman Atea Kolele.»

Récit de Pwuda (Ouvéa) et Pwei. Atea Kolele Pwei.

«Récit des clans de Pwei et d'Ouvéa. Nous allons lier les fragments de demeures et de pays nombreux. HyaWamô à Fayawe et Wakat (Üakat). Cet homme est le chemin vers Kolele et vers Qenegei à Fayawe et Bula à Lifou Lōsi. Il voit comment organiser les chefferies. Il y a un vieux qui parle à Qange, qui est le soutien de Tohnau auprès de tous les chefs. On pense qu'il est là depuis toujours, son nom est (trop) sacré pour être prononcé. Fin.

Récit de la situation de Qenegei et Kolele et Tawea et Pimè et Tuai et Dwi Pwada. Ils ont un seul père, un vieux à l'origine de leur dispersion. Ils construisaient une maison pour chanter (pour la danse assise) et leur père leur avait dit de travailler de nuit. Il leur demanda d'aller voir si la lune était encore là. Ils demandent à celui (qui y est allé) et ce dernier leur répond : «La lune est au niveau d'Iwen." Ils lui demandent encore et c'est la même réponse. Il est de bonne heure et les hommes demandent encore. L'un d'eux va voir la lune et aperçoit le jour en train de se lever. Il va dire aux autres : «Cet homme a menti car c'est le jour.» Leur père se lève, prend sa canne et les frappe. Ils se dispersent alors loin de leur père. On dit (depuis), voilà la conséquence de l'action de leur père.

C'est Tueti Hanake de Pwopalè. Il va voir Amoa et Tiwaka où il y a une fille aînée de chef. Tueti Hanake de Pwopalè va prendre la pierre du foyer, Kolele, qui est la souche de la lignée des Pwei. Il va voir la demeure des *Ohot* et la limite des *Dwi* [la question posée par nous de l'appartenance de moitié était donc bien pertinente à Touho], limite à Koné et Tiéti et Hwa-tanewe (affluent de la rivière de Temala) et Wêrhërovo (Wêrhëawo à Néavin, Bwêrhëawo à Houailou) et Habaleoan (Pamale), limite du pouvoir de Kolele Apite Angan. Le troisième est Qenegei Fayawe qui est allé voir le pays d'Ouvéa, limite à Qakayö, Ohnyot et Unec. Leur petit-fils est Qenegei. Le quatrième est Pimè Nekiriai et Mweu et Pwanimat, limite dans Pwedei, il voit l'importance de Pimè. Le cinquième est Tawea et Ceu, qui va voir le pays de Tiparama, limite à Ina, leur maître est Tawea. Le cinquième est aussi Dwi Pwadèn de Pwei, qui est allé voir Pwai et Pwaloap et Haebatabo. Fin.

Il est mort l'homme sacré dont le nom est Kolele et ils se sont dispersés loin de leur père Dwi Pwadèn. Nous pensons que nous allons rester unis pour toujours. Leur père s'est levé de sa maison, il monte sur la montagne, il arrive au sommet et fait une maison, entre à l'intérieur et s'y couche. Il prend sa canne et la brise sur (le seuil de) la porte. Le bois se met à pousser en bois de fer. De son visage se met à pousser un banian, les deux (arbres) sont toujours là. Le vieux se dresse encore et le côté de son crâne se transforme en rocher. Fin.

Kolele Apite Angan.

Au sujet de Pwei Pwopalè. Nous pensons aux chemins de tous les chefs dans le pays d'Ouvéa, pour que nous allions ensemble sur les chemins sacrés de Dumai Muli Qawaen — Pumali et Tonga à Muli — Bealo et Wamô à Muli — Wamai à Fayava le lien — celui qui est là pour rendre forts les chefs — et Bwaxea et Bolo à Lekiny — et Walèp à Üakat et Wahien — Wamô Tohnau à Üakat — (pêcheurs de) poisson — Diehatong et Wanabahe à Üakat — Wanahu et Waheo à Üakat et Wayxët à Bweyeu et Gei — Kubao et Tabe (Tabèny Hnyinu) à Gel. Le jour qui se lève à Hnyimedëxu à Gei — Unei à Qai et Gei — Namanô et Wanakamwe à Qai et N-nemeü — Wadu et Ihili à Fayawe et Qange — Atkaü à Fayawe et Qange — Mau et Tongajo à Wasaüjeü — Hmadi à Samoa et Banut — et Nyigot à Qadila — et Ajuhnyop à Qadila — et Kauma à Banut — et Haüiny à Honyöü — et Luexot et Wamô à Samoa et Unec et Beka à Unec — et Imwene à Weneki — et Nyipac à Uvea et Thèhu à Ohnyot et Satomwa et Nekelo à Takeji Ouvéa — Daume et Qenegei à Fayawe — et Pulu à Muli et Kele Napei à Wakaiö. Voilà les noms de ceux qui sont leurs alliés. La réflexion sur les jours passés. Fin.»

Ce texte d'Aman comprend ainsi deux volets, l'un traitant d'Ouvéa et l'autre de la Grande Terre. Pour Ouvéa, la liste des lignées principales est remarquablement précise et exacte, dont les chefferies et leurs serviteurs cérémoniels. Cette liste varie fort peu de celle qu'on aurait pu établir a priori sur la base de l'inventaire réalisé sur place.

Le nom de Dumai (lié dans le mythe avec Kouaoua) à Muli est suivi de celui d'un seul de ses dépendants, Pumali, originaire de Tongatapu — il n'est pas indifférent de trouver aujourd'hui, conduit par Kowi Bwiliang, neveu d'Aman, un Pumali à la chefferie de Kôgomwê, au voisinage immédiat de l'embouchure de la Thiem qui traverse auparavant Poyes. Je ne peux situer Bealo à Muli pour le moment, et il est important de savoir qu'il y aurait là aussi un Wamô, en plus de celui établi à Teuta dans le nord et à Üakat à Fayawe et que l'on dit originaire de Samoa. Wamai à Fayava (Wasaü) relève de Dumai et joue un rôle d'intermédiaire entre Muli et le pays de Iaai. Bolo et Bwaxea se trouvent bien à Lekiny (des Bwaxea se trouvent aussi bien à Canala, où ils détiennent une des deux chefferies, qu'à Xode dans le pays de Lôsi, où ils assurent la communication avec Canala) relevant des Cau, eux-mêmes dépendant de Dumai. Cet ensemble Dumai est cohérent et correspond, selon toutes les informations reçues, aux Dumai, chefs côtiers à Kouaoua sur la Grande Terre, lesquels disent être liés aux Tawea et Pimè dont il est aussi question dans le texte d'Aman comme descendants des frères chassés par A Pwopalè.

Le lien affirmé avec Walèp et Üakat n'est certes pas indifférent, puisqu'Aman en a bénéficié dans son exil, Wamô ayant effectivement joué son rôle d'introducteur — mais chaque chefferie de la Grande Terre ou des îles dispose d'un introducteur potentiel à Ouvéa, comme partout ailleurs — que sa lignée devrait à la fois au Walèp (nom dynastique) d'Ouvéa et aux Pwei de Touho. Les noms de Wamô et de Tohnau sont connus sur place comme étant synonymes. Diehatong et Wanabahe sont serviteurs de Walèp, mais dépendent par ailleurs de la chefferie Draume, originaire du pays de Gaica à Lifou ; ils sont bien cités là de façon normale, de même que Wanahu et son cadet Waheo. Puis Aman transporte sa liste à Gei avec Wayxët et Tabèny Hnyinu, dont l'autre nom de Tabe est celui connu sur la Grande Terre, tous deux originaires de Mèèk (= Nouvelle-Calédonie) et venus de là-bas avec Qenegei. Hnyimedëxu est aussi de même origine, considéré comme le barreur de la pirogue de Qenegei. Wadu, dit au-

tochtone à Ouvéa et Ihili sont respectivement établis à Fayawe et à Qange — Ihili descend des Wêghè de Goenrû à Houraïïou que les circonstances d'une guerre ancienne ont dispersés tout le long de la côte est et aux îles. Unei, cité pour Qai et Gei serait plus ancien que beaucoup d'autres à Ouvéa, autochtone ou venu de Lifou, Gaïca, l'accord n'est pas fait. Unei est lié à Wanakamwe dont le nom est rapproché par Aman de celui de Namanô qui appartient en propre aux Trongajo de Wasaïjeû, notés peu après, mais aussi aux Thamua de Teuta, Ouvéa, et aux Nejê de Neweo à Houaïtou et aux Angete Thupèhmelôm de Kejany, Lôsi, Lifou. Wanakamwe s'identifie à une des lignées des Angete Thupèhmelôm de Kejèny, ainsi qu'aux Api Zeula du pays de Gaïca et aux-Wanakam(i) de La Roche à Maré.

Les Trongajo de Wasaïjeû sont les introducteurs au pays de Iaai du chef Zeula de Gaïca à Lifou. Ils s'identifient également aux Xetriwaan qui jouent un rôle aussi destructeur dans l'imaginaire de Lifou, et dont la lignée principale des Xetriwaan Inan-goj est à l'origine des chefferies de l'île des Pins et de Touaourou dans le sud de la Grande Terre, en même temps qu'elle dit s'identifier aux Cidopwaan, Hidopwaan, Baleowaan de Koné et des Pamalé et de tout ce qui s'y réfère, avant ou après le point de chute invoqué dans la liste des personnages et des tertres. Il s'agit manifestement d'un groupe de noms renvoyant les uns aux autres et établis le long d'un cycle indéfini prenant en compte l'ensemble de la Grande Terre et des îles.

A Banut, Aman cite ceux qu'il convient, Hmadi, originaire de Kouaoua, qu'il relie aux Thamua (Samoa) du nord d'Ouvéa, à Teuta. De même à Qadrila, Nyigot, originaire lui aussi de la Grande Terre et Ajuhnyp, venu de Nathalo au pays de Wetr, Lifou. Puis vient l'ensemble tournant autour de Banut, avec Kauma, originaire de Lifou avec Luexot installé à Hulup, Honyoü avec Haüiny venu de Canala, tous trois liés à la divinité échappée de Canala et connue à Ouvéa sous le nom de *Kong Hulup*. On trouve même ensemble Draume et Qenegei, ce qui marque leur ancienne rivalité, les descendants du premier n'acceptant toujours pas la suprématie du second, alors qu'ils vivent à quelques dizaines de mètres les uns des autres.

Au nord-est d'Ouvéa, on est tout d'abord envoyé au groupe samoan établi à Teuta, et dont les noms d'ancêtres sont Wamu (= Wamô) et Nemwano (= Namanô), et dont sont issus les Wamô de Üakat. Puis on passe à Beka, venu de Samoa avec Nekelo, mais donnant son allégeance à Bahitr, non cité, alors que ce dernier s'identifie par ailleurs aux chefs Maluma de Pabwa dans la montagne dominant le Jahot au nord de la Nouvelle-Calédonie. S'y ajoutent les Nyipac de Qadrila, puis plus normalement Thèhu, originaire du pays de Wetr comme son chef Oüa à Ohnyot. Hagei est Hnageigei, compté comme serviteur d'Imwene et dépendant de Bahit. Mais les Pwei sont liés à Imwene et non à Bahit, et passent ce dernier sous silence ; alors qu'il s'agit de la chefferie la plus importante de Qakaïö ou Üekiny (Weneki). Imwene a dû s'exiler à Houaïlou, dès avant la prise de possession française, sous la forte pression de Bahitr et des siens. Pulu peut être Pulawa à Muli.

Bensa et Rivierre avaient cru, avec quelque malignité, et pour tuer le père — c'est moi qui les ait formé et qui leur ait apporté, en séminaire, la méthode d'analyse spatiale qu'ils savaient manier avec plus de prudence en ma présence, et qu'ils prétendent être la leur, je l'ai reçue des habitants de l'île de Maré — trouver des contadictions entre le texte de Kolele Aman et ma description de la société d'Ouvéa. Il n'y

en avait aucune, bien au contraire et leurs efforts d'ignorants, en ce qui concerne Ouvéa, ont été ici pour rien.

La distinction entre route, *pwaadèn*, et alliance, *pibee*, retenue par A. Bensa, n'apparaît pas à la fin de ce texte, du moins dans la formulation proposée par Aman pour les relations entre Pwei et Ouvéa. Ces «chemins sacrés» vers Ouvéa, qui ne sont plus une découverte, tous les chemins ancestraux étant «sacrés» par définition dans les textes vernaculaires, se réduisent ici à une simple liste sage et ordonnée, procédant du sud-ouest au nord-ouest de l'île, où presque tout le monde est cité. Il faut se référer au tout début du texte, à une phrase laissée en *cémuhi*, même à mon intention, qui m'a été ainsi traduite par Kowi Bouillant lui-même. Ce que j'en tirerai pour ma part est que les Beka d'Unec, auquel on accède par Wamô de Ūakat, ce qui est normal, ce Wamô étant issu des Thamua de Teuta qui font allégeance à Beka, ouvrent aussi bien la voie à Walèp, chef de Ūakat, vers la Grande Terre en direction de Pwei, mais aussi en direction de Tiwaka et d'Amoa. A l'inverse, Hmadi de Banut (venu de Kouaoua et donc lié aux Dumai et aux Tawea ma Pibè de là-bas et de presque partout ailleurs) et Wamô Tohnau (venu de Samoa) ouvrent aux Pwei la voie vers les autres chefs d'Ouvéa, dans la mesure où il ne s'agit pas de Qenegei et des siens à Fayawe proprement dit (Gei, Qange, Wasäüjeü), ce Qenegei lui aussi descendant d'A Pwopalè. Cette notion d'alliance apparaît ici fort imprécise, à partir du moment où l'on refuse la notion d'identité entre les lignées placées en chaîne par la tradition orale, et que ce texte d'Aman illustre si bien. Sinon, elle toucherait trop de monde pour être fiable. Celle de route pour aller chez tel chef, petit ou grand, est bien connue dans l'archipel et a été mentionnée dans le passé par divers auteurs traitant des données du terrain, à l'occasion des relations entre la Grande Terre et des îles et à l'intérieur de la Grande Terre (de l'île des Pins à Maré et retour, de Canala à Lifou, de Houaïlou, de Touho, de Pouébo vers Ouvéa, etc) et pour les relations entre les chefferies des îles entre elles.

En ce qui concerne la Grande Terre, le texte d'Aman Atea Kolele vient éclairer, pour les années 40 à 50, l'appel de Poyes au pasteur Eleisha Nabay pour qu'il vienne y déclamer son *vivaa*, son «discours de pilou», parce qu'il pouvait parler là, puisqu'il représentait, lui vivant, le point d'origine de la migration des Naacuwè devenus Pwei ou Cidopwaan. Ce discours dont une première traduction a été publiée par nous, et qui est donné en fin de chapitre, a trait à un ensemble dont les dimensions dépassent très largement le cadre d'un système de parenté. En réalité, on n'est pas dans un système d'alliance, au sens matrimonial du mot, mais dans celui d'un système formalisé, logique, permettant de relier entre elles, encore aujourd'hui, des milliers de personnes vivantes. L'apparition de Tuei Hanake, prenant la place du Teê Kanake *paici* n'a rien ici pour surprendre. La Nouvelle-Calédonie est pour une part composée des mêmes faits et des mêmes noms, qui changent simplement de forme en passant d'une aire linguistique à une autre. Les petits-fils de la dent gâtée de la lune, dispersés sur les deux versants de l'île, se rencontrent avec les fils du soleil, ces rares hommes «vermeils», les *kamo ka mii* de Maurice Leenhardt, pour constituer le peuple *paici*, le peuple *pa-male*, le peuple *cémuhi*, le peuple *pije*, etc.

Les hauts de Koné et de la Tiwaka

La dernière poussée tous azimuts paici, orchestrée par Goodu, puis les razzias meurtrières de notre infanterie de marine entre Koné et l'embouchure de la Tiwaka, les répressions des insurrections successives de 1878 et de 1917, ont jeté les gens sur les chemins de la montagne, génération après génération, pendant trois quarts de siècle, fuyant là où ils pouvaient espérer trouver un asile. Après avoir observé les conséquences de ces événements à Poyes, Wanash, Tiwande et We Hava au nord de Touho, en sus de l'éclatement ancien, accentué par l'installation française des Wakë dans la rivière qui a pris leur nom, il importe donc de faire le tour du dossier, en particulier tout autour de ce pays de Pamale, dans la très haute Tipije, d'où les gens ont été les tout premiers chassés, les villages brûlés, les cultures détruites, au cours de notre guerre contre Goodu et Pwêdi Pwacili, puis contre Noël Nea ma Pwtiba et Kafeat Cidopwaan ma Juat en 1917.

BOPOPE en francisation, Pfanfwap en phonétique, est un village protestant dont les habitants ont résidé autrefois au lieu-dit Kateda en *paici*, ou Kadan en *cêmuhi*, village de montagnards s'accrochant à la pente et à leur habitat, ballottés par les conséquences de l'insurrection de 1917, ayant pu rester sur place grâce à la protection de Maurice Leenhardt, qui leur a demandé de venir s'établir à l'emplacement actuel. Ils semblent être de langue *cêmuhi* de façon cohérente. Les terres de la Réserve sont de qualité plus que médiocre, mais là où ils sont établis, ils ont la possibilité, de manière non officielle, d'établir leurs cultures en dehors de la Réserve, sur les terres domaniales voisines.

Les *Galahi PwêRêcênggü* (Bay) représentent la chefferie traditionnelle, ceux des Galahi qui 'pas pris la décision d'aller s'installer à Poyes. Ils se disent les premiers habitants du lieu et issus d'un tertre PwêRêcênggu à l'embouchure de la Caba. Partis de là, ils seraient allés s'installer au bord de mer de Hienghène, à Kunue, puis passés sur les flancs du mont Katalupay pour arriver dans la vallée de la Naweangga, la rivière qui passe à Bopope, après s'être arrêtés un temps à Nawede, dans la vallée de Kôgo, dont les eaux coulent vers Tiéta et Voh. De là une branche serait partie vers Wejan, dans le fond de la Thièm ; ce sont ceux dont traitent les textes recueillis par Rivierre et Bensa — les autres allant à Gorojaere, au bac de la basse Tiwaka, puis auraient remonté la rivière, s'établissant au lieu-dit Apuhê, où est installée l'école aujourd'hui. D'autres étaient restés à Néami et ne sont venus que plus tard en redescendant la rivière Nawemêju. Ce périple pose quelques problèmes d'interprétation, l'évidence étant que leur façon de tourner autour des Pamalé a quelque chose à voir, non seulement avec Goodu, mais aussi avec les expéditions militaires françaises traversant cette zone montagneuse à la recherche de Goodu et de Pwêdi Pwacili et, pour ce faire, brûlant systématiquement les villages.

Ils se réclament de la roche *pei*. Leurs branches reconnues sont les Pwiaa ma PwêRêcênggü, Wido ma Cemwou, Tiwa ma Galahi, Cahi ma Napemê, Goroura, Kowi.

Les *Welèt* s'affirment originaires d'un tertre de ce nom à Naarapô, entre la pointe de Bayes et Tiparama (peut-être le point d'abordage en venant d'Ouvéa, où le maître du vent est Kongulô de Qadrila). De là, leurs ancêtres sont venus en passant par Amwê, où ils étaient Welèt ma Pawa, au fond de la vallée de Caba, puis par le tertre Pwadei à Pwebei. En dehors de la maîtrise du vent, signalée par Auguste Wabealo, ils se réclament du petit palmier de forêt *timwêwi*. Leurs branches secondaires sont les Welèt ma Pawa, Pwadela ma Welèt, Hawon (éteints sur

place).

Les *Bëlëot* se disent issus d'un tertre Wali sis au bac de la Caba. Ils seraient venus de là en passant par la vallée d'Amwê, au col donnant sur Napwewimien, et en s'arrêtant là aux tertres Pwanii et Pwamamii. Ils se réclament du magnagna *ale*. Leurs branches reconnues sont les Wali ma Umwê, Cau ma Pwanii, Pwae ma Cau ma Wadabo, Pwanabe ma Amwê, Teii ma Gobuhêwi, Pwadu ma Emwajaa, Pwênidê ma Pwaemwê.

Les *Pwebei* seraient originaires du tertre Hwê à Pwebei même. Leurs branches sont les Pwanema ma Pwajinanê, Tiweta ma Pwopêtiwi, Caneê ma Pwebei.

Les *Pweciê* sont issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de la Caba, venus de là en passant par les flancs du mont Pwalu et en séjournant au tertre Uru à Néami avant d'aller rejoindre les autres lignées établies alors à Kateda. Leur appartenance est le lézard *pailé* (*apahit*). Leurs branches reconnues sont les Pwajaa ma Tipohi, Pwajaari ma PwêRêupwepwe, Tea ma Nabwei, Mi ma Tabwe, Tabwe ma Auday, Pweyu, ce qui les fait appartenir au groupe Gorotê et Pwajaa ma Nabumê.

Les *URuwê ma Gowa*, qui refusent l'alternative *Bay* ou *Dwi* pour se dire simplement *URuwê*, se disent issus de tertres de ces noms à l'emplacement actuel du village de Gowa à Ponérihouen. Ils seraient venus de là en passant par Cipu ma Gotana dans le fond de la rivière de Pouembout, en aval de Pwai, puis en séjournant dans les Pamalé, au tertre Cidonggo, en aval de Naumwê, et enfin en faisant étape à Pwopeicama, à Gorormwedi au-dessus de Pwebei. Ils se réclament de l'aigle au ventre blanc *pweaa*. Leurs branches sont les Pwae ma PwêRêpwesangge, Neteu ma Nôni.

Les *Gorode ma PwêReiriwê*, qui veulent bien se dire *Dwi*, sont issus d'un tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen et venus à Bopope après une longue installation au tertre Naumwê à Pamale, sur les flancs du mont Tchingou. Ils se réclament du requin *najie*.

Les *Nêdû ma Goropwêjilei* se disent *Nêdû Dwi*. Ils seraient issus d'un tertre Nêdû dans le fond de la vallée de Goyêta et venus en dernière instance de Néami. Leur appartenance est le notou *ïia*. Leurs branches sont les Nêdû Cimwê, dont le tertre est sis dans le fond de la vallée de la Caba et proche de la ligne de partage des eaux.

Le village de NETCHAOT, inclus par Rivierre et Bensa dans l'aire cêmuhi est le moins apte à y être englobé, tant il est fait des gens repliés de partout en 1917 et obligés du fait des circonstances à vivre ensemble, parlant autant le *paici*, le *pamale*, que le *cêmuhi*. Il n'empêche que l'on trouve là des informations qui viennent compléter ce qui a pu être exposé par les uns ou les autres à propos de la circonscription de Touho.

Ce village est établi sur le versant ouest de l'île, sur tes flancs du mont Pwalu (en francisation Pwaloup). Il est constitué de catholiques et de protestants, dont les affiliations politiques multiples correspondent à ce qu'a d'hétéroclite cette composition. La plupart des habitants descendent de lignées ayant participé à l'insurrection de 1917 et qui, de ce fait sont redoutées par les Européens de la plaine. Ces gens animent depuis plusieurs années un mouvement pour la restitution de leurs terres usurpées, mouvement qui a obtenu déjà des résultats importants par la récupération des périmètres avoisinants et l'évacuation des stations d'élevage qui avaient occupé leur ancien territoire. Cela en évitant toute violence physique vis-à-vis des colons et malgré les démonstrations armées de certains de ces derniers, qui d'eux-mêmes sont partis d'autant plus vite qu'ils avaient plus menacé.

Les *Wari* (Wali) s'identifient aux Bëlëot et refusent la distinction entre *Bay* et *Dwi*. Ils sont issus d'un tertre Wali dans le bas de la rivière de Caba. Leur habitat traditionnel est au lieu-

dit Pwaola, référence renvoyant à Poyes et au cap Bayes sur la côte est de la Nouvelle Calédonie. Ils se réclament du magnagna *ale*. Leurs branches reconnues sont les Umwê, Tipwani, Pweja-riwê, Ede, Tiye, Pwijiilê, Udaari, Pudewaa, Tabwa, Hêtunêila.

Les *Pado (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom à l'embouchure de la Caba. Ils se réclament de la canne à sucre *aijaa* [en langue nêmi de Hienghène et Temala]. Leurs branches reconnues sont les Nabwao ma Nanggopae, Nanu ma Goromido, Auta ma Bêbwaau, Pweciê ma PwêRêpwaro, Nêpu ma Naweca.

Les *MeReatê (Bay)* s'affirment originaires d'un tertre de ce nom dans la vallée de Ponérihouen, à Goyèta. Ils se réclament du bananier *jühi*. Leurs branches reconnues sont les Puko ma NanyêkaRawê, NamaRi ma Pweitê, Nabay ma Tutunggoro, NapwêRêpwe ma PwêRêmoto Pwijiia.

Les *Goru (Bay)* seraient originaires d'un tertre du même nom sur la rive droite de la Caba, en aval du village actuel. Leur appartenance est le bananier *jühi*.

Les *Kowi* s'identifient aux Galahi. Ils se disent issus d'un tertre Kowi à Napwewimien. Ils se réclament de la roche *pei*.

Les *Nêjau ma Goromiê* se disent aussi Galahi. Ils seraient issus d'un tertre Tuomwau dans le haut de Tiparama à Poindimié. Ils se réclament de la roche *pei*.

Les *KapuRê (Dwi)* seraient originaires d'un tertre de ce nom à Pwaloap, à la source de la rivière de Pouembout, au pied de la Forêt Plate, mais en dernière instance de la vallée moyenne de la Caba. Ils se réclament du petit lézard familial *karijep*. Leurs branches secondaires sont les Hapwa ma KapuRê et les Timwêu ma Pwaloap, maîtres de ce même tertre Pwaloap en amont de Necaot, sur la haute rivière de Pouembout.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê (Dwi)* sont issus d'un tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, sur la rive droite, d'où ils seraient venus à date ancienne. Ils se réclament du requin *najie*, quelque peu incongru ici dans la montagne.

Les *Goro Atê (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom à l'embouchure de la rivière Caba. Un seul survivant de cette lignée en 1951.

Les *Pwêree ma Pwêdea (Dwi)* s'affirment originaires d'un tertre Pwêree sis sur la rive droite de la Caba, en amont du village actuel. Ils se réclament du lézard *apahit*.

Les *Pwopalê* se disent Pwei et renvoient à cette lignée à Touho.

NEAMI est un village protestant établi à côté de la forêt sur le flanc sud du mont Tchingou.

Les *Nêdû meina Gorouna (Dwi)* détiennent la chefferie locale. Ils se disent issus d'un tertre Gorouna ma Goropwêjilei dans le fond de la rivière de Goyèta, affluent de la Ponérihouen. Ils se réclament du tonnerre *tikakara* et de l'arbre *dü*. Leurs branches reconnues sont les Pwajaae ma Neiriwê ma Gorotuwê, Pwapaa ma Gorowirija, Pwanupe ma NapwêRêca, Pwara ma Gobu ma SajeneRe, GoromêRê, Nêdû Oope qui fournit le prêtre. Ils rêverent le *due Teê Paama*, qui donne les augures pour la guerre. S'y raccrochent avec une certaine distance les Nêdû Pwicini, les Nêdû Pweja, tous deux originaires de Goyèta, et les Nêdû Cimwê, issus d'un tertre du même nom dans le fond de Caba.

Les *Pweyaa ma PwêRêcênggü (Bay)* seraient originaires des tertres des mêmes noms au bord de mer de la pointe de Bayes. Ils se réclament de la roche *atê*. Leurs branches reconnues sont les Wido ma Naowau, Gara atê ma Goromoto, Napema.

Les *Pweita ma Namare (Bay)* se réfèrent aux tertres portant ces noms dans la vallée de Goyèta, à Ponérihouen. Ils se réclament du *due Urupwi*, que l'on voit à terre et dans l'eau sous la forme d'une sorte de ver et dont les atteintes provoquent des maladies dont la nature n'est pas connue.

Les *Pwadae ma Naacuwê (Bay)* se disent issus de tertres de ces noms dans la vallée de

Netea, Poya. Ils se réclament du gecko *arawe*. et révèrent le *due Pado*. Ils sont serviteurs de la chefferie, parlent pour le chef et convoquent le peuple pour un travail ou un autre.

Les *Pwejere ma PwêRêupwepwe* se disent *Gorotê*, refusant l'option directe *Dwi* ou *Bay* et issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Caba. Il se réclament du lézard *anggori*.

Les *Torou ma Neiriwê (Dwi)* se disent issus de tertres du même nom à la Caba, en aval du village actuel. Leur appartenance est le lézard *anggori*.

Les *Wali ma Pamare ma Pweida*, éteints à Neami, résidaient dans l'arrière-pays de Pamale. Ils sont dits issus de tertres portant ces noms là-bas.

ATEU est un village majoritairement catholique accroché à un plateau peu profond à mi-hauteur des flancs ouest du mont Tchingou. Ce village comprend entre autres des réfugiés de Pamale, les Gorode ma PwêRêiriwê, et des réfugiés de Poya en 1878, rassemblés avant 1917 au village de Pwanaki, à Pana, les Timwou ma Pwaroa (Pwa-loap), passés par la haute Pouembout et, venus directement, les Nea ma Pwatiba, Gororewê et Gowa ma Pweewe. Les Nea ma Pwatiba représentent la lignée de Noël, décrit à tort comme «chef de guerre» de l'insurrection de 1917 pour la région de Koné, cette fonction n'existant pas dans la tradition vernaculaire et ayant été imaginée par les blancs. Sa tête, photographiée après avoir été coupée par trahison par un commerçant arabe qui désirait toucher la prime et se la vit refuser — elle était pour Noël vivant et non pour Noël mort — est enterrée dans la cour du poste de gendarmerie de Koné. L'Arabe est mort sans descendance, ce qu'on attribue communément à la malédiction encourue du fait de l'assassinat de Noël.

Les *Nabumè*, qui se disent *Gorotê*, refusant l'option directe *Bay* ou *Dwi*, se disent issus d'un tertre du même nom à la Caba, près du village actuel et à côté du tertre Pwajaa. Ils se réclament du lézard *anggori*. Leur branche secondaire est faite des Nabumè ma Pweyu.

Les *Pwapaa ma Gorouna*, qui se disent *Nêdû* et non *Dwi* ou *Bay*, s'affirment issus d'un tertre *Nêdû* dans le fond de la vallée de Goyèta à Ponérihouen. Ils se réclament du notou *üa*. Leurs branches sont les Pwisa ma Goroja, Gorouna ma Pwaarasa, Pwajaawe ma Gorotuwê, Pwara ma SajeRene.

Les *Munuku ma Pwanuupe* se disent *Nêdû* et issus d'un tertre Pwanupe à la rivière Caba. Leur appartenance est la chenille *u*. Leur branche est faite des Cimwê ma Amyê, Amyê, lieu-dit et rocher dont on parle dans les *vivaa*.

Les *Pèaru ma Nauna* se disent *Nêdû* et issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta. Ils révèrent le *due Pwaciri NapweRetot*, sur qui l'on compte pour tuer les ennemis des siens : on le prie au-dessus de la vapeur de la marmite, *pwaero*, pour qu'ils meurent à force de cracher le sang.

Les *Wakê ma Eawê* se disent *Nêdû* et issus de tertres de mêmes noms à la Tiwaka. Leur appartenance est le requin *abei*. Leurs branches reconnues sont les Kaekê ma Pucabu, Pweciê ma AteapwêRê.

Les *Gara atê Pwiaaa ma PwêRêcênggü (Bay)* s'affirment originaires de tertres Pwiaaa ma PwêRêcênggü sur la rive gauche de l'embouchure de la rivière de Hienghène. Ils se réfèrent au rocher *atê*, nommé Kapa, dominant l'embouchure, mais sur l'autre rive. En font partie les Napema ma NamaRêwê, Nejau ma Gorumyê, Pabu ma Yabe, Wido ma Naowau, Kowi ma Popwê, Cau ma Oopa, Pwawe ma Apiasari.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê (Dwi)* s'affirment issus d'un tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, rive droite. Ils étaient précédemment établis et cela à date ancienne, dans l'arrière-pays de Pamale, sur les flancs est du mont Tchingou. Leurs appartenances

sont le gecko *arawe* et le requin *abei*. Se rattachent à eux les Are ma Goteba.

Les *Pwajaa ma Nabumè* se disent *Gorotê* et issus de tertres de ces noms à la Caba, au village même. Ils se réclament du lézard *anggori*. Se rattachent à eux les *Pwajaa ma Pwanèti*.

Les *PwêRêupwepwe* (*Bay*) se disent issus de tertres *Napwerea* ma *PwêRênyimu* dans la vallée de Goyèta. Ils se réclament du *due URupwe*. Leurs branches sont les *PwêRêupwepwe* ma *Goroapeda*, *Cabarapô* ma *PuRupuRuwê*.

Les *Puko ma PwêRênyimu* (*Bay*) se disent issus d'un tertre *MeReatê* dans la vallée de Goyèta. Ils se réclament du *due URupwe*. Leurs branches reconnues sont les *MeReatê* ma *NanyêkaRawê*, *Pwiridimi* ma *PwêRêdarawe*, *Namare* ma *Pweita*, *NapwêRêpwi* ma *Goromotopwija*.

Les *Nèemu ma Nêbwao*, ou *Bêbwao*, s'affirment originaires de tertres *Nêtêu* ma *NawaRi* dans le fond de la rivière de Goyèta. Ils se réclament du *due URupwe*. Se rattachent à eux les *Pwapeda* ma *Pwê Rênauna*.

Les *Timwou ma Pwaroa* se disent Goyèta, refusant l'option simple *Dwi* ou *Bay*, et issus d'un tertre *Pwaloa(p)* dans le fond de la rivière de Pouembout. Ils se réclament de la tortue *pwê*. Ils résidaient autrefois à Pana, à mi-chemin de Koné. Ils s'identifient aux *Timwou* ma *Kaebwaja*, issus de tertres du même nom à l'embouchure de la rivière de Poya.

Les *Nea ma Pwatiba* se disent Goyèta et non *Dwi* ou *Bay*, et issus de tertres de ce nom au milieu de la vallée de Netea, au lieu dit *Nea*. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Les *Goroerewê*, ancienne chefferie à leur point de départ, se disent aussi *Goyèta* et issus de tertres de ce nom dans la vallée de Netea, à Poya. Leur appartenance est le tonnerre *tikakara*.

Les *Gowa ma Pweewe* s'affirment originaires de tertres de mêmes noms dans la rivière de Goyèta. Leur appartenance est la liane *koèë*. Se rattachent à eux les *Po* ma *PwêRêpwesangge*.

Les *Tipwenye* seraient partis il y a longtemps à Tiéta, en descendant la vallée en bas d'Ateu et qui mène à Voh par Kônggo.

Cette série de villages, choisis parce que leur témoignage prolongeait, en quelque sorte, tout ce qui a été dit jusqu'ici, aussi bien pour Poya, Koné, Touho, que pour les vallées de Ponérihouen et de Caba, et surtout pour la haute vallée de la Tipije, et ce pays de Pamale, dont la défense et la volonté de le retrouver ont coûté tant de vies canaques, tant d'exils au loin, conforte l'analyse offerte jusque là. On y voit bien la poussée *paici*, violente par nos armes, qui n'ont pu que la freiner et l'arrêter aux abords du pays *aekè*. Les villages actuels, accrochés au flanc du cirque montagneux qui entoure les plaines de Koné et de Pouembout, sont tous de langue *paici*, depuis Wate en amont de la Forêt Plate, jusqu'à Koniambo aux portes de Koné, qui comprend lui aussi une lignée *Gorode* ma *PwêRêiriwê* venue à date ancienne de l'embouchure de la rivière de Ponérihouen. Ces gens veulent se réinstaller là où ils étaient à l'arrivée des blancs et ils sont en bonne voie de le faire. Ils veulent en particulier reprendre *Pwaolap* et surtout *Pwai* dans la haute Pouembout, *Pwai* dont on a vu l'importance pour les lignées issues de *Naacuwè*, et en définitive de *Nabay* à Ponérihouen.

Pour l'aire définie par Rivierre et Bensa comme constituant le pays *cêmuhi*, et dont nous avons vu que les frontières ne pouvaient être qu'imprécises, ces auteurs ont proposé l'existence d'une organisation de huit clans, qui serait partout la même. J'ai moi aussi succombé un temps à la tentation de vouloir à toute force trouver des structures simples, huit clans à Touho, parce que Raymond Firth en avait trouvé quatre à Tikopia, au milieu de l'océan. J'ai bien trouvé un système de moitiés matrimoniales, *Bay* et *Dwi*, et un autre système de moitiés qui ne l'étaient pas, *Ohot* et *Hwaap*, en ce

dernier cas après Maurice Leenhardt, puis je me suis aperçu que ces systèmes étaient ouvertement ou implicitement ternaires (*Bay = Gorotê = Dwi et Ohot* >< *Hwaap* >< *Gwalap*). J'ai cherché des années durant à regrouper les lignées en nombres pairs ou impairs : il y a trop d'exceptions pour que cela tienne. Or aucune loi sociale ne tient si l'on ne peut intégrer ce qui apparaît comme des exceptions ; il suffit d'une pour que la loi proposée ne soit que le fruit de notre imagination, à moins de prendre le parti des grammairiens d'Alexandrie, qui ont inventé le sophisme voulant que les exceptions confirment la règle.

Dans cette aire *cèmuhi*, si l'on tient compte des assimilations de terme à terme suggérées par les identifications de lignées, de branches reconnues et de tertres successifs, indiquées par les représentant de chaque famille intéressée, on obtient les regroupements suivants, irréductibles apparemment les uns aux autres :

Wakê, Wakê Pulo, Wakê Hidai, Wakê Amwa, Wakê Pwiu, Wakê Ticiudi, Wakê Pwêbut, Wakê Uniemwa, Pwangga, Meêdü, Apace, Pwamêju, Pwaumwê, Cudu, Pweciê, Pwonadu, Pucabu, Goro atê, Hwani, PwaRi, Hwadue, Tipwen.

Wimyê, Hindêlê, Cadare Wimye.

Galahi, Kocogon, Galahi Cemwou, Galahi PwêRecênggü, Wiido ma Cemwou, Kowi, Hawa, Pwia, Wahengut, Wawap, Cahom, Upan, Mwaebêt, Goroura, Pajeu, Abêt.

Bêlêot, Wali, Pwotim, Pwaju, Bumê, Pado, Goroingge, Evatê, Tipuhi, Pwanin, Acau, Pwaduio, Pwanabe, Uwê, Pw&iidê, Pwaemwê, Amwaja, Pwaemwê Weo, Bumê.

Naacuwê, Pwei, Pwei Pwadelap, Pwei Bopaa, Pwei Pwanguny, Pwei Tipwei, Cenape-cikan, Pwopalê, Hwamwaemwê (Hapwaemwê), Pwonu, Cateku, Hepenô, Pwaepêt, Pwaduto, Cidopwaan, Hidopwaan, Baleowaan.

Welêt, Punga, Pawap, Pobwa, Pwêje.

Aramoto, Pwebei, Hwê, Pwelei, Pwejinanê, PwaRima, Ciweta, Tonu, Pwopêtiwi, Caniê, Kaani, Pwaniawa, Tîpwea.

Pwedihedê, Pwedipweda.

Bweani, Pwanija, Kaea.

URuwê, Tipuni, Pwatêp.

Tênhonggo, Cankunhava.

Puca, Lepije, Tekenpaek.

Tuo, Pwatabê, Tineula, Pwaulubey, Ticangat, Tihit, Canit Wicut, Wice, Côngi.

Cela nous fait treize groupes d'inégale importance, et cinq groupes de premier plan, auxquels on ne saurait échapper tant ils sont visibles et s'affirment dans l'espace et la durée. Viennent s'y ajouter les Welêt, respectés de par leur maîtrise du vent et qui tendent à conserver leur nom contre vents et marées. Aucune de ces six séries de lignées ne saurait être véritablement ramenée à constituer l'aire *cèmuhi* en elle-même. Encore

Tableau 7. Géographie sociale de la vallée de Caba

Rive droite	Amont	Rive gauche
		- Au lieu dit Gôbêrêwê (ligne de partage des eaux entre les deux versants) étaient établis les PwaRi, descendus au village en 1914 à l'appel de M. Leenhardt. - A Cimwê étaient établis des Nateawe et des Goroatê Curubiti, les uns et les autres descendus au village en 1914. - A Amyê étaient installés des Goroapeda aujourd'hui éteints localement. - A Pwara étaient les Gorodûmêbi, descendus en 1914.
- A Pwanuue étaient établis des PwaRi et des GoroêRêjawe, descendus au village avant 1914. - A Pware étaient les MeRatê, descendus avant 1914.		
<i>limite amont de la Réserve</i>		
- Habitat des Gorodûmêbi. - Habitat des GoroêRêjawe venus de Mou pour vivre à Pwanuue auprès des PwaRi. - Habitat des PwaRi. - Habitat des PwêRêpwea.		- Habitat des Gorowirijaa. - Habitat des Gorodûmêbi. - Habitat des Goru, passés par Cimwê, en suivant les mariages. - Habitat des GoroêRêjawe. - Habitat des Nebay. - Habitat des Gorotê, éteints localement.
<i>limite aval de la Réserve</i>		
- Habitat des Aramoto, établis au village. - Habitat des Goro êti, établis au village. - Habitat des Aramoto, établis au village. - Terres des PwaRi, établis au village. - Terres des GôêRêjawe. - Habitat des Goroatê, établis au village; - Habitat des Pwurudê, éteints localement. - Terres des Pwurudê. - Habitat des Nateawe, établis au village; - Terres des PwaRi. - Habitat des Goroapeda, éteints localement. - Habitat des PwêRêupwepwe, établis au village; - Habitat des Goru, établis au village. - Habitat des Meêdû, établis au village. - Terres des PwêRêpwea.		- Habitat des Wenac, partis à date ancienne à Tiéti. - Habitat des PwêRêpwea, établis au village. - Habitat des Aramoto, établis au village. - Terres des PwêRêpwea. - Terres des PwaRi. - Terres des PwêRêpwea. - Habitat des Goronênêba, éteints à la fois à Caba et à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, rive droite. - Habitat des Goro Pwiye, partis à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, rive droite. - Habitat des Gou Pwijaa, établis au village. - Terres des Gorodûmêbi.
<i>limite ancienne aval de la Réserve, au rocher Napwabwegwa</i>		
- Habitat des Nanggopae, partis à Napwewimien et Tiéti. - Habitat des Gobwia (Gopwea) partis à Napwewimien. - Habitat des Puna (une survivante à Necapwe). - Habitat des Goromido, aux cocotiers après la maison du Japonais Salo. - Habitat des PwêRêiriwê, partis à date ancienne à Koné - Habitat des NapwêRêpô, monés dans le fond de la vallée à l'arrivée des blancs, éteints localement.		- Habitat des Nabwao, partis à Napwewimien et Tiéti. - Habitat des Gorojaa, branche des Nabwao, partis avant les blancs à Neweta, Napwewimien et Tiéti. - Habitat des Gopilu, branche des Nabwao, partis à Poindimié. - Habitat des Auta, branche des Nabwao, partis à Necapwe, Napwewimien et Tiéti. - Habitat des Nênu, branche des Nabwao, partis à Napwewimien et Tiéti. - Habitat des PwêRêtude, éteints à date ancienne. - Tertre Kodê, relevant des Nabwao ma Nanggopae. - Tertre Aco, habitat des NanyêkaRawê partis à Necapwe.

faudrait-il un critère clair d'appartenance à ce qui est en réalité, et historiquement de façon évidente, une mouvance linguistique en perte de vitesse devant l'expansion déjà ancienne du *paici*. Ces facteurs ne favorisent pas en tout cas le maintien d'un système cohérent au niveau de simplicité proposé. C'est plus en profondeur qu'il conviendrait de rechercher une structure fondamentale et certainement pas dans un seul groupe linguistique, tant le facteur d'interpénétration constante entre les langues apparaît fondamental. L'aire *cêmuhi* n'est jamais aujourd'hui, et pour l'essentiel, qu'un cas particulier de ce qui se passe dans l'aire *paici*.

Le cas de Caba

La cérémonie des prémices, telle que racontée dans la vallée de Caba, met par contre en scène la complémentarité entre les moitiés *Bay* et *Dwi* bien plus que la tentative d'une lignée de s'établir au-dessus des autres:

«Le mois des prémices est février. Chaque clan retire une igname prémice d'une façon particulière. On retire le tuteur qui est déposé à terre ; puis on creuse, à la main, autour du tubercule que l'on enveloppe de ses propres feuilles avant de le sortir de terre. Cette igname devra être cuite entière, au four de pierres et non dans une marmite, partagée entre les lignées du clan, mais mangée à chaque fois par le seul chef de famille. Le trou en terre laissé par l'igname sera bouché seulement deux mois plus tard, lorsque tout le monde pourra manger les ignames de la récolte nouvelle ; on remplira le trou de feuilles et lon recouvrira les feuilles de terre, tout en disant :

«Je ferme le trou, afin que les ignames deviennent si nombreuses que je n'aie plus la force d'en planter.»

La cuisson de l'igname se fera chez le chef de moitié, chez le chef *PwaRi* pour les *Dwi* et le chef *Naacuwè* pour les *Bay*, à un jour différent suivant le clan. Mais c'est le *PwaRi* qui décidera que le moment des prémices est arrivé pour les *Dwi* comme pour les *Bay*, et enverra à cet effet un serviteur pour l'annoncer à chacun. Deux mois plus tard seulement, les autres hommes, les femmes et les enfants, mangeront à leur tour les ignames. Mais, jusqu'au mois de mai, il sera interdit de faire griller toute nourriture que ce soit, sous peine d'offenser le *tōija* de chaque clan. Tout devra être cuit à l'étouffée dans une poterie. Un grand repas en commun, de vivres cuits de toutes les manières, entiers ou coupés, agrémenté de poisson, marquera la fin de cet interdit.

Le changement de registre est ici flagrant, quoiqu'il y ait là dans les deux cas un *Naacuwè*, l'un en position de primauté, à *Pwei*, l'autre en position de complémentarité, à *Caba*. Dans le premier cas, l'igname est cuite dans une marmite, dans l'autre elle est grillée, comme si la cuisson dans une marmite avait quelque chose à faire avec les *Naacuwè*. Le prêtre du clan *Wabealo* à *Koné*, qui se veut descendant lui aussi des *Naacuwè* de *Ponérihouen*, prie de même dans la vapeur d'une igname cuite à l'étouffée dans une marmite en terre cuite. Alors qu'en Mélanésie, aussi bien au Vanuatu qu'en Nouvelle-Calédonie, la toute première igname prémice est le plus souvent simplement grillée au feu. L'idée de Maurice Leenhardt d'une antériorité du grillé sur le bouilli, et

donc de la cuisson au four de pierres sur celle à l'étouffée — et non en faisant bouillir dans des contenants insuffisamment cuits et fragiles qui ne le supporteraient pas — dans les poteries hautes et de forme ovale, est difficilement exploitable pour une interprétation ethno-historique, étant donné l'ancienneté de l'introduction de la poterie en Nouvelle-Calédonie (plusieurs millénaires). On notera qu'à Caba, l'adoption d'un enfant Naacuwè, c'est-à-dire *Bay*, par le clan PwaRi, pour qu'il soit l'aîné de ce clan *Dwi*, et en fait le futur diacre Isaia PwaRi, pourrait être comprise comme une démarche à fins structurelles, assurant la concorde et l'équilibre dans la vallée entre des camps théoriquement opposés.

L'importance de la vallée de Caba est apparue dans tout ce chapitre, tant on a trouvé de lignées qui se disaient issues d'un tertre dans cette vallée première. Cela vaut donc la peine de se pencher sur ce dossier particulier.

«Le premier blanc apparu à Caba fut Noblot. Etabli à Canala, il vint installer dans le bas de la vallée une «station» d'élevage, succursale de son principal établissement, aux environs de 1870. Apeurés par les allumettes qu'il faisait craquer devant leurs yeux, de ces grandes allumettes qu'on arrivait à enflammer en les frottant sous sa chaussure ou dans les cheveux, les maîtres du terrain, les Nabwao ma Nanggopae, crurent y reconnaître le *bulakamwè*, le feu spontané qui appartenait aux PwaRi, chefferie ancienne du haut de la vallée, feu accidentel naissant dans la paille sèche, paille dont les Aramoto de Cabsese se réclament également, et feu dont on ne devait pas prononcer le nom en l'éteignant sous peine de le voir reprendre de plus belle. Le mythe veut que le *bulakemwè* ait été au départ une boule de feu venue de Houaïïou en suivant les lignes de crête et que la réunion des anciens d'alors décida d'attribuer comme appartenance aux PwaRi. Les Nabwao ma Nanggopae reçurent vingt-cinq francs or et du tabac pour les terres du bas de la vallée. Ils s'enfuirent à Napwewimien et à Tiéti Le «libéré» du bagne Latouche fut installé par Noblot pour garder le terrain et gérer la station d'élevage, dont la limite amont était au rocher Napwabwegwa, pierre levée dressée à droite, en montant, de la route actuelle.

Agissant comme l'avaient fait, dans les années précédant l'insurrection de 1878, les éleveurs anglo-irlandais de la côte ouest de l'île, dans les régions de Boulouparis et de La Foa, Latouche usa du bétail comme d'une avant-garde cornue pour chasser vers la montagne les habitants de la moyenne vallée. Lâché en liberté dans les champs cultivés, poussé volontairement en troupeau contre les hommes, faisant irruption au beau milieu d'un *bwenado*, fête de commémoration funéraire donnée par les PwêRêpwea, chez eux à PwêRêmido, en peu d'années le bétail força les habitants de la vallée à se replier plus haut dans la vallée, à la limite aval de l'ancienne Réserve. Latouche sera assassiné en représailles, acte impulsif qui précipita la fuite de tous tout au fond de la vallée, d'autant que la vallée de Caba, comme celle de Ponérihouen, avait fourni les contingents de guerriers qui avaient mis un temps en difficulté les soldats du lieutenant-colonel Wendling à Poya en 1878.

D'autres gérants, Pilamier, Douyère, puis Ferri, avaient succédé à Latouche. Par la suite, les deux filles de Noblot, métisses, ayant subi des revers de fortune, vendirent le bétail et vinrent terminer leurs jours sur la propriété de leur père, dont les intérêts à Canala avaient disparu. Leur histoire est racontée par Paul Bloc dans *Les filles de la Neama*, Nouméa 1964. Elles y moururent, laissant deux enfants dont le sort n'est pas éclairci. Un M. Soulard loua le terrain pour y mettre son bétail, puis la propriété passa entre les mains d'Henri Longfosse qui vendit le tout vers 1930 au Japonais Sato, à l'exception d'une parcelle cédée au diacre Isaia PwaRi — Henri Longfosse a toujours été un libéral bénéficiant de bonnes relations avec les Mélanésiens, qu'il traitait avec amitié.

Entre-temps Maurice Leenhardt était intervenu, demandant aux gens de Caba, établis à Cimwê et Amyê, sur la ligne de partage des eaux, dans une succession de

sites splendides, de redescendre en aval pour éviter de perdre toute leur Réserve, dont les limites avaient été définies par un arrêté gubernatorial de 1899, assurant ainsi qu'ils empêcheraient par leur présence les colons d'en revendiquer la cession à leur profit. Les habitants de Cimwê descendirent donc à l'emplacement actuel de ce village protestant, y rejoignant les Pwanuue venus auparavant pour la même raison. En réponse à ce mouvement, dont la signification n'avait pas dû échapper à tout le monde, la location au Domaine du périmètre de Pwanuue devait être prise par Henri Longfosse, puis Guy de Haut, et enfin Emmanuel Dubois. Ce dernier, propriétaire de la station de Navici (Néouty) dont les maîtres du sol étaient partis au Cap Bayes, station achetée à Henri Longfosse, enserrait la réserve de Caba entre ses deux stations, d'autant qu'il avait obtenu la gérance du périmètre de la basse Caba, mis sous séquestre lors de la déclaration de guerre au Japon par les autorités de la France Libre en 1942. Devenu depuis propriété de l'Etat français, ce domaine restait confié à la gérance de M. Dubois en 1958.

Au cours des trente dernières années les relations entre la «tribu» de Caba et Emmanuel Dubois auront dominé la vallée. La réconciliation entre le chef administratif et le reste du village, à laquelle j'avais poussé, avait amené Emmanuel Dubois à abandonner sa location de Pwanuue, qu'il utilisait sans prendre la peine d'investir dans des barrières de fil de fer barbelé, et où il ne pouvait plus résister à l'hostilité générale provoquée par le vagabondage de son bétail. Il se consacra donc à essayer de conserver la maîtrise de la basse Caba. Dès 1953, la mission du Bureau de Développement de la Production Agricole (B.D.R.A.) sur les problèmes fonciers, dirigée par le gouverneur Sorin, avait conclu à l'utilisation des 2 000 hectares du domaine Sato en vue d'une expérience de colonisation mixte, autochtones en amont, européens en aval, ce qui permit de rendre aux familles restées dans la moyenne Caba leurs anciennes terres. Le déroulement de l'opération a été raconté ailleurs.

De la société traditionnelle de la vallée pointent des pseudopodes invisibles qui traversent, et au-delà, tout le pays *paici*. Un tiers environ des lignées de l'aire considérée se réclame de Caba comme lieu d'origine le plus anciennement attesté. Non seulement les noms de ces lignées se maintiennent sur les deux versants de l'île, mais ceux qui sont partis apparemment sans espoir de retour restent attachés à la terre de Caba, où s'établit le lien avec leurs morts les plus anciens, et donc un ensemble de droits fonciers potentiels. Le chef Katelia Pwajaa ma Nabumè de Pwada à Koné [«régnant» théoriquement aussi sur Wate, Netchaot, Néami, Bopope], se reconnaissait originaire de Caba.

De l'aval à l'amont, et d'une rive à l'autre, la géographie sociale de la vallée à l'arrivée des Européens aurait pu ainsi se schématiser dans le tableau ci-dessus. Il ressort de ce tableau la dispersion ancienne dans la partie haute et moyenne de la vallée de différentes lignées relevant des PwaRi, Gorodûmèbi, GoroêRejawe, PwêRêupwepwe, Aramoto, Goru, et par ailleurs la cohésion des lignées parties s'établir à Poindimié pour la plus grande part, et pour une part à Koné, dans l'aire des Pwajaa ma Nabumè. D'autres lignées ne se rencontrent qu'en un seul point. Elles étaient apparemment constituées de moins d'hommes et détenaient moins de terres.

Nominalement, la plus grande partie des lignées établies dans la haute et moyenne vallée de Caba devaient une forme d'allégeance aux PwaRi, qui représentent

encore un des grands noms de l'aire *paici*. Ces PwaRi sont alliés par mariage aux Weta de Ponérihouen, aux Galahi de Koné et de Touho, aux Asawa de Houailou et Monéo, aux Nejê de la basse vallée de Houailou et aux Bwerhëghau des hautes vallées de Bou-rail, Houailou et Poya.

Les autres habitants de la vallée se partageaient entre une affiliation au réseau PwaRi et un rattachement au réseau parallèle dominé par les Meêdû de Gowa à Ponérihouen, les Nabay de Ponérihouen et Napwewimien, les Naacuwê de Poindimié et Touho, les Wabealo et Cidopwaan de Koné, les Bwewa Mii de Houailou et les Pibè dispersés entre Tiparama et La Foa.

Pour mieux comprendre comment fonctionnne la vallée de Caba, il faut reprendre un par un les éléments d'information connus concernant chacune des lignées déjà mises en évidence. L'ordre utilisé ci-contre n'est plus celui donné par le sol, mais celui choisi par les intéressés en réunion plénière. Je n'ai pas voulu toucher à cet ordre, le considérant a priori comme signifiant Je n'ai pas d'ordre meilleur à proposer et je ne voudrais surtout pas intervenir.

Les *PwaRi (Dwi)* représentent la chefferie ancienne de la haute vallée. Ils se disent issus d'un tertre PwaRi en aval du village actuel, sur la rive droite. Ils se réclament du lézard *anggori* et du feu *anye*, feu prenant spontanément dans la paille et dit *bulakamê*. Mais les véritables maîtres du feu seraient les Aramoto, qui ne peuvent agir en pareille affaire qu'à l'initiative des PwaRi. Leurs branches reconnues sont les PwaRi ma Nateawe, Gowitêdê ma Napêrêwê. Ces Napêrêwê constituent un groupe à part, ayant pour origine les Goyêta, et qui comprenaient à la fois des *Bay* et des *Dwi*.

Les *Aramoto (Dwi)* se disent issus du tertre Aramoto sis sur la colline du même nom et dominant la rive droite de la Caba. Ils se réclament du tonnerre *tikakara* et de l'herbe *jinyê* qui lui est liée. Leurs branches reconnues sont les Aramoto Kacee ma Pwedëy. Les Aramoto ont été chassés par le bétail de Latouche, d'abord à Nauda, près de Unumwa, au fond de la vallée de Warû chez le coton Douyère, avant d'aller s'établir au village actuel.

Les *GoroêRejawe (Dwi)* s'affirment originaires d'un tertre du même nom, sis sur la propriété Devillers, à Mou (Mëu). Ils se réclament aussi du feu *bulakemwê*. Leurs branches sont les Ci ma Bêrêwêau ma Mëu non représentés à Caba. Ils sont venus de Mou s'établir à Pwanuue, auprès de PwaRi, avant d'aller au village actuel.

Les *Nabumê (Dwi)* se disent issus d'un tertre Nabumê sur la rive droite de la rivière, très en amont du village actuel. Leur appartenance est le lézard *anggori*. Leurs branches sont les Pwajaa ma Nabumê ma Pwayiu. A Koné avant l'arrivée des blancs, leur établissement à Caba est un retour aux sources, toujours légitime et accepté dans la tradition canaque.

Les *Gorodimêbi (Dwi)* invoquent pour origine un tertre de ce nom sur la rive droite, en aval du village actuel. Ils se réclament du lézard *anggori* dit *katilê*. Ils étaient établis à Cimwê avant l'arrivée des blancs, ainsi qu'à Pwaroa, sur la crête en face de l'affluent de la rivière Caba qui passe par là.

Les *PwêRêpwea ghê Goyêta (Dwi)* se disent issus d'un tertre Goyêta, dans la vallée de Netea, sur le versant de Poya. Ils se réclament de la roche *atê petê*, la serpentine qui sert à faire les lames d'herminettes, les haches-ostensoirs et les lourdes perles des colliers de filles premières-nées et d'épouses de haute naissance. Ce gisement se trouve à Pwurudê, dans la montagne dominant Goyêta, et se présenterait sous la forme d'un rocher à trois têtes, dont chacune aurait une valeur différente : bleue, blanche et verte. Ils se réclament du *due Daulo mêê Kau*, Daulo au gros doigt, qui serait leur ancêtre. Sa rencontre ne produit aucun autre effet néfaste que de provoquer un tremblement de tout le corps. Chassés vers l'amont par le bétail, ils se sont dispersés entre Goyêta et Gorongge.

Les *Goroatê Curubiti (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom au sommet de la colline Aramoto. Ils se réclament de l'*atê petê*, la serpentine. Ils étaient installés à Cimwê avant l'arrivée des blancs.

Les *Goro èü (Dwi)* sont comptés comme une branche des Aramoto. Ils se réclament d'un tertre du même nom à la mission catholique de Tauti, proche du village européen de Ponérihouen. Leurs appartenances sont l'anguille *auto* et le tonnerre *tikakara*. Chassés par le bétail, ils s'établirent à Nauda, comme les Aramoto, avant de venir au village actuel.

Les *Pweida (Dwi)* étaient éteints au moment de l'enquête. Chassés par le bétail, ils sont allés s'établir à Pwanuue, avant de redescendre au village actuel.

Les *Goru (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom en amont de PwêRêpwea, sur la rive droite de la rivière. Ils se réclament de la liane *koèë* et du notou de grande taille *mêRê dea*. Leurs branches sont les PwêRêupwepwe ma Goroapeda. Chassés par le bétail, ils sont d'abord partis à Napwewimien où l'on retrouve d'autres maîtres du *mêRê dea* et de la liane *koèë*. Ils sont revenus ensuite par Cimwê. Les PwêRêupwepwe étaient partis directement à Cimwê tandis que les Goroapeda se sont établis à Amyê, plus près du col donnant sur la vallée de Napwewimien.

Les *Nabay (Bay)* se disent issus du tertre de ce nom dans la vallée de Goa, à Nimbayes, Ponérihouen, en face du débouché de la rivière de Goyêta. Ils sont maîtres du bananier *pwêdû*. Ils se réclament du *due Gomawe*. Leurs branches sont les Nabay ma Tutunggoro ma Goromea ma PwêRêpu. Venus de Nebay, ils se sont établis à PwêRetô, chez le colon Douyère, là où s'est installé depuis Willy Nabumê. Ils ont dû s'installer au village lorsque la colonisation s'est emparée de la *neiriwê Yawe*.

Les *Meêdû (Bay)* sont issus d'une branche installée à Neweta, Ponérihouen, et non venue directement de Gowa. Ils se réclament d'un tertre Meêdû en aval de ce dernier village. Ils révèrent le *due URupwe*, forme de Gomawe représentée sur le haut des manches de hache-ostensoir, par les têtes de monnaies sculptées et sur le bordage de pirogues miniature dans lesquelles reposent ces têtes. Leurs branches sont les Meêdû ma Goromoto ma Tujay ba. Ils résidaient en face de Goru et ont été chassés de là par le bétail pour alors s'établir au village actuel.

Les *Gorowirija (Bay)* sont issus d'un tertre du même nom sur la colline Goroaratua, en amont du village. Ils se réclament du grillon *kapwei*, dont l'apparition près de la maison est un présage néfaste, et du ver de terre *anggi*. Ils révèrent le *due Bwaè Dama Goromê* qui est un des avatars de Gomawe, représenté par le masque (*Bwè Dama*) et connu aussi sous le nom de Goromô à Wiido. Ils résidaient à Nacagodû, en amont de la cascade aux pétroglyphes voués à Gomawe, dans le fond de la Réserve. Ils n'ont donc pas subi de spoliation. Les Gorowirija s'affirment à l'origine de l'ensemble des lignées Bay, Meêdû, Naacuwê, Napwe et Wimyé.

Les *MeReatê (Bay)* étaient éteints localement à l'époque de l'enquête. Ils se disent issus d'un tertre de ce nom en amont de Gowa, dans la vallée principale de Ponérihouen. Ils se réclament du *due Gomawe* sous le nom de *Gonêibwê*. Leurs branches sont les Puko ma Napêrêwê. Ils résidaient à Pware, près de Gorobatû où devait s'installer le colon Girard. Les Puko étaient pour leur part établis à Goyêta.

Les informations recueillies à Caba même doivent être confrontées à celles recueillies, à propos de Caba aussi, dans tous les autres villages de la même aire linguistique, de la bouche de ceux qui détiennent le droit d'en parler, pas de ceux qui prétendent tout savoir et imaginent une grande part de leurs assertions.

CÔTE EST

Données recueillies à Mëu (Mou), Ponérihouen.

Les *Aramoto (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom à Caba. Ils se réclament du *jiniê*, première pousse d'herbe, après le passage du feu, de cette herbe qui fournira la paille pour la couverture des toits, du lézard de petite taille *anggori kaila* qui vit justement dans les toits de paille, et enfin du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies à Gowa, Ponérihouen.

Les *Aramoto (Dwi)* représentent une chefferie autonome par rapport à celle des Meêdû. Ils se disent issus d'un tertre Aramoto dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la pierre de talc noir *atê*, utilisée pour la fabrication des pierres de fronde, de la souris *mecie*, du poisson mulot de rivière *pwana bwi* (pour les Nabwao ma Aramoto), de la chenille *u*, qui donne la folie (pour les PwêRêpwea Aramoto). Leurs noms de branches sont des noms de tertres disposés tout autour de la montagne Edojayba, lieu d'origine de tous les Aramoto : Aramoto Curubiti, Aramoyo EdêmeRewi, Aramoto Autangu, Aramoto Kace, Aramoto meina, PwêRêpwea Aramoto, Pwududê ma Goroatê Aramoto (éteints localement), Nabwao ma Aramoto.

Données recueillies à Napwepa (Nabouéba), Ponérihouen.

Les *Gorowirija (Bay)* se disent issus d'un tertre Gorowarêtua ma Goipea, sur la colline en face du village actuel de Caba. Ils se réclament de la roussette *meërê* et du notou de grande taille *dea atü*.

Les *PwêRêpwea (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la roche *atê* sise près du tertre PwêRêpwea, et de la souris de petite taille et à grandes oreilles *mecie*.

Les *Nabwao (Dwi)* étaient éteints localement au moment de l'enquête. On les dit issus d'un tertre de ce nom près de PwêRêpwea, dans la vallée de Caba. Ils se réclament du poisson mulot *pwara bwi*. Leurs branches sont les Nabwao ma Nanggopae, Gopilu ma Goereko, Auta ma Bêbwao.

Données recueillies à Goyèta, Ponérihouen.

Les *PwêRêpwea (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur l'ancien séquestre japonais. Ils se réclament de la chenille *u*, qui provoque la folie, de la serpentine verte *atê*, et du tonnerre *tikakara*.

Les *PwaRi ma Nateawe (Dwi)*, venus à date récente de Caba, se réclament du lézard *anggori* et du feu *anye*. Les *Goru (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la liane *koëë*.

Données recueillies au village de l'Embouchure, Ponérihoue.

Les *Goronênêba* dont on ne sait s'ils sont *Dwi* ou *Bay*, représentent sur place une chefferie ancienne, éteinte au moment de l'enquête. Ils sont dits issus d'un tertre du même nom dans la moyenne vallée de la Caba.

Données recueillies à Pabu, Poindimié.

Les *Goromwêdo (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur la rive gauche de la

Caba, un peu en amont de la limite de la Réserve. Ils se réclament du tonnerre *tikakara* et révèrent le *due Gomawe*.

Les *Pabu (Bay)* se disent issus d'un tertre *PwêRênawpe*, sur la rive gauche de la Caba, en aval de chez le colon Douyère. Ils sont comptés comme branche de *Napwe meina*, chefferie de Bayes, sous l'intitulé *Pabu ma Goropètwi*. Ils se réclament du notou de grande taille *mêRê dea* et de la liane *koëë*. Ils révèrent le *due Gomawe*, sous le nom de *Korimada*, au phallus extensible à l'infini recherchant les femmes enceintes, lequel résiderait au bord de mer, au nord immédiat du village. Leurs branches sont les *Pabu ma Gorobao ma Goropètwi*.

Données recueillies à Wiido, Poindimié.

Les *PwêRêupwepwe (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la liane *koëë* et du *due Goromô*, autre forme de *Gomawe*, qui réside à Nanggè, à la pointe de Bayes (cf. Leenhardt, M, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, op.cit. p. 228). Il prend dans la mer la forme du requin *ubë*, révéré par ceux des *Napwe* qui habitent la côte. Si l'on est debout à la pointe d'Omêtü, on le voit passer vers Nanggè, sous la forme d'un feu qui va et vient entre la pointe et le récif barrière. Une de leurs branches est dite *Goroapeda*.

Les *Napwe meina (Bay)* auquel disait appartenir le chef Emmanuel Apwê (Appoint), se disent issus d'un tertre *Napwe* à la source d'un affluent de la Caba. Ils se réclament du notou de grande taille *dea atü*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Données recueillies à Nanggè, Cap Bayes, Poindimié.

Les *Pwadangge (Dwi)* sont comptés comme branche des *PwaRi* de Caba. Ils se disent issus d'un tertre *Pwadangge* dans la vallée de Caba, en aval de la Réserve. Ils se réclament du lézard entêté (sic) *anggori bwejë*.

Données recueillies à Pwomô (Paama), Poindimié.

Les *Aramoto (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament du feu *anye* et du *due Gomawe*.

Les *Pwadae (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur la rive droite de la Caba. Ils se réclament du gecko *arawe*.

Les *Napwe (Bay)* se réfèrent à un tertre de ce nom à la source d'un des affluents de la Caba. Ils se réclament du notou *dea* et du *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Données recueillies à Tiparama, Poindimié.

Les *PwêRêwara (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur la rive droite de la Caba. Ils se réclament de l'anguille *auto*.

Les *Goroté ma Napwiritëu (Bay)*, éteints localement à la date de l'enquête, sont dits issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba.

Les *Napwe (Bay)* se disent issus d'un tertre du même nom à la source d'un affluent de la Caba. Ils se réclament du notou *dea* et du *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Données recueillies à Inô (Ina), Poindimié.

Les *Gorotü ma Nabumè (Dwi)* assumaient la chefferie au moment de l'enquête. Ils se

disent issus de tertres de mêmes noms au village actuel de Caba, et se réclament de la liane *koëë*.

Les *Goropètwi* (*Bay*) se disent issus du tertre Napwe, à la source d'un affluent de la Caba. Ils se réclament du serpent marin plature rayé *dèa*.

Données recueillies à Necapwe (Nâchapoué), Poindimié.

Les *Nènu ma Goromido* (*Bay*) se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de la Caba, à l'ancienne maison japonaise. Ils se réclament du poisson mulot *pwaRabwi* et du tourbillon *üe*, provoqué dans l'eau lorsque le mulot fabuleux se met à tourner sur lui même. Une de leurs branches serait les *PwêRêiriwê*, différents des *Gorode ma PwêRêiriwê* actuels, qui seraient en réalité des *Aramoto*.

Données recueillies à Napwewimien, Poidimié.

Les *Pado* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la plante à tubercules *numwê* (*Pueraria thumbergia*), pour les seuls *Pado*, et du lézard *anggori* pour l'ensemble des lignées de cet ensemble, le poisson mulot d'estuaire *pwa-Rabwi* pour les *Gorouwawe ma PwêRêpô*. Leurs branches sont les *Nabwao me Nanggopae*, *Auto ma Bèbwao*, *Gopilu ma Goroèrêko*, *Nènu ma Goromido*, *Gorouwawe ma PwêRêpô*.

Les *Pwirida ma Goroatê* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba, sur la rive droite en aval de la Réserve. Ils se réclament de la pierre *atê* et du tonnerre *tikakara*.

Les *Nanyêkarawê* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom, sur la rive droite de la Caba, en amont de l'ancienne maison japonaise. Ils se réclament du lézard *anggori* et de l'aigle au ventre blanc *maRadü*. Leurs branches sont les *NanyêkaRawe ma Poma*, *MaRêpo ma Goroitêu* (dont une part serait devenue *Bay*).

Les *Gorowirija ma Goromea* (*Bay*) se disent issus d'un tertre de même nom dans la vallée de Caba, sur la hauteur en face du village actuel. Ils se réclament de la roussette *meërë*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Une de leurs branches est faite des *Wenae ma Gorodü*.

Les *Goru ma Pwija* (*Bay*) se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament du poisson dit loche ou lochon d'eau douce *bepwa*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches sont les *PwêRêupwepwe ma Goroapeda*.

Les *Napwe ma Goropwê* (*Bay*) se disent issus de tertres de ce nom à la source d'un affluent de la basse Caba. Ils se réclament du notou *dea* et révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches sont les *Goropu ma Umatü*, *Bwëmi ma Najabati*, *Pabu ma Goropètwi*.

Données recueillies à Pwêdimyê (au village même de Poindimié)

Les *Pwecië* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre du même nom, sur la rive droite de la Caba, en aval du village actuel. Leur appartenance est l'anguille *auto*.

Les *Nènu ma Goromido* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba, sur la rive droite, en face de l'ancienne maison japonaise. Ils se réclament du lézard *anggori*.

Les *Pwadëy* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre *Pwêrëjaywê* dans la vallée de Caba. Ils se réclament de la canne à sucre *auto pwadëy* et du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies à Tiéti, vallée d'Amoa, Poindimié

Les *Napërëwê ma PwaRi* sont comptés comme branche de *PwaRi ma Nateawe*. Ils se disent issus d'un tertre *PwaRi* dans la vallée de la Caba, non loin de la colline *Aramoto*. Ils se réclament du feu *anyé* et du tonnerre *tikakara*.

Les *Pwadëy (Dwi)* se disent issus d'un tertre *Pwërëjaywê* dans la vallée de la Caba. Ils se réclament du ver de la canne à sucre *auto pwadëy* et du tonnerre *tikakara*.

Les *PwêRepwea (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba, près de *Pwecië*, sur l'ancienne propriété japonaise.

Les *Pado (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom à Caba, en amont de l'ancienne habitation japonaise. Ils se réclament du tubercule sauvage *numwê* et du lézard *anggori*.

Les *Pwecië ma PwêRêpwaro (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament de l'anguille *auto* et du lézard *anggori*.

Les *Aramoto (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur la colline *Aramoto* faisant face à la limite aval de la réserve de Caba. Ils se réclament de la paille *moto* pour la couverture des toits et du tonnerre *tikakara*. Leurs branches sont les *Kacë ma Goroangopae ma Wedëme-Rewi ma Paesësa ma Gorowiridë ma Autanggu*.

Les *Goyëta (Dwi)* se disent issus d'un tertre *Pwurudë*, à proximité d'*Aramoto*, dans la moyenne vallée de la Caba. Leur symbole est le tonnerre *tikakara*.

Les *Nënu ma Goromido (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament du lézard *anggori* et du tonnerre *tikakara*.

Les *Nabwao ma Nangopae (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom à Caba, à l'ancienne maison japonaise. Ils se réclament du poisson mulot de rivière *pwaRabwi* et du lézard *anggori*. Leurs branches reconnues sont les *Gopilu ma Goërëko, Auta ma Bëbwao, Gobwia ma Gotëni, NawêRêwey ma Gorodûrûmeja*. Les *Gobwia* s'identifient aux *Gopwea* de *Neweta* à *Ponérihouen*.

Les *Wenae ma Pwedipweda (Bay)* se disent issus d'un tertre *Pwedipweda* au sud immédiat de *Tiéti*, sur une propriété européenne. Les *Wenae* sont originaires d'un tertre du même nom sur la rive gauche de la Caba, en aval de la Réserve, d'où ils seraient partis à date ancienne. Ils se réclament de la roussette *meërë*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Goropwi (Bay)* se disent issus du tertre *Napwe*, à la source d'un affluent de la Caba. Leur appartenance est le notou de grande taille *dea meina*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Gorowirija (Bay)* se disent issus des tertres *Goro ma Gorowaratua* à la Caba, en face ou village actuel. Ils se réclament du ver de terre *anggü* et du grillon *kapwei*.

Les *Goru (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament du poisson loche d'eau douce *bedu*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *duc meina*.

Données recueillies à Pucala et Saint Thomas, vallée d'Amoa, Poindimié

Les *Pwecië PwêRêpwëa (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom sur l'ancienne propriété japonaise à la Caba. Ils se réclament de l'anguille *auto* et du poisson fabuleux *ilëbawe*, à grosse tête et au corps effilé, dont la vue est présage de mort, sauf pour les membres de la lignée. Leurs branches sont les *Pwecië ma PwêRêpwaro ma MêRêdûpwaro*, cette dernière branche éteinte.

Les *Aramoto (Dwi)* se disent issus d'un tertre du même nom sur la pente de la colline *Aramoto* à la Caba. Ils se réclament de la paille *jinyë*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous la forme du *due GoropuRue*, qui émet une lueur et fait entendre un vrombissement avant de sauter à l'eau. Leurs branches sont les *Goromeina* et les *Curubiti*, ces derniers éteint localement

Les *Wërü* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom, sur la rive gauche de la Caba, chez le colon Douyère. Ils se réclament du magnagna *eRetèpu* et du héron *cakoe*. Leurs branches sont les *Wërü* ma *Unemwê*, partis à *Netchaot*.

Les *Gorotê* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom, au village actuel de Caba. Ils se réclament du lézard *anggori*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous la forme de *Bwaè Dama*, le masque, qui réside sur les hauteurs dominant la rivière ; s'il voit l'ombre d'un homme se profiler, il bondit et tue l'ombre, ce qui fait périr l'homme.

Les *Pwadëy* (*Dwi*) étaient éteints localement à la date de l'enquête. Ils sont dits issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Caba.

Les *Goroatê* (*Bay*) se disent issus de tertres *Tètawe* ma *Goroporomê* à la colline *Aramoto* à la Caba.

Les *Goropara* (*Bay*), dits aussi *Pwopalè* en langue *cêmuhi*. Ils se réclament du serpent marin plature rayé *doèa*. Ils révèrent le *due Teê Mwolëumyê*, autre forme du masque et de *Gomawe*.

Les *Gorowirija* (*Bay*), éteints localement à la date de l'enquête, sont dits issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba. Ils se réclament du ver de terre *anggü*.

Les *PwêRêupwepwe* (*Bay*), éteints localement à la date de l'enquête, sont dits issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba.

Les *PwêRêpwesange* (*Bay*), éteints localement, sont dits issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Caba.

CÔTE OUEST

Données recueillies à Gwapê (Gohapin), Poya

Les *Pwiridê* ma *Goroatê* s'affirment *Goyèta* et non *Dwi* ou *Bay*. Ils se disent issus du tertre *Goroatê* au village de Caba. Leur appartenance est un rocher *atê* à Caba. Leurs lignées reconnues sont les *GoyaRi* ma *Goroditê*, *Gorowêpwiritê* ma *Napwiritêu*, *GoumuRu* ma *PwêRêpwia*.

Données recueillies à Pwauta (Paouta), Pouembout.

Les *Pwajaa* ma *Pwanèti* s'affirment *Gorotê* et non *Dwi* ou *Bay*. Chefferie traditionnelle de *Pwaloap*, sur le flanc sud du mont *Pwalou*, ils se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Caba. Ils se réclament du lézard *anggori*. Leurs lignées reconnues sont les *Mi* ma *Tabwe* ma *Auday*.

Les *Gorodümèbi* ma *Pwadangge* s'affirment *Gorotê* aussi. Ils se disent issus de tertres de ces noms dans la vallée de Caba. Ils se réclament du lézard *anggori*.

Les *Pado* ma *Nanggopae* s'affirment aussi *Gorotê*. Ils se disent issus de tertres de ces noms sur la rive droite de la Caba, d'où ils sont venus en passant par *Pwai*. Ils se réclament du lézard *anggori*.

Les *Aramoto* ma *Autanggu* (*Dwi*) se disent issus de tertres de ces noms dans la vallée de Caba. Leur appartenance est le gecko *arawe*.

Données recueillies à Kovay (Kovei), Pouembout.

Les *Mi* ma *Tabwe* ma *Auday* s'affirment *Gorotê* et non *Dwi* ou *Bay*. Chefferie de *Kovay*, ils se disent issus de tertres de ces noms à l'intérieur de la Réserve de Caba. Ils se réclament du

lézard *anggori*. Leurs branches sont dites Tea ma Nabwey.

Données recueillies à Pwada (Poindah), Koné

Les *Pwajaa ma Nabumè* se disent *Goroté* et non *Dwi* ou *Bay*. Ils se disent issus de tertres du même nom dans la vallée de la Caba. Leur arrivée serait ancienne et coïnciderait avec la dispersion des premiers habitants et la migration en direction d'Ouvéa des fabricants de monnaie de perles de coquillages *adi* Qenegei, depuis Fwajaè au sud de la péninsule de Pidjèn. Comme un certain nombre de chefferies anciennes, ils ne se reconnaissent pas d'appartenance symbolique. Les branches issues de Pwajaa sont les Pwajaa ma Pwanèti, Mi ma Tabwe ma Auday, Tea ma Nabwei, Gotü ma Gorongge, Goromwêdo ma PwêRêereko, Pwère ma Pwajaa, Goro Epaté; les branches issues de Nabumè sont les Nabumè ma Poyeu, Pwajaari ma PwêRêupwepwe.

Données recueillies à Necaot, Koné (pour mémoire, cf. supra pour le village de Netchaot).

Les *Wari* se disent Bêlèot et non *Dwi* ou *Bay* et se disent issus d'un tertre Bêlèot dans la basse Caba. Les Pado (*Dwi*) également, ainsi que les KapuRê (*Dwi*) dans la vallée moyenne de la Caba, les Pwêree ma Pwêdea (*Dwi*) sur la rive droite, en amont du village, les Goru (*Bay*) sur la rive droite de la Caba, en aval du village.

Données recueillies à Pwanfwap (Bopope), Koné (pour mémoire, cf. supra sur ce village).

Les *Bêlèot* se disent issus d'un tertre Wali à l'embouchure de la Caba. Les Pwotim se disent *Goroté* et non *Dwi* ou *Bay* et issus d'un tertre à Caba.

Données recueillies à Neami, Koné (pour mémoire, cf. supra pour ce village).

Les *Nêdū meina Gorouna (Dwi)* se réclament d'un tertre Gorouna dans le fond de la vallée de Goyèta et d'un autre Goropwèjilei dans le fond de Caba. Les *Nêdū Cimwê (Dwi)* se disent issus du tertre Cimwê tout au fond de la vallée de la Caba et les Torou ma Neiriwê d'un tertre en aval du village actuel.

Données recueillies à Cae (Tiaoué), Koné.

Les *PwêRêupwepwe ma Goroapeda (Bay)* se disent issus de tertres de ces noms en amont du village actuel de Caba. Ils se réclament de la chenille *u* et du bananier *pwêdū*. Leurs branches sont les Wari ma CêtaRawi, Cabarapô ma PuRupuRuwè.

Données recueillies à Konyabu (Koniambo), Koné.

Les *Auta ma Nanggè (Bay)* se disent issus en premier de tertres de ces noms à la pointe de Bayes. Ils seraient venus en passant par la vallée de Caba, d'où ils sont allés directement à Ateu. Ils sont arrivés à Koniambo en suivant les Nabumè ma Pweya. Ils se réclament de la chenille *u*, qui provoque la folie.

Données recueillies à Ateu, Koné. (pour mémoire, cf. supra pour ce village)

Les *Nabumè* se disent *Gorotè* et issus d'un tertre au village de Caba. Ils ont émigré récemment à Tiéta à la suite d'un conflit avec les *Pwajaa ma Nabumè*. Les *Pwajaa ma Nabumè* se disent aussi *Gorotè* et issus de tertres de ce nom à la Caba. Les *Munuku ma Pwanuupe* se disent *Nèdii* et issus d'un tertre *Pwanuupe* dans la haute Caba.

Cet ensemble de données, recueillies au cours des années, indiquent dans leur régularité, sinon leur monotonie, et à l'évidence, la très grande cohérence de la tradition orale portant sur les points évoqués, dans la région considérée. Ce qui signifie que l'information reçue, en particulier au cours de l'adolescence, est très similaire aux deux extrémités des très larges périmètres considérés et pour plusieurs milliers d'habitants dispersés sur les deux versants de l'île et soumis un siècle durant à un régime colonial dur. C'est déjà une donnée dont on ne pouvait être assuré au départ.

Une autre constatation est la clarté de l'exposé traditionnel, par couples de lignées et de tertres, chaque nom correspondant bien à une entité sociale séparée, bien vivante, même si la formalisation quasi obligatoire de la tradition orale les présente par couples. Dans la réalité, ces couples peuvent être solidaires ou en compétition l'un avec l'autre, ou bien choisir en fait successivement l'une ou l'autre de ces deux options. Ils peuvent même appartenir à des moitiés matrimoniales différentes, ce qui ne peut en aucun cas être considéré comme une exception confirmant la règle, mais comme un point particulier et original du processus de segmentation. Par ailleurs l'ensemble de ces lignées se réclamant de tertres dans la vallée de la Caba constituent un ensemble important disposant des mêmes références spatiales et maintenant les identifications, les alliances et les rivalités anciennes.

A l'inventaire donné ci-dessus pourraient s'adjoindre toutes les lignées qui s'identifient à celles relevées. Ce facteur est traité ailleurs dans ce chapitre et il n'a pas paru utile de surcharger cette liste. Par contre la forme même des informations reçues a été conservée intégralement. On aura remarqué aussi la concordance des informations reçues dans la vallée de Caba avec celles obtenues en dehors, où l'on obtient des détails supplémentaires, mais ne venant en rien contredire le premier lot de données. Les mouvements anciens à partir de Caba apparaissent bien majoritairement orientés du sud-est au nord-ouest, en plus de l'émigration, postérieure à la prise de possession, remontant la côte est dans la circonscription de Poindimié ou passant le col d'Amyé dominant la source de la rivière de Napwewimien.

Tout ceci est difficilement compréhensible si l'on n'a dans les yeux la configuration de ces ensembles montagneux qui s'interpénètrent et le plateau de Tango, prolongé par des lignes de crête placées dans l'axe général de l'île et qui permettent, à partir de la ligne de partage des eaux, *Goro Epatè*, de descendre dans l'une ou l'autre des vallées dont les sources sont proches les unes des autres, vallées qui sont disposées en quelque sorte en étoile, à savoir celles de Wate, de Pouembout, de Koné, de Tipije, d'Amoa et de Tiwaka.

Il n'est que de regarder ces listes, parlantes pour les Mélanésiens dont c'est toute la vie, passée et présente, pour réaliser comment les affaires de Caba peuvent toucher des gens très loin de là, et pour comprendre combien il existe de droits fonciers potentiels non actualisés pour le moment dans toute la vallée, relevant plus particuliè-

Tableau n° 8. Liens symboliques invoqués par les lignées se réclamant de la vallée de Caba

DWI	BAY
Lézard <i>anggori</i>	<i>anggü</i> , ver de terre
<i>anggori bwejë</i>	<i>kapwei</i> , grillon
<i>anggori kailë</i>	<i>ubë</i> , requin
Gecko <i>arawe</i>	<i>arawe</i> , gecko
Chenille <i>uu</i>	<i>uu</i> , chenille
Souris <i>mecië</i>	
Poisson mulot <i>pwaRabwi</i>	<i>bedu</i> , <i>bepwa</i> , poisson lochon
Anguille <i>auto</i>	<i>doëa</i> , plature rayé
Ver de canne à sucre <i>auto pwadëy</i>	
Poisson <i>ilëbawe</i>	
Liane <i>tue</i>	<i>Koëë</i> , liane
Arbre <i>dü</i>	
Magnagna <i>ale</i> , <i>eRetëpu</i>	
Aigle au ventre blanc <i>maRadü</i>	
Héron <i>cakoe</i>	
Roche <i>atë</i> , <i>pei</i> , <i>atë petë</i>	<i>meëë</i> , roussette
	<i>mëRë dea</i> , <i>dea atü</i> , notou de grande taille
	<i>pwëdü</i> , <i>jühi</i> , bananier
Ignome sauvage <i>numwë</i>	
Herbe à paille <i>jinyë</i>	
Feu <i>anye</i> , <i>bulakemwë</i>	
l'onneur <i>tikakara</i>	
<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>Bwaë Dama</i>	<i>Gomawe</i> sous la forme d' <i>URupwe</i>
<i>Gomawe</i> sous la forme du <i>due GoropuRue</i>	<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>Bwaë Dama Goromô</i>
<i>Gomawe</i> sous son propre nom	<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>due Goromô</i>
<i>Daulo meë kau</i>	<i>Gomawe</i> sous le nom de <i>due meina</i>
	<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>Teë Mwölëumyë</i>
	<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>Korimada</i>
	<i>Gomawe</i> sous la forme de <i>Gonëibwë</i>
	<i>Gomawa</i> sous son propre nom

rement des exilés établis, dans leur esprit provisoirement, dans les districts de Bayes et de Tiëti à Poindimié, où les anciens habitants de la basse Caba attendent impatiemment qu'on leur rende leurs anciennes terres, à savoir le reste de l'ancien séquestre japonais et l'ensemble de la propriété Dubois, Néouty compris.

On a pu noter le nombre de lignées obligées au départ dans toutes les directions, tout au début du processus colonial de spoliation foncière, et qui sont parties aussi bien vers Koné que Poindimié et Bayes, mais en suivant des itinéraires balisés par la tradition. Les Nëdü ma Goropwëjiley, maîtres des ignames dans le fond de la vallée, étaient partis avant l'arrivée des Européens, suivis par les Wenae ma Pwedipweda. D'autres sont partis au nord bien plus tôt — les Goroja et PwëRëtude — mais la plupart après, en fonction du tableau donné plus haut échelonnant les habitats de la basse Caba en aval de Nabwao ma Nanggopae.

Les Galahi Pwiya ma PwëRëcënggü, qui donnent pour origine l'embouchure même de la Caba, et Cakë sis un peu plus au sud, n'ont pas été cités ici. Leur périple entre Houaïlou et Hienghène relève d'une problématique différente, dont Alban Bensa a publié une version approchée (*Atlas de la Nouvelle Calédonie*, op. cit., carte n°18).

De ce fait leur interférence avec les problèmes fonciers paraît moins récente, du moins jusqu'à plus ample informé.

L'intérêt du relevé précédent, collationné à partir de la vallée de Caba, est de présenter une tranche de la vie ancienne, plus opérationnelle en quelque sorte que la vision synthétique construite à partir de l'ensemble de l'aire *paici* et qui peut de ce fait manquer de nuances.

Sous réserve de faire la même expérience à partir de la vallée de Ponérihouen, l'ensemble ainsi mis en évidence offre, outre sa cohérence vérifiable dans le détail, certaines caractéristiques particulières. Si l'on replace les réponses à la double question, quelle est l'appartenance, *tōija*, et quel est le *due*, dont on se réclame, de façon à constituer un tableau réparti entre *Dwi* et *Bay*, on obtient une figure d'apparence déséquilibrée. Les lignées *Dwi* présentant une plus grande variation que les lignées *Bay*. Ces dernières offrent le plus grand nombre d'avatars du *due* Gomawe, dont on sait qu'ici et plus au nord il est le maître du pays des morts, et que partout il est celui que l'on retrouve sous la forme du masque (*Mwolëumyë*, *Bwaëë Dama*), des sculptures apparaissant en haut du manche de la hache-ostensoir ou sur les têtes de monnaies sculptées, sous le nom d'*URupwe*.

Nous n'avons plus guère les moyens de savoir, sauf surprise agréable, qui détenait, dans l'aire concernée par ce chapitre, le privilège de la fabrication des hache-ostensoirs, par ailleurs travaillées dans la moyenne vallée de Houaïlou, à l'île des Pins et à l'île Ouen. Nous savons cependant que les Nabumë étaient sculpteurs de masques et qu'ils étaient *Dwi*. On imagine d'ailleurs aisément, à l'intérieur d'un système dualiste, que le détenteur du masque puisse être *Bay* alors que le sculpteur du même masque serait *Dwi*. Cependant, il n'apparaît pas que le masque dans l'aire *paici* soit lié à une chefferie particulière, comme c'est le cas pour les Bwaxat de Hienghène et de Koumac, qui sont des chefferies immigrées et qui semblent avoir confisqué le masque en tant que symbole matériel de l'unité de leur chefferie, s'arrogeant la garde de ces pièces alors qu'elles représentent chacune un ensemble de lignées déjà installées avant l'arrivée de l'ancêtre des chefs actuels, et le mythe propre à la chefferie locale, liant l'origine marine du masque à celle-ci.

Il reste que l'accès à Gomawe, créateur des hommes, à l'origine des héros civilisateurs *Dwi* Daulo et Bwae Bealo, n'est pas le privilège des *Bay*, sinon pour l'aspect plus systématique pris par la référence donnée par ces derniers. Chez les *Bay* il s'agit toujours de Gomawe, sous une forme ou une autre, alors que chez les *Dwi* ce peut être Gomawe sous l'apparence d'un de ses avatars, mais ce peut être un tout autre personnage, indépendant de lui, par exemple *Daulo meë Kau*, mais que la mythologie rattache, au moins indirectement, au cycle de *Gomawe* et à celui de la montagne de Caumyë.

De même, en ce qui concerne le tableau des symboles appropriés, l'aspect systématique est plus apparent chez les *Dwi*, les *Bay* se contentant d'un plus petit lexique indéfiniment répété (*mêRê dea*, *dea atü*). Les *Dwi* ont pris pour eux le tonnerre *tika-kara*, lié au feu *anye* et au lézard *anggori*, ce qui les rattache plus aisément à l'aire Houaïlou-Bourail-Kouaoua. La chenille *u*, responsable de la folie, assure un des rares facteurs de symétrie dans le tableau, mais cela ressemble fort au résultat d'une captation organisée, peut-être matrimoniale. Certains choix des *Bay* ont valeur économique en même temps que cérémonielle : la roussette *meëRë*, dont la fourrure du bas ventre est

une des matières essentielles de la fabrication des trésors traditionnels destinés à l'échange — et de celle des têtes de monnaies aussi, qui ne sont pas échangées ; le bananier *pwêdû* (*Musa troglodytarum*) dont le fruit est particulièrement recherché, aussi bien en Polynésie qu'en Mélanésie ; le notou de grande taille *mêRê dea*, symbole de chefferie, et dont l'image sculptée peut se retrouver en haut d'un toit dans l'aire bilingue *paici-cêmuhi* ; le requin *ubě*, qui est une des formes marines possibles de *Gomawe*.

Si l'on prend la hache-ostensoir, qui circule de lignées en lignées au moment des mariages de fils ou de filles premiers-nés tout au moins, symbole social et instrument technologiquement gratuit, inutile, par excellence, on notera que le disque de serpentine polie et aminci au point d'être translucide sur les bords, relève des *Dwi* tandis que le montage en cordelette de «poil de roussette» et le visage humain sculpté en haut du manche sont *Bay*. Personne ne semble s'être, ici du moins, attribué la noix de coco dont une moitié de coque termine le manche, ni les coquillages en pendeloques extérieurs et intérieurs à la coque recouverte par de l'étoffe d'écorce de mûrier battue. En ce qui concerne les monnaies de perles de coquillages, les *Bay* ne prétendent être à l'origine que des têtes de monnaies sculptées. On est donc porté à penser que les monnaies de perles de coquillages sont plus anciennes que le système dualiste *Dwi* et *Bay* et plus ou moins fixées dans leur technologie locale — elles existent, sous une forme ou une autre, dans toute la Mélanésie insulaire et côtière — mais que la hache-ostensoir est l'aboutissement d'une évolution tendant à en faire à la fois un objet social et une construction intellectuelle plus perfectionnée, à partir de formes moins achevées et semblant différentes ou plus proches du modèle général en Mélanésie et en Nouvelle-Zélande de l'herminette cérémonielle. Cependant, au village de Kowei à Touho, les fabricants de monnaies sont comptés comme *Dwi*.

Le cas de Caba, opposé à celui de Pwei, montre que si des chefferies relativement bien structurées sont issues de la mouvance *paici*, elles ne se rencontrent pas à l'intérieur de la région proclamée comme étant à l'origine de tous les clans *paici*, «dans les murs» en quelque sorte, à savoir les vallées de Ponérihouen et de Caba. Et encore savons-nous, grâce à J.-C. Rivierre et A. Bensa, comment la chefferie de Pwei a reçu l'héritage de lignées «sujettes», des événements historiques jouant tout au long du siècle dernier, les textes dits traditionnels nous présentant les choses comme si elles avaient existé de tous temps, hors l'histoire récente dont les péripéties n'y sont jamais explicites. L'habileté de cette démonstration restera l'originalité particulière de l'ouvrage cité.

Cette forme d'organisation fluctuante, toujours imprécise et décevante si l'on prend pour inspiration un modèle pyramidal, et que l'on retrouve aussi bien dans l'aire linguistique *cêmuhi*, s'est vue expliquée par des politiques spécifiques d'alliances matrimoniales par les auteurs précédemment cités, sans qu'ils nous fournissent la couverture généalogique nécessaire pour justifier leur affirmation. Ils se sont réclamés résolument de l'anthropologie dite de l'alliance, juste au moment où son inventeur, Claude Lévi-Strauss, introduisait de nouvelles nuances en proposant le concept à la fois ancien et nouveau, mais flexible, de «maisons», pour remplacer celui de groupe de descendance qui n'était évidemment plus suffisant, eu égard aux cas découverts de tous côtés où les stratégies évidentes sont autant celles de l'adoption que celles de l'al-

liance, avec assez régulièrement plus ou moins trente pour cent de cas d'adoptions parmi les personnes vivantes, découverts dès que l'on superpose une enquête de génétique humaine à la couverture généalogique classique. C'est le cas de l'enquête effectuée par nous à Tongariki, îles Shepherd, Vanuatu, en collaboration avec le Dr Carleton Gajdusek, prix Nobel de Médecine, pour le compte de l'Organisation Mondiale de la Santé.

Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait pas de stratégies matrimoniales cohérentes. Les «chemins sacrés» qui tracent la voie des mariages souhaitables entre Pwei, Tiwae et Pwebei, et plutôt entre les clans Pwei, Galahi, Pwebei et Welèt, existent bien dans la conscience des intéressés, mais à côté de toutes sortes d'autres itinéraires, permettant de rencontrer des filles premières nées du clan Pwei, ou des clans alliés, bien vivantes, aussi bien à Hienghène qu'à Koné ou à Touho, et inversement, c'est-à-dire au delà de l'aire retenue par nos auteurs. Le modèle matrimonial est toujours plus diversifié que quelques textes de tradition orale ne sauraient prétendre l'exprimer. Les principales lignées de la région, et celles qui se réfèrent à la mouvance Naacuwè autant, sinon plus que les autres, usent de stratégies d'une redoutable complexité, où l'on cherche désespérément des fils conducteurs, puisqu'à l'évidence, il ne saurait y en avoir un seulement. On a vu plus haut, à propos de Koné, que les chemins de la tradition intègrent tous les événements remémorés sur une période que l'on peut évaluer à au moins un demi-millénaire.

Une sorte d'ordre est inévitable dans tout cela. Il ne saurait être fourni par le fonctionnement quotidien du système de parenté, simple dans son principe, foisonnant dans la pratique, ce qui impliquerait la conservation constante en mémoire de milliers de noms. Contrairement à l'affirmation de Radcliffe-Brown, fautive même en Australie, le système de parenté ne se confond pas avec la société globale. Ces gens, et en particulier les femmes, connaissent déjà des centaines de noms, ce qui n'est certes pas à notre portée. Le concept de «maison» vient à point nommé, puisqu'il ne s'agit pas ici de parentèles pourvues de limites, mais de constructions dont la forme apparente est généalogique, quoique pas au sens classique du terme, et qui sont en réalité aussi des sortes de fourre-tout. Les stratégies ne jouent pas seulement entre les groupes sociaux, mais aussi à l'intérieur pour les édifier, les transformer, ou même les décrire à l'enquêteur. Les généalogies néo-calédoniennes se constituent en trois parties, la période mythique, où les personnages masculins intervenant sont précis, mais où l'on est bien incapable de donner le nom de leurs épouses ; une partie moyenne floue correspondant à une série indéfinie d'assimilations entre grand-pères et petit-fils portant le même nom, et les trois ou quatre dernières générations pour lesquelles l'information devient à la fois précise et génétiquement vérifiable [cf. Guiart, J., «Généalogies équivoques en Nouvelle Calédonie», in : *Langue et Techniques, Nature et Société, Hommage à André Haudricourt*, II, Paris, 1972, p.36-51].

C'est dans ce contexte que nous avons proposé le concept de «réseau», qui nous avait semblé à la fois opérationnel et moderne — le recours à l'informatique y mène tout droit. Dire comme A. Bensa dans une note aussi fausse que désinvolte :

«Ainsi, ce qui a pu apparaître comme un «jeu d'identifications» établissant des «réseaux

d'identification» est un système de relations inhérent aux caractéristiques spatiales du système de parenté» (cf. *Les Chemins de l'alliance*, ouv. cité, p. 108).

est affirmer sans preuves et ignorer ce que la littérature ethnographique nous apprend, à savoir l'existence constante de systèmes de références allant très au-delà des systèmes de parenté *stricto sensu* et permettant de définir les individus les uns par rapport aux autres sur des aires très vastes — le système à quatre sections australien est phonétiquement presque stable sur des milliers de kilomètres — et en particulier en ce qui concerne les hommes par rapport aux femmes. Sur ce dernier point, le système *Dwi = Bay* à l'est, ou *Dwi = Goroté = Bay* à l'ouest, donne toute satisfaction, permettant de savoir à tout moment quelles femmes, ou quels hommes, sont sexuellement accessibles. Mais il ne semble pas toujours jouer de rôle politique particulier, en dehors de la forme de répartition des habitats locaux décrite plus haut pour le village abandonné de Cimwê.

Or nous avons montré, après Maurice Leenhardt pour la Nouvelle-Calédonie, l'existence, dans la partie sud de la Mélanésie, de systèmes à forme dualiste et à réalité ternaire, dépourvus de contenu matrimonial, le système *Ohot / Hwaap / Gwalaap*, dans le nord de la Grande Terre (*Gwalaap*, nom que se donnent globalement les clans pêcheurs de la côte ouest au nord de Bourail, qui s'identifient pour partie les uns aux autres et en tous cas ne veulent pas être comptés comme *Ohot* ou *Hwaap*), et le système *Numrukwen / Koyometa / Kowut Kasua* à Tanna au sud du Vanuatu, deux aires qui étaient en contacts maritimes constants — et en relations matrimoniales tout aussi constantes — avant l'arrivée des Blancs dans la région, et nous venons de mettre en évidence la tendance à une forme de dualisme politique et rituel dans la vallée de Houailou.

Chacun de ces ensembles contient évidemment, et sublime en quelque sorte, des groupes de parenté. Le dire n'est pas expliquer la fonction de l'institution, qui dépasse de très loin les limites observables, au moyen de la réalisation d'une couverture généalogique, d'un système de parenté proprement dit. Contrairement à ce qui a pu être affirmé par A. R. Radcliffe-Brown, qui se contentait d'une ou deux généalogies, qu'il ne publiait d'ailleurs même pas, les systèmes de parenté ne sont pas extensibles à l'infini ; ils manifestent rapidement des limites correspondant d'ailleurs à la variété des stratégies matrimoniales.

Nous disposons pour l'aire paici aujourd'hui d'un siècle d'observations de toutes sortes et d'un inventaire complet de toutes les lignées, avec leurs appartenances symboliques, et d'un assez grand nombre d'informations régulièrement obtenues de village en village, informations exprimables dans l'espace aussi bien que dans le temps, c'est-à-dire cartographiables pour la plus grande part, et pour certaines desquelles les dates sont solides, grâce à la variété des témoignages aussi bien européens que mélanésiens. La connaissance du terrain s'y ajoute, connaissance obtenue à pied, à cheval, en allant partout au cours des dernières quarante années, à une époque où il n'y avait souvent ni routes, ni cartes fiables. S'y ajoutent aussi les événements du dernier siècle, événements tout aussi intéressants aujourd'hui qu'hier, grâce auxquels il est possible de vérifier ou d'infirmer bien des hypothèses, simplement en observant les comportements des intéressés et en les confrontant avec ce que l'on peut savoir des stratégies au sein desquelles ils ont reçu leur formation d'adultes, hommes et femmes.

L'ensemble amène à privilégier la notion de l'existence d'un ordre dans le désordre, et à reconnaître que les «chemins de la coutume», comme on dit, ne sont pas seulement ceux qui dérivait des mariages théoriques. Les mariages viennent au contraire nourrir des stratégies relevant de la constante rivalité entre les familles. Ces rivalités, observables à tout moment, ne s'établissent pas au hasard, mais entre lignées précises, chacune appuyée sur d'autres lignées qui s'identifient à elles. Le discours sur ces identifications est le discours le plus affirmé et le plus cohérent reçu au cours d'une vie de recherche. Il y a visiblement des camps opposés, camps plutôt stables dans leur composition au cours du siècle passé, et dont la composition transcende tous les événements de l'histoire coloniale. Visiblement aussi, ils paraissent antérieurs à l'arrivée des blancs dans le pays. Dans le pays *paici*, ces camps ne se superposent pas aux moitiés matrimoniales.

Alban Bensa a bien vu à Touho que la parenté selon l'école anglaise de l'Anthropologie sociale n'expliquait pas tout, et qu'on arrivait rapidement, la profondeur des généalogies recueillies immédiatement après 1945 sur la Grande Terre ne dépassant guère six générations, à des relations pseudo-généalogiques et pseudo-parentales, où le nom du tertre, *bidaawa*, remplaçait un lien biologique douteux ou inexistant, avec des conséquences aussi précises, et potentiellement aussi intéressantes, que le maintien de droits fonciers potentiels à tous les lieux d'étapes marqués par un tertre relevant de la lignée en question. Les lieux, nombreux, où s'égrènent les descendants de l'ancêtre originel ou éponyme, sont plus facilement remémorés que les personnes exactes et leurs conjoints précis. Leur énumération, à supposer que chaque étape ait correspondu à une génération, ce qui est le minimum, couvrirait une période bien plus longue que la généalogie officielle.

Une telle formule présente un avantage certain. On ne peut toucher du doigt l'ancêtre. La date de son existence est fluctuante et sujette à caution. La chronologie des événements, reconstituée par rapport à une généalogie, pourrait varier en réalité de plusieurs siècles, compte tenu de l'habitude d'assimiler le grand-père au petit-fils en attribuant à chacun le même nom, provoquant ainsi un effet d'écrasement de la généalogie, qui devient de ce fait la répétition indéfinie de générations et de noms dynastiques alternés (cf. la succession alternative des Bwaxat aux Powe dans la basse Hienghène). Tandis que le lieu de départ de l'itinéraire d'un mythe d'origine est précis au possible. On peut y aller et s'y tenir debout, à un mètre près, puisqu'il s'agit dans presque tous les cas d'un tertre. La fonction de l'institution est pour partie évidente ; des personnes vivantes continuent à suivre ces itinéraires, même si elles sont obligées aujourd'hui à certains détours pour tenir compte des routes devenues carrossables, et si les voyages à chevaux qui permettaient de coller à l'itinéraire tendent à passer de mode et les chevaux à disparaître.

La Grande Terre est ainsi traversée d'itinéraires à la fois mythiques et réels, modèles pour l'interprétation et institutions bien vivantes, qui affichent chacun la forme d'une arborescence, puisque des itinéraires secondaires peuvent partir de chaque point d'étape, de chaque tertre, lui donnant de ce seul fait une sorte de permanence dans l'abstraction. Il existe aussi des chemins parallèles, aboutissant aux mêmes points d'arrivée, ou à des points proches, à partir du même lieu d'origine. Cela peut se montrer aussi bien dans une aire linguistique, qu'au travers de plusieurs aires linguistiques successives. Les itinéraires mythiques se référant aux Naacuwé suivent les deux côtes,

passent la montagne et se rejoignent au delà de Poum, dans l'île de Yaade. Les points d'appui occupés dans les hauts de Touho n'en constituent que quelques étapes.

Le fait que tous ces chemins se croisent ou s'opposent permet de penser qu'il y aurait autre chose que la simple superposition d'arborescences, qui est la solution privilégiée provisoirement par Alban Bensa. C'était d'ailleurs là mon premier jugement, tant j'avais du mal à croire à ce qu'essayaient patiemment de me faire comprendre mes mentors canaques. Tant il est difficile d'échapper à l'ambiguïté et à l'équivoque de l'explication coloniale par l'atomisation imaginée de la société ancienne [«ils sont tous ennemis»] et la permanence des institutions qu'on lui attribue [«ils sont éternellement dominés par leur coutume»]. C'est la thèse soutenue par Mme Elyane Métais et l'argument pseudo-objectif de la société coloniale, et pas seulement en Nouvelle-Calédonie.

Avoir personnellement suivi tous ces itinéraires jusqu'au bout, voyant des compagnons nouveaux surgir à chaque soir, en fonction justement des noms qui étaient évoqués, et de ceux qui le seraient ailleurs, le lendemain, porte à une vision moins anarchique, moins brownienne de la société canaque, plus conforme à une anthropologie plus pragmatique, collant à toutes les formes de réalité à la fois, dont les plus abstraites et les plus terre à terre, comme les Océaniens savent si bien l'appréhender.

LES VALLÉES DE GOYÈTA ET DE PONÉRIHOUE

On ne saurait, après avoir traité de la vallée de Caba, négliger la vallée parallèle de Ponérihouen, d'où toutes les autres lignées non citées à propos de Caba sont censées être parties. Le relevé s'établit ainsi, par villages actuels, mais en ne prenant pas en compte les familles se disant originaires de Caba, qui ont déjà été notées précédemment

Données recueillies au village de Gowa (Goa), Ponérihouen.

Le village actuel est sis au bord de la route qui remonte la vallée sur la rive gauche, après un gué permettant, à l'époque, le passage sur l'autre rive où sont installées les maisons, sur les flancs d'une colline de faible hauteur, au sommet de laquelle est le temple protestant. Gowa est le nom d'un lieu sis un peu en aval de l'emplacement du village actuel, à un embranchement de la rivière. Ce toponyme appartiendrait aux *Dwi*, qui l'auraient amenée de Caba, après l'abandon du pays par les *Bay*, indication qui a trait au mouvement constant des lignées *Bay* issues de la vallée, vers le nord et jusqu'au moins à Poyes. La première lignée *Dwi* aurait été les Gowa ma Pwewe, branche d'Aramoto. A l'arrivée des Européens, les gens seraient partis dans le fond de la vallée à Nètëu, puis seraient redescendus à l'emplacement actuel.

Les *Meêdü* (*Bay*) représentent la chefferie traditionnelle du lieu. Ils se disent issus d'un tertre du même nom en aval du village, ils se réclament du bananier *pwêdü* et du *due Gomawe*. Leurs branches reconnues sont les Gode ma Nènapu, Gorode, Panuê ma Goroaucicê. En tant que maîtres de l'igname, les *Meêdü* s'identifient aux Wimyé et Napwe de Poindimié, chacun

pouvant *pwaero*, prier en parlant dans la vapeur de la jeune igname offerte aux dieux sur la marmite de l'autre et chez ce dernier.

Les *Aramoto* sont venus se fixer chez leur oncle maternel Meêdû, après un désaccord avec les PwaRi de Caba, et prennent la chefferie aux Meêdû. Ils n'ont pu la rendre à l'époque du père de Mataio Dwi Weta, les Meêdû se refusant. Le chef Davita Meêdû a été nommé depuis sur la proposition des Américains et du gendarme Guiguen.

Le tertre Aramoto à Gowa a été transformé en cimetière en 1905. Deux poteaux de maison y ont servi de reposoir à crânes. Deux flèches faitières y ont été placées à la tête de deux tombes, ainsi qu'un haut de *jovo* ; une autre tombe portait un *jovo* ayant perdu ses losanges concentriques ; un autre *jovo*, à une autre tombe, portait les marques d'un *jedo*.

Les *Pwadu ma Pwapeda* (Bay) se disent issus d'un tertre Pwadu à Gowa même. Leur appartenance est l'eau, *jawe*, dont les fluctuations se marquent sur les *jovo* de la région par des ovales concentriques profondément gravés sur le ventre. Ils se réclament du *due Gomawe*.

Les *NapwêRêpwe* (Bay) sont issus du même tertre Pwadu et se réclament également de l'eau et de *Gomawe*. Ces deux lignées, de même origine, se sont séparées sur place à la suite d'une querelle et chacune se considère depuis comme l'égale de l'autre. La branche des NapwêRêpwe était menacée d'extinction à la date de l'enquête.

Les *Goromoto* (Bay) sont issus d'un tertre du même nom à Gowa. Ils se réclament du bananier *pwêdû*. Ils révèrent le *tirimoto*, oiseau présage, bénéfique ou maléfique suivant qu'on l'entend chanter sur sa droite ou sur sa gauche. Leurs branches connues sont les Goromoto ma Goropara. Ils se réclament du bananier *pwêdû* et de l'eau, *jawe*. Ils se réclament du *due Gomawe*. Leurs branches connues sont les Pwaile ma Capopay.

Les *Kwerhô Mii* (Bay) sont issus du tertre Kwerhô dans le haut de Bwa à Houailou. Ils se réclament du ver de terre *anggû* et de l'alizé venant de la mer, *pweRetotû*. Ils révèrent le *bao Kapörö*, l'équivalent *ajië* du *Gomawe*.

Les *Gorotêdo ma Naacuwè* (Bay) sont issus du tertre Kwatetey en aval de Gowa, chez le colon Thonon. Leur appartenance est le gecko *arawe*. Ils se réclament du *due Gomawe*. Leurs branches connues sont les Mare ma Aranyengi.

Les *Puko ma MeReatè* (Bay) se disent issus d'un tertre Puko en amont de Gowa. Ils se réclament de l'eau, *jawe*. A la date de l'enquête, cette lignée comprenait des catholiques et un aîné de lignée resté païen.

Les *PwêRênauna* (Bay) étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les dit issus d'un tertre du même nom en amont de Gowa. Ils se réclameraient du bananier *pwêdû* et du *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Moto ma Nèu* (Dwi) se disent issus des tertres Moto dans le fond de la vallée de Goyèta et Nèu dans le fond de Gwapê (Gohapin) à Poya. Ils se réclament du notou *dea* et révèrent les *due Bwemi ma Bwêidu*.

Les *Cau* (Dwi) se réclament d'un tertre du même nom en aval de Gwapê (Poya). Leur appartenance est l'anguille *japa*. Leurs branches connues sont les *Cau ma Wibè ma GoroêRê-jawe*.

Les *Wéopè* (Dwi) sont installés depuis une génération seulement, issus d'un tertre du même nom à Néavin. Ils se réclament de la poule sultane *maRiünô*.

Les *Pè ma Pwurudë* (Dwi) représentent une lignée récemment éteinte à la date de l'enquête. Ils seraient issus de tertres de ces noms à Netea (Poya). Ils se réclament de l'anguille *japa* et du masque *wërêmêRê*.

Les *Nauna* (Dwi) représentent une lignée éteinte à la date de l'enquête, issue d'un tertre du même nom dans la vallée de Gowa. Leur appartenance était l'aigle au ventre blanc *maRadû*.

Les *Nêdû Barau Gorotê* (Dwi), lignée éteinte localement à la date de l'enquête, étaient issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Gowa. Ils se réclament du lézard *anggori*.

Données recueillies au village de Napwepa (Nébouéba), Ponérihouen.

Napwepa est un village catholique, autrefois installé plus en aval. Ils ont dû céder leur territoire aux colons à l'époque du gouverneur Feillet.

Les Nabay ma Tutungoro (*Bay*) constituent une double chefferie dont chaque branche serait autonome. Il se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée d'un affluent de la rivière de Ponérihouen, vallée justement dite aujourd'hui en francisation Nimbayes. Ils se réclament du bananier *pwèdii*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches reconnues sont, selon Eleisha Nabay, les Aupa Goida, Nadapërwê, Pibè, Gorowêdëu, Nabay PwêRêgoroja, pour les Nabay, et les PwêRèpu ma Goromea, Wëuru ma Wëgorojèpe, pour les Tutungoro. En pratique, les Nabay sont réduits localement à une seule famille, mais on les retrouve dans toute la région.

Eleisha Nabay nous raconte les avatars de ces lignées dont l'importance nous est déjà connue. Cet auteur a été pasteur à Canala, dont dépend Kouaoua, et il a retrouvé de ce fait là-bas les lignées qui acceptent l'idée d'être issues de Nabay.

Histoire des familles Tëwea, Piibèè et Dumai.

«On dit qu'elles sont issues d'un seul tertre, l'ancien tertre Nabay. Les Piibèè et les Dumai, en tant que chefs, occupaient le haut de l'allée, et ils quittèrent ce lieu à cause d'un pin kaori auquel les gens d'Ouvéa furent conduits par Piibèè. Ils allèrent dans la forêt pour l'abattre, alors que cet arbre était l'objet des soins de Nabay. Lorsque des gens d'Ouvéa venaient de là-bas, ils restaient ensemble à Nabay. Donc Nabay, A Wea et Piibèè se querellèrent. Nabay chassa les autres qui partirent et gagnèrent Mea, au milieu de la rivière de Kouaoua. Deux anciens tertres à eux se trouvent là. L'un fut appelé Tëwea et l'autre Piibèè, quant au troisième, Mwabürü, c'est un tertre Nabay. On appellera cette parcelle : Dumai, dans la langue des originaires de Mea, et on ne dira pas Nabay. Ils ne voulaient pas que soit manifesté le nom de Nabay, puisque c'était lui qui les avait chassés, [ce qui ne veut pas dire que les Nabay les avaient accompagnés physiquement, mais qu'ils avaient transporté avec eux la liste complète de tous les noms appartenant au groupe, et qu'ils ne voulurent pas manifester celui-là, pour les raisons indiquées].

Quelques descendants de ces Dumai sont à Niere de nos jours. Certains descendirent dans l'embouchure de la Kouaoua et restèrent avec tes Bwëtetea. Des descendants de Tëwea sont à Bwakèn (Canala). Un ancêtre des Dumai est à Ouvéa de nos jours. Il descend d'un homme dont la mère fut avalée par un requin alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère. Cette femme était mariée chez les Dumai du bord de mer, ceux qui s'étaient installés à l'embouchure de la Kouaoua. Elle traversait pour aller gratter des *Bulbifera* sur l'autre rive, et elle avait pris une coquille pour gratter les *Bulbifera* dans sa corbeille. Le requin survint et l'avalait avec la coquille. Une fois dans le ventre du requin, elle lacéra l'estomac du requin avec sa coquille. Alors le requin divagua, fonça sur Ouvéa où il s'échoua. Les gens de là-bas arrivèrent, commencèrent à le découper et entendirent la femme qui parlait à l'intérieur : «Attention, vous allez me blesser.», disait-elle. Ils transpercèrent l'estomac du requin et lui demandèrent : «Ca alors! Tu es donc dans le ventre de ce poisson. Que s'est-il donc passé ?» — «Je suis une femme mariée chez les Dumai du bord de mer», répondit-elle, «ce poisson m'a mangée alors que je traversais pour aller gratter le *Bulbifera* sur l'autre rive ; et c'est comme ça que je suis là.» Son enfant vint au monde et c'était un garçon. Lorsqu'il fut grand, les originaires du pays lui donnèrent la chefferie, lui déclarant : «Tu seras notre chef.» C'est comme cela qu'il y a une famille nommée Dumai à Ouvéa de nos jours, fin des petits bouts d'histoire que je connais.»

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

La généalogie d'Eleisha Nabay est la suivante : Bwae Bealo Kajatua Teê Nabay avait deux épouses —> Dwi Gobunay (élevé par sa mère, veuve, qui épouse en secondes nocces Pwawe Peirica) et Napweece —> Eleisha Nabay (fils de Dwi Gobunay, élevé par sa mère à Tirimoto à Poindimié chez le père de sa mère, Sau Mwadurua, de la lignée des Pwatao de Poindimié. Sa mère était mariée en premières nocces à un Kapwei, qui avait ainsi deux épouses. Kapwei n'a pas d'enfants et meurt avec sa première femme. La mère d'Eleisha se remarie avec son père, il est élevé d'abord par ses parents à Goroaucicé.

Les *Gorowirija (Bay)*, pour mémoire, issus des tertres Gorowarêtua ma Goipea, sur la colline en face du village de Caba.

Les *Natü ma Mwêtaepo (Bay)* se disent issus d'un tertre Mwêtaepo dans le fond de la vallée de Monéo, en aval du village actuel de Po. Ils se réclament de l'eau *jawe*, et ils réverent le *due Gomawe*.

Les *Pwari (Bay)* s'affirment issus d'un tertre de ce nom à Nebayes, le second en aval de Nabay ma Tutunggoro. Leur appartenance est le bananier *pwêdü*. Ils se réclament du *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Goro tabea ri (Bay)*, lignée éteinte localement à la date de l'enquête, représenteraient une ancienne chefferie, considérée comme antérieure à Nabay ma Tutunggoro. Ils seraient issus d'un tertre du même nom à Nimbayes. Leur appartenance était le bananier *pwêdü*. Ils se réclamaient du *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *PwêRêpwea (Dwi)*, pour mémoire, venus de Caba, ainsi que les Nabwao (*Dwi*), et de tertres proches du village.

Données recueillies au village de Goyêta, dans la vallée d'un affluent de la rivière de Ponérihouen.

Le village protestant de Goyêta est établi à l'emplacement des tertres *Goyêta ma Goromwêdo*. Cette lignée éteinte de *kapu nô*, maîtres de la terre, révérait le *due Dwi Pwiridua*, à la fois *trickster* et symbole de la résistance canaque.

Le texte suivant est entre autres une validation de la position du récitant, Waya Gorode de l'Embouchure, fils du pasteur Philippe Gorode. La relation établie par le texte entre le dieu *Dwi Pwiridwa*, le maître de Gorodê, va dans le sens de la validation du statut revendiqué, puisque c'est lui, Waya Gorode, qui le met en scène. Mais rien d'autre n'est exprimé :

Histoire du maître de GobwiniêRê.

«[Le maître du mont GobwinyêRê, au-dessus de Goyêta], dit un jour à son jeune frère: «Demain, va donc te promener.» Ils se couchent et de bon matin le cadet dévale jusqu'au rivage, à Cïoro pwârâ ba. Il s'approche de l'eau et frappe du pied le sol. Aussitôt apparaissent deux (poissons) *dawa*. [Les cadets sont ceux qui assurent la prêtrise et ont le contact avec le monde invisible, ce qui leur assure des pouvoirs particuliers hors du commun]. Il les attrape, remonte sur la montagne avec les deux poissons. Il arrive là-haut et déterre deux pieds (deux tubercules) d'igname *kakiritoa*. Ils les fait cuire et prépare le panier de provisions de son grand frère. Celui-ci s'éloigne. Il descend se baigner, peigne sa chevelure et se fait une raie au milieu des cheveux. Puis il met son turban et son aigrette. Il resplendit alors comme l'une des étoile dans l'axe de la nuit [comme une étoile sur la crête ? : l'axe de la nuit ne me paraît pas une traduction collant au texte vernaculaire]. Il s'éloigne, met ses bracelets en poils de roussette et s'avance sur ses er-

gots, fier comme un coq. Il s'adresse au cadet : «Je jette au-dessus de l'entrée une tige de *Plectranthus (meamoru)*. Si elle reste vivace, c'est que tout se passe bien pour moi, alors que si les choses tournent mal, tu la verras se faner.» Il attrape son faisceau (paquet) de sagaies, le met sur son épaule et disparaît en direction de la rivière. Il monte à Goièta et passe par Goa (Gowa). Il traverse la chaîne centrale [*en réalité la ligne de partage des eaux, la «chaîne centrale» est un-concept géographique colonial divorcé de la réalité*] et marche à la rencontre du maître de Poya. Celui-ci regarde dans sa direction, l'aperçoit et lui dit : «De quel pays viens-tu donc ? J'ai vécu là solitaire pendant des années, en compagnie des esprits (*le u*) et des dieux de mon bosquet de *Scaevola*.» — «Garde en toi le reste de tes paroles, maître de Poya. Je suis le maître de GobwiniêRê en promenade vers Koné.» — «N'en dis pas plus long toi même, car je suis un des derniers sujets [*serviteurs, la version ajië de ce texte dit : je suis le père et le grand-père*] de Koné. Il parvient à Koné. Il se transforme en coq et chante en bas dans l'allée des deux filles de Koné.

Les filles tournent la tête et aperçoivent le coq : «Nous avons toujours vécu là», disent-elles, «Et c'est la première fois que nous entendons chanter ce coq en bas de notre allée. Nourrissons-le et il nous appartiendra.» Elles vont vite chercher l'amande d'un coco et lui donnent à manger en gravissant l'allée. Puis elles s'en saisissent et admirent sa coiffe et son plumet. Elles lui disent alors : «De quel pays viens-tu, alors que nous avons vécu longtemps solitaire ? Seuls nous tenaient compagnie les esprits et les dieux de notre bosquet de *Scaevola*.» — «N'en dites pas plus long, les deux filles de Koné, je suis le maître de GobwiniêRê en promenade par ici» — «N'en dis pas plus long toi-même», répondent-elles, «car nous sommes les deux *Alocasia* amers de la fin de la lignée des GobwiniêRê.» Elles s'empressent de lui préparer sa natte et l'aînée dit à la cadette : «Va nous chercher quelque chose !» La cadette obtempère, rapporte les tubercules et les fait cuire. Lorsque c'est cuit, elle prépare deux assiettes et les leur porte là-haut dans la case. Ils se couchent, se réveillent le lendemain matin. La grande dit alors à la cadette : «Retourne faire un tour.» La cadette s'éloigne, revient avec ses provisions et les fait cuire. Lorsque c'est cuit, elle prépare deux assiettes et les leur porte là-haut dans la case. Ils passent encore la nuit ensemble et le lendemain, le maître de GobwiniêRe dit aux deux filles de Koné : «Hélas, il me faut m'en aller.» — «Oh, partons tous les deux», répond l'aînée. La cadette cache son visage dans les mains et se met à pleurer : «Partons tous les trois», supplie-t-elle. «Tu resteras pour entretenir le feu auprès de notre natte», répond la grande sœur. Et elle part avec le maître de GobwiniêRê.

En route, ils s'arrêtent pour dormir chez le maître de Poya, grand-père de la jeune fille. Le lendemain matin, ils reviennent et traversent la chaîne. Ils repassent par Goa, descendent à Goièta, atteignent GobwiniêRê et sy installent. A quelque temps de là un enfant vient au monde et ses parents lui donnent un nom. Ils l'appellent «grand-père grand», Ao meina. Le maître de Gorôwângâ vient à donner une fête et le maître de GobwiniêRê quitte son fils et son épouse, en compagnie de son jeune frère. Ils se mettent en route et gagnent Gorôwângâ. A la tombée de la nuit, le maître du lieu ouvre les festivités, et la danse commence. Le maître de GobwiniêRê se mêle aux danseurs. Il danse, danse tenant d'une main deux femmes et trois autres de l'autre main. Son jeune frère voit le spectacle. Il en est contrarié et quitte la fête. Il revient à GobwiniêRê et n'adresse pas la parole à Ao meina et à sa mère. Celle-ci voit son air sombre et lui déclare : «Le père d'Ao meina s'est mal comporté. Il est préférable que nous rentrions à Koné.» Elle s'éloigne et prépare les présents pour les utérins de son fils. Ils disparaissent en direction de la rivière, montent à Goièta puis à Goa, franchissent la chaîne centrale et font halte à Poya pour dormir chez l'aïeul, grand-père de la mère de l'enfant. Ils lui expliquent pourquoi ils ont quitté GobwiniêRê. Le lendemain l'aïeul leur dit : «Partez, je vais rester en alerte au cas où quelqu'un vous poursuivrait». Ils se mettent en route et atteignent Koné. Là-bas, la jeune mère (*classification*) d'Ao meina tressaille en les voyant.

Quant au maître de GobwiniêRê, il rentre de la fête mais ne trouve personne. Son épouse et son fils ont disparu. Il dit à son jeune frère : «Cadet tu iras nous chercher quelque chose, car je voudrais retrouver Ao meina et sa mère.» La nuit s'écoule et le lendemain, le cadet redescend

la montagne, il arrive à Goro pwârâ ba, s'approche de l'eau et frappe du pied sur le sol. Aussitôt les deux [poissons] picots apparaissent; il les attrape et remonte sur la montagne muni de ses deux poissons. Il arrive à GobwiniêRê, déterre deux pieds d'ignames *kakiritoa* et monte pour les cuire dans la case. Lorsque la marmite est cuite, il prépare à nouveau un panier de provisions pour son aîné. Celui-ci s'éloigne, descend se baigner et recoiffe ses cheveux ; il les partage avec une raie et pique son peigne dans sa chevelure. Il est beau comme la nouvelle lune dans la plaine. Il met son turban et son aigrette et resplendit comme une étoile dans l'axe de la nuit. Il passe ses bracelets en poils de roussette, et s'avance sur ses ergots, fier comme un coq. Il dit au cadet : «Je jette au-dessus de l'entrée une tige de *Plectranthus* ; si elle meurt, c'est que les choses auront mal tourné, alors qu'elle restera vivace si tout se passe bien pour moi.» Il jette son faisceau de sagaies sur son épaule et disparaît vers la rivière. Il monte à Goa, et franchit la chaîne centrale. Il arrive à Poya. Le maître de l'endroit est resté en attente et le transperce avec sa sagaie dès qu'il arrive. Le maître de GobwiniêRê tombe à terre et meurt. Son fantôme (*ce qui survit après la mort est le souffle*) s'en va et arrive à Koné. Ao meina et ses deux mères regardent vers le bas de l'allée et l'aperçoivent. Ils bondissent de joie à sa vue, mais lorsqu'ils veulent le saisir, il leur échappe, et il délaisse la nourriture qui lui est offerte : «Je viens vous voir», leur dit-il, «mais je ne suis pas un vivant, je suis d'un autre monde.» Son fils Ao meina cache son visage dans ses mains et pleure.

Là-bas, le cadet regarde au-dessus de l'entrée et voit que le *Plectranthus* de son frère aîné est fané. Lui aussi met sa tête dans ses mains et fond en larmes. Il pleure, pleure. Il pleure et sanglote tout en creusant sa tombe et sa sépulture. Il reste dans cette fosse et continue à pleurer, décidé à y mourir. A Koné, sur l'autre côte, Ao meina pleure et sanglote. Dwi Pwiridua dresse l'oreille et entend des pleurs qui proviennent de GobwiniêRê. Il pousse un cri, recommence une deuxième fois : «Bwa ! Qui fait ce vacarme? Le maître de Gorodê ne peut plus rien entendre!» Sitôt dit, il traverse l'eau d'Arawâi, il arrive dans la vallée et monte à GobwiniêRê. Il regarde dans la fosse et voit le cadet : «Tu pleures, toi», lui dit-il, «cesse de pleurer et de nous porter malheur, alors que je suis là, moi ton grand-père.» Il tend la main et sort le cadet de la fosse, «Vois-tu, mon petit-fils», lui dit-il, «c'est moi, ton grand-père.» Pwiridua s'éloigne ; il prépare l'eau médicinale, finit de la préparer. Ils grillent une igname, emportent l'igname grillée [*Ils feraient ainsi partie de ceux qui grillent l'igname aux fins rituelles au lieu de la faire cuire à l'étouffée dans une marmite de terre et pwaero, priant au dessus de la vapeur après avoir ôté le couvercle de feuilles, ce qui serait apparemment une distinction entre la façon rituelle de procéder des Bay et celle des Dwi*] et l'eau, disparaissent vers la rivière, montent à Goiêta puis à Goa. Ils franchissent la chaîne centrale, arrivent de l'autre côté à Poya et trouvent le père d'Ao meina. Il n'y a plus que des ossements. «Ne bouge pas !» dit Pwiridua au cadet. Pwiridua s'éloigne, s'arrête à la porte de l'aïeul et parle dans l'étoffe cérémonielle [*les banderoles en awa, étoffe d'écorce de mûrier battue qui flottent au vent, accrochées à des perches, et qui peuvent aussi être suspendues au-dessus de la porte pour assurer un peu d'intimité*] ; «Sors donc», dit-il. A l'intérieur de la case le vieux désire sortir ; il apparaît. Pwiridua ajuste le propulseur [*le doigtier propulseur souple spécifique de la Nouvelle-Calédonie*] de sa sagaie et tire sur lui ; il l'atteint juste au creux du sternum [*partie du corps visée préférentiellement dans les combats et cela dans toute l'Océanie*] et le vieux s'effondre. Ils apportent l'eau et la jettent sur le maître de GobwiniêRê. Ils arrosent le père d'Ao meina ; ils l'arrosent, l'arrosent. Et ses ossements se rassemblaient. Ils l'arrosent, l'arrosent, la chair revient sur les os. Ils l'arrosent, l'arrosent, le sang revient dans les veines. Ils l'arrosent; ils l'arrosent, la peau enveloppe de nouveau la chair. Ils l'arrosent, l'arrosent, il revient à la vie. Ils l'arrosent, l'arrosent et il se redresse. «Arrêtez !», gémit-il, «car j'ai bien froid.» Ils prennent l'eau, veulent le faire boire, mais il vomit. Ils recommencent et il avale. Ils prennent un bout d'igname grillée, la lui mâchent mais il vomit. Ils le lui redonnent et il l'ingurgite. Ils lui redonnent l'igname et il la termine. Ils lui disent alors : «Monte sur cette branche!». Il monte sur la branche et elle se casse. «Monte sur cette pierre!», lui disent-ils. Il monte sur la pierre et elle se brise. «Tu peux quitter ce lieu», lui disent-ils, «nous,

nous allons faire demi-tour.» Le père d'Ao meina se met en route et il marche jusqu'à Koné. Ao meina l'aperçoit et il court vers lui ; il touche le corps de son père, et son chagrin prend fin. «Je viens pour te ramener», lui dit son père, «Nous allons rentrer ensemble.» La plus jeune (sœur) prépare les bretelles de portage pour les nattes et ils se relaient pour porter l'enfant. Ils marchent et atteignent Poya. Ils arrivent chez l'aieul et le trouvent étendu mort. Les deux mères de l'enfant versent des pleurs sur lui. Mais le père dit : «Ne dormons pas là. L'assassin de votre grand-père pourrait venir nous tuer. Continuons et dormons plutôt dans la chaîne centrale.» Ils se lèvent et marchent jusqu'à la chaîne centrale. Ils y passent la nuit se lèvent le lendemain matin, retraversent jusqu'à Goa, atteignent Goièta, arrivent en bas dans la vallée, puis remontent à GobwinièRê. Ils sont là jusqu'à maintenant. Plus personne n'habite à Koné, et c'est fini. Fin de l'histoire.»

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Leroy Pwemwa Goromwêdo, de Wiido, raconte par ailleurs l'histoire de Dwi Pwiriua :

«Un homme a cinq fils. Un jour les frères partent, vident un trou d'eau et pêchent. Ils aperçoivent des crevettes dans un trou de *rocera*, et ils envoient le benjamin dans le trou pour qu'il le sagaie. Il se retrouve enfermé dans le trou et ils l'abandonnent à son sort. De retour chez eux leur père leur demande : «Où est Dwi?» — «Dwi a disparu», disent-ils. Dwi reste enfermé dans le trou pendant trois jours et il pleure. Le maître des lieux interroge : «Qui pleure ?» — «C'est moi, Dwi», répond-il. «Sors de là!», lui dit-il. Il le délivre et Dwi sort du trou. Puis il dit à Dwi : «A présent tu seras semblable à un esprit et tu verras bien des choses. Tu vivras jusqu'à la fin des temps et ta vie sera bien plus belle que celle de tes aînés.» Dwi rentre chez son père et lui dit : «Me voici, père.» — «Où étais-tu, Dwi?» lui demande-t-il, «J'ai été trompé par mes frères puis délivré par le maître du rocher», [*dans lequel il était enfermé*]. «Il m'a déclaré : «Tu verras beaucoup de choses et tu vivras d'une vie différente. Et à présent je vis de la vie des esprits.» Dwi reste avec son père alors que ses frères vivent à part. Un soir l'aîné arrive et les trouve tous les deux. Plein de honte, il s'enfuit et retourne le dire aux autres. A partir de ce moment ils vivent complètement séparés. Un jour leur père meurt. Dès lors Dwi part ailleurs vivre une vie nouvelle.»

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Christophe Bwèe Pibè, de Bayes, raconte une autre aventure de Dwi Pwiriua :

Histoire de Dwi Pwiriua et du vrai cocotier

«Pwiriua se dit un jour : «Je vais aller rendre visite aux gens de Nâcaapwe.» Il quitte la montagne rocheuse de Pweepwe, gagne Naowâu et suit le ruisseau Mwârâ. Il regarde dans l'eau, aperçoit des crevettes et les attrape. Puis il cherche quelque chose pour les envelopper, cherche du regard et aperçoit un petit palmier. Il l'arrache et l'utilise pour envelopper les crevettes. Il l'emporte, gravit la montagne et arrive à Goro pûê. Il dit aux gens du lieu : «Eh! Vous autres, grillez mes crevettes car je vais rendre visite aux gens de Nâcaapwe.» Ils s'affairent et grillent ses crevettes. Ils prennent le petit palmier et le jettent en bas de la cour où il commence à croître. Mais il se transforme en cocotier, fructifie et donne des noix. Un vieux cueille une noix de coco. Il l'ouvre, les gens boivent et s'exclament : «Au! Comme c'est frais.» Une fois que les cocos sont secs, ils les mettent en tas et se les partagent. Ils les plantent et nomment ce cocotier «feuille molle». Ainsi débuta la plantation du cocotier, du temps des vieux. L'endroit où ils burent l'eau de coco, ils l'appellent Nâmoo, sur le flanc de Pwëniîrî wâde à Nâcaapwe.»

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Les *GonaRi* (Dwi) sont issus d'un tertre du même nom sur la rive gauche, en aval du

village actuel, chez le colon Henri Longfosse. Ils se réclament du mille-pattes *wërēmida*, et du bancoulier *tēi*. Ils révèrent le *due Gomawe*. Leurs branches reconnues sont les GonaRi ma Patoba.

Les *Po ma URuwa (Dwi)* sont issus de tertres des mêmes noms dans le fond de la vallée de Monéo. Ils se réclament de la liane *koeë*.

Les *Aramoto PwêRêpwea (Dwi)*, pour mémoire, revendiquent un lien avec la chenille *u*, qui donne la folie. En réalité le *u* va avec les PwêRêpwea, mais pas avec les Aramoto, qui ne peuvent avoir à faire à lui.

Les *Naacuwè (Bay)* représentent la chefferie actuelle, en l'absence des maîtres des tertres Goyèta ma Goromwêdo. Ils se disent issus d'un tertre du même nom sis à gauche, sur la route montant à Gowa, chez le colon Paul Thonon. Leur appartenance est le gecko *arawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*. Leurs branches reconnues sont les Mare ma Aranyènggi.

Les *Meêdü (Bay)*, pour mémoire, venus récemment de Caba, ont rejoint les Goru (*Bay*), les PwêRêpwea (*Bay*), les PwaRi ma Nateawe (*Dwi*).

Données recueillies au village de Goroshê (Grochain), Ponérihouen.

Goroshê est un village catholique.

Les *Paumwê (Bay)* se disent issus d'un tertre Goroshê au village même et s'affirment localement les maîtres de la terre. Leur appartenance est le tonnerre *tikakara*. Ils révèrent le *due Goropato*, dieu guerrier que l'on prie avant le combat ; son habitat, portant le même nom, est situé dans une crique sur le flanc du col donnant sur Mëu, au-dessus du village européen de Ponérihouen.

Les *PuRue (Bay)* étaient éteints à la date de l'enquête. Ils sont dits issus d'un tertre du même nom au village même. Leur appartenance était le tonnerre *tikakara*. Ils révèrent le *due Goropato*. Leurs branches connues sont les PuRue ma Cabarapô.

Les *GowaRi (Bay)* étaient aussi éteints localement à la date de l'enquête. Ils sont dits issus d'un tertre de ce nom sur le terrain du colon Henri Longfosse, en bas du col de Mëu. Leur appartenance est le tonnerre *tikakara*. Ils révèrent le *due Goropato*. Leurs branches connues sont les GowaRi ma Bêrëbwao, ces derniers également éteints.

Les *Örü ma Nabesa (Dwi)* se disent issus de tertres de mêmes noms au village même. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

A l'origine, toutes ces lignées étaient sous l'autorité des Pwaumwê, *Bay*, alliés aux Goro èü. On disait alors : *Goroshê ma Goro èü, Örü ma Nabesa, GowaRi ma Bêrëbwao, Nawa ma Purûmoto*.

Données recueillies au village de Gorodü (Grondy), Ponérihouen.

Ce village catholique est resté établi sur une partie de ses anciennes terres.

Les *Pwanija ma Kaea (Bay)*, chefferie traditionnelle locale, considérés comme une branche des Camyê partis à Tiwae, Touho, où ils étaient dits éteints à la date de l'enquête ; ils s'affirment issus d'un tertre Pwanija en amont du village actuel. Ils se réclament du poisson picot *pêba*.

Les *Apiasari (Bay)* se disent issus d'un tertre du même nom sis près de Pwanija. Ils se réclament du poisson picot *pêba*. Cette lignée était celle du grand-chef administratif Jubêli Apiasari. Cette lignée est apparentée aux Goroshê et serait en réalité constituée de Gara Atê (*Galahi*) à qui les Pwanija auraient cédé la chefferie. Le nom de Apiasari («couvre tout seul») se réfère à

l'ancêtre qui s'était construit une maison et l'avait couverte sans aide, seul, sur l'autre rive de la rivière, après avoir descendu le col de Ponérihoen et avant d'être reçu par les habitants du lieu.

Les *Namècëu* (*Bay*) étaient éteints localement à la date de l'enquête et sont dits issus d'un tertre sur place.

Les *GonaRi* (*Dwi*) s'affirment issus d'un tertre situé sur une crête à la hauteur de Goyèta. Ils se réclament du mille-pattes *wërēmida*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Données recueillies au village de Neweta (Néouta), Ponérihouen.

Ce village, mi-catholique, mi-protestant, est situé tout au bout de la rive gauche abrupte de la rivière de Ponérihouen, juste avant d'arriver à l'embouchure.

Les *Gopwea* (*Dwi*), catholiques, représenteraient une cheflerie traditionnelle. Ils se disent issus d'un tertre du même nom sis au-dessus de l'usine à café de Ponérihouen, en face du village européen, chez le colon Henri Longfosse. Ils sont maîtres du requin rouge, *abey mii*, qui réside dans le trou d'eau de Gapilowa, près d'un rocher : on y va jeter des ignames au moment de la célébration des prémices de la récolte. Ils révèrent le *due Gotemyê*, autre forme de *Gomawe*. *Gotemyê* porte le nom de la montagne qui est son habitat et quand il quitte ce lieu, on voit un feu qui marche sur la crête et c'est un signe de mort. Leurs branches reconnues sont les Mudo ma Sari KêRê *Gopwea*. Certains pensent, mais ne diraient pas en public, que les *Gopwea*, s'identifiant aux *Gobwia* de Napwewimien, seraient originaires de la vallée de Caba.

Les *Weta* (*Dwi*), protestants, se disent les maîtres du sol à Neweta. Ils sont issus d'un tertre du même nom aux deux sapins sur la crête au-dessus du village. Ils sont maîtres du requin noir *abey du*, dont l'habitat est près d'un rocher à Gorotêjo, dans la rivière, où il se tient ordinairement la tête en bas. Ils révèrent le *due Goweta*, autre forme de *Gomawe*, ainsi nommé du nom de la montagne qui est son habitat ; on peut le rencontrer sous la forme d'un homme ayant perdu la raison, d'un notou ou d'un corbeau avec une plume blanche à l'aile ; seuls les *Weta* peuvent soigner ses atteintes. Les *Kwataiba* sont une branche reconnue de *Weta*, considérée comme issue d'un frère de l'ancêtre ; ils sont issus d'un tertre sis en bas de l'emplacement du temple. Les *Weta* sont en relation de *nya* avec les *PwaRi* ma *Nateawe* de Caba.

Les *Weta* et *Gopwea* ont pour origine deux frères, mais *Gopwea* descendrait du cadet qui avait eu l'avantage d'avoir un garçon comme premier né, Teê Kanake, alors que son aîné n'avait eu qu'une fille, *Bwoga Eojei*.

Les *Goroja* (*Dwi*) donnent leur allégeance aux *Weta*. Ils se disent issus d'un tertre du même nom sis sur le terrain du village actuel. Ils se réclament du feu *anye*. Ils révèrent le *due Gomawe*, et sont les maîtres des rites de préparation à la guerre, de par les pierres *ètèrèpa* qu'ils porteront devant les guerriers. On les dit originaires en réalité de la moyenne vallée de la Caba, sur la rive gauche, près de l'ancienne limite de la réserve. C'était la lignée du diacre *Kabwa*.

Les *Poma* (*Dwi*) étaient éteints localement à la date de l'enquête. Ils sont issus d'un tertre du même nom sis en amont de Gorodü, sur la rive droite de la rivière de Ponérihouen, chez le colon Gaston Clavel. Ils sont de ce fait les maîtres du terrain de *Nato*, terrain abandonné parce que reconnu comme tétanigène, mais qui a joué surtout un rôle essentiel dans le mythe *paici* de l'origine de la série des lignées connues sous le nom de *Gara atê*.

Marcel Pwelaa, de Bayes, relate une aventure de *Dwi Pwiridwa* déjà signalée par Maurice Leenhardt (cf. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, au chapitre sur les dieux).

Histoire d'un être d'autrefois, à moitié homme et à moitié dieu, nommé Dwi

«[Dwi Pwiridwa] habite un endroit qui s'appelle Nâtoo. Un jour, il s'ennuie dans sa grotte, qui lui sert de maison. Il se transforme en oiseau et quitte la forêt. Il arrive sur la route, prend l'apparence d'un homme dont le nom est Teâ. Il marche sur la route et rencontre un blanc: «Donne moi deux têtes de bétail», lui dit-il, «je te les paye cinq mille francs.» L'homme va les chercher. Ils ressortent de l'enclos et l'homme attache ses bêtes à l'entrée de chez lui. Ils entrent dans son magasin, car cet homme tient un magasin. L'homme lui demande l'argent. Dwi fouille dans ses poches et ressort 'es cinq mille francs. Il les pose sur le comptoir et l'homme les prend. Il les compte, les range dans le tiroir du comptoir, puis ils discutent. Au bout d'un moment il s'aperçoit que Dwi a disparu et il le cherche. Il le cherche partout dans la maison sans succès. Dwi est passé par le joint des planches du comptoir. Il a repris l'argent des deux têtes de bétail, puis il est sorti dehors en passant par un petit trou dans les tôles du toit. Le blanc sort du magasin et trouve Dwi s'apprêtant à charger les deux bêtes sur son dos, et en train de les attacher avec des toiles d'araignée. L'homme s'arrête et ne dit rien. Dwi part avec son chargement et suit la route. Il rencontre en chemin un jeune homme.: «Veux-tu venir et travailler pour moi ?», lui demande-t-il, «Mais bien sûr, je te suis», lui répond l'autre.

Le jeune homme croit avoir à faire à Teâ dont Dwi a pris l'apparence. Il croit donc être avec Teâ. «Ferme les yeux», lui dit Dwi. Le jeune homme obéit. Il les ouvre à nouveau et voit qu'ils sont arrivés chez Dwi. Ils se couchent et le lendemain matin, Dwi dit à son commis : «Viens avec moi, nous allons compter les vaches et les chevaux qui sont dans mon enclos.» Ils y vont et comptent de troupeau de vaches et de chevaux, qu'il n'a pas plus payés que les deux bêtes achetées la veille. A midi, ils y sont encore et font une sieste sous un arbre dans la montagne. Dwi tend une bouteille à son commis et lui dit : «Descends chercher à boire au ruisseau.» L'autre prend la bouteille, va puiser de l'eau et la rapporte à Dwi. «Bois le premier!», lui dit Dwi. L'autre commence à boire et s'aperçoit que ce n'est pas de l'eau, mais bel et bien du vin. Dwi voit que le jeune homme est sidéré et il éclate de rire. Il se roule de rire dans l'herbe, dévale la pente et se redresse un peu plus bas. Son commis descend vers Dwi. A son approche, Dwi se faufile derrière un tronc de niaouli et il disparaît. Le jeune homme repart chez lui raconter l'histoire aux siens. Le *due* appartient en fait à la lignée du jeune homme et s'est joué de lui. Par la suite les gens de la lignée monterent sur la montagne pour planter des pins autour du niaouli où leur *due* s'était éclipsé. Et lorsqu'ils font la guerre, ils viennent d'abord auprès du niaouli pour s'assurer de la victoire."

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Les *Goro ëü* (Dwi) se disent issus d'un tertre du même nom sis en aval de la mission catholique de Tauti, en arrière du village européen de Ponérihouen. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Les *Nêdï* (Bay) se disent issus d'un tertre de ce nom en aval du village de Gowa. Ils révèrent le *due Gomawe*. Ils sont en relation de *nya* avec les Weta.

Les *Pibè* (Bay) se disent issus d'un tertre Lû dans le fond de la vallée de Néavin. Ils se réclament du *jawe bwejë*, calebasse qui s'introduit et pousse dans le corps, qu'elle fait gonfler au fur et à mesure de l'avancée de la maladie — on dit que cette calebasse invisible appartiendrait en réalité aux Örü ma Nabesa, branche de Goro ëü. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *Apiasari* (Bay) se disent issus d'un tertre du même nom à Gorodü. Ils se réclament du poisson picot *pêba*.

Les *Newea* (Bay) étaient éteints depuis peu à la date de l'enquête. On les disait issus d'un tertre de ce nom en aval de Nimbayes. Leur appartenance est le petit crabe de rocher *nyô-mabi*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Données recueillies au village de l'Embouchure, Ponérihouen.

Ce village est en majorité protestant. La plupart de ses habitants ont été refoulés du territoire dévolu par le pouvoir colonial à l'emprise du village européen de Ponérihouen.

Les *Pwiye* (*Dwi*) portent les prémices à l'ancienne chefferie locale des Goronênêba, originaires d'un tertre dans la moyenne vallée de la Caba et éteints localement à date ancienne. Ils se disent issus d'un tertre du même nom en aval du village européen de Ponérihouen, sur la propriété Meuret. Leur appartenance est le requin *abey*. Leurs branches connues sont les Gora ma Gouto.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê* (*Dwi*) se disent issus d'un tertre de ce nom à l'Embouchure, en aval de celui qui porte le nom de PwêRêiriwê. Ils sont les maîtres du requin *abey*. Ceux qui se disent aujourd'hui Gorode seraient en réalité des Aramoto qui, ayant descendu la rivière, auraient changé de nom pour s'installer à la place des Gorode ma PwêRêiriwê partis sur les flancs du mont Tchinguou à Koné et éteints localement à date ancienne. Les PwêRêiriwê plus particulièrement viendraient de Houailou, et en particulier de Wa (Kua) selon le chef Ketiwaan de Bwa.

Le pasteur Phillipe Gorode nous parle du requin et des Gorode ma PwêRêiriwê:

Histoire du requin de l'Embouchure

«Il est devenu le totem du clan de l'Embouchure parce que, lorsqu'un homme meurt, son esprit descend dans l'eau et se loge dans le requin, [*ce que Bwesou Eurijisi à Houailou, exprimait déjà en disant que les morts accueilleraient le nouveau décédé sous forme de poisson mulot s'intégrant dans le banc de poisson qui passait là à ce moment précis. Le tōija paici, comme le rhô re ajië constituent la forme visible privilégiée des morts quand ils ne choisissent pas la forme humaine*]. Le requin est un esprit. Sa demeure est dans l'eau et se nomme Gôpilowa. Elle est l'objet d'offrandes et de sacrifices de la part des vieux. Ils plongent dans l'eau avec des ignames pour les offrir dans le fond, et lorsqu'ils remontent les poissons crèvent. Ces poissons sont leur condiment pour les fêtes quand ils en font. Voilà pourquoi ils disent que le requin est le symbole des Gorode et des Pwârâiriwâ. A ce sujet une autre parole : le requin remonte cracher du sang dans la rivière, de sorte qu'un homme peut tomber malade et que le requin le mange. Et si quelqu'un transgresse un interdit, il le mange comme le fait n'importe quel totem dans chaque clan.»

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre.

Histoire des Gorode ma Pwârâiriwâ.

«Ils construisent une pirogue chez les Gôrôde, pensant descendre pêcher à l'îlot. Quelques uns demandent : «Au fait nous faisons un bateau, mais combien y-a-t-il de marées ?» Ceux qui posent cette question pensent aller pêcher au filet. Les uns répondent : «Deux marées basses et deux marées hautes.» Les autres disent «Une seule.» et ils se disputent. Vexés, les uns s'en vont alors que les autres restent. En fait ceux qui sont furieux sont ceux qui ont raison, et ceux qui restent sont des menteurs. Les vexés cheminent dans la vallée de Gôîeta. Ils arrivent à Nawêdû et s'y installent" [*Ce sont les Gorode ma PwêRêiriwê que l'on retrouve un peu partout à Koné*].

Texte recueilli par J. Guiart, traduction par Jean-Claude Rivierre

Les *PwêRêiriwê Gopao (Dwi)* se disent issus du tertre *PwêRêiriwê* à l'Embouchure et se réclament du requin *abeey*.

Les *Nawa ma Purūmoto (Dwi)* se disent issus d'un tertre *Nawa* en plein le village de *Ponérihouen*, aux cocotiers en bas de la pente. Les *Purūmoto* étaient éteints localement à la date de l'enquête. Ils se réclament du lézard *anggori*. Leurs branches connues sont les *GowaRi (Dwi)* ma *Bêrêbwao (Bay)*, ces derniers éteints, et les *Ōrū ma Nabesa (Dwi)*, à l'origine sous l'autorité de *Paumwê*, à *Goroshê*, et partis depuis dans le nord d'Ouvea, à *Ūekiny*, avant l'arrivée des blancs. On dit au village de *Pabu*, à *Poindimié*, que les *Nawa* seraient partis de là.

Les *Pè (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom à *Nétéa*, *Poya*. Ils se réclament de la roche *atê Pwurudê*, sise dans le fond de la rivière de *Goyêta*. Leurs branches reconnues sont les *Pwurudê ma Goyêta*.

Les *Gorotêdo ma Naacuwê (Bay)* se disent issus de tertres des mêmes noms en aval de *Gowa*. Ils se réclament du gecko *arawe*, considéré comme l'oncle maternel du requin des lignées *Dwi*. Ils révèrent le due *Teê PwêRêwêngga* qui réside dans un rocher et par ailleurs marche au devant des guerriers, invisible sauf aux yeux des siens. On lui fait l'offrande avant le combat d'un foie humain cru. Un homme est désigné par divination pour tuer le premier homme du parti ennemi afin de pouvoir faire l'offrande que l'on va porter au *due* pendant que les autres poursuivent le combat. Leurs branches connues sont les *Mare ma Aranyênggi*

Les *PuRue ma Naacuwê* s'ajoutent à cette liste.

Les *Têwiri (Bay)* sont issus du tertre *Newea* en amont de *Gowa*, chez *Clavel*. Leur appartenance est le petit crabe *nyômabi*. Leurs branches sont les *Nanu ma Pwêê*.

Données recueillies au village de Mëu (Mou), Ponérihouen.

Village protestant établi sur le bord de mer ; le temple, aux murs d'une solidité à toute épreuve, a été construit par le pasteur *Pierre PwêRêpwea*.

Les *Mëu (Dwi)* représentent la chefferie ancienne, maîtresse de la terre, *kapu nô*. Ils étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les dits issus d'un tertre de ce nom en amont le long de la rivière. Ils se réclament du coquillage de petite taille *pwêrê* et du hibou *arêu*. Ils se réclament aussi du *wêrêdumi*, être qui se déplace dans la mer, près du bord, et fait tourbillonner les pierres aux alentours ; il ne peut être vu que par les siens. Leurs branches connues sont les *Napey ma Bêrêwêau ma GoroêRêjawe*. Les *Napey* s'étaient éteints localement à la date de l'enquête ; on les trouve à *Po*.

Les *Asaa (Dwi)* constituent la chefferie actuelle et se disent issus d'un tertre de ce nom à *Gwêrū*, *Houaïlou*, et seraient en réalité des *Wêghê*, selon le chef *Ketiwaan* de *Bwa*, confirmant les dires du pasteur *Avenê* de *Bwa* également. Ils se réclament de la souris de petite taille *mace*. Ils révèrent le *baô Dadayo*, dieu lézard, autre forme du *baô kau Gomawe*. Si l'on est malade et qu'on le voit debout et vêtu d'un manteau de plumes de feu, c'est-à-dire du masque, c'est signe qu'on mourra le lendemain. Les hommes de la lignée possèdent les remèdes pour guérir des atteintes de *Dadayo*, maladies non spécifiées qui ne peuvent être diagnostiquées que par un voyant. Les *Weta (Dwi)* se marient avec eux, et ils ont le même *due* que les *Pibê Jirua*, ce qui pose problème pour leur appartenance affichée aux *Dwi*.

Les *Aramoto* venus de *Caba*, pour mémoire.

Les *Poma (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom chez le colon *Gaston Clavel* à *Ponérihouen*. Ils se réclament du *pweRetoot(ü)*, le vent alizé venant de la mer, et de l'aigle au ventre blanc *maRadü*.

Les *Goy (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom à *Monéo*, chez le colon *Sauteron*. Ils se réclament de l'eau, *jawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *Pwija (Dwi)* étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les dits issus d'un tertre de ce nom dans le fond de *Gowa*.

Les *Naacuwè (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom en aval de Gowa, sur la rive gauche de la rivière, chez le colon Pierre Thonon. Ils se réclament du gecko *arawe*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches reconnues sont les Mare ma Aranyënggi

Les *Pwaile ma Capopay (Bay)* se disent issus d'un tertre en aval de Gowa, en aval aussi de Naacuwè. Leur appartenance est le bananier *pwédü*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *PwêRébo (Bay)* se disent issus du tertre Newea en face du village de Goyèta, chez le colon Lucien Dubois, à proximité de la prise d'eau de la conduite desservant le village européen de Ponérihouen.

Données recueillies au village de Po, Monéo

Village protestant

Les *Navëy (Dwi)* se disent issus d'un tertre Goromoto au sud du village de Mëu, sur le terrain du colon Félicien Devillers. Ils se réclament du requin *abey* et du hibou *arëu*. Ils se réclament aussi du *domè*, lézard à terre et anguille dans l'eau, c'est-à-dire une des variantes de *Gomawe*. Leurs branches reconnues sont les *Navëi ma Goromoto ma Bûrûwëau ma GoroêRé-jawe*.

Les *Nadawêmè (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom au village de Bwa, Houaïlou. Ils se réclament du ver de terre *anggü*. Ils révèrent le *bao Kapôró*, soit *Gomawe*.

Les *Mii* se disent *Wékumè* et non *Dwi* ou *Bay* et issus d'un tertre du même nom à Néavin. Leur appartenance est l'eau *jawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*. Ils sont venus en dernière instance de Houaïlou et n'ont voulu s'agréger ni aux *Dwi*, ni aux *Bay*.

Les *MêRêpô (Bay)* constituent une chefferie ancienne, ayant retrouvé ce privilège depuis peu à la date de l'enquête. Ils se disent issus du tertre Naacuwè à Nimbayes, Ponérihouen et en relation matrimoniale avec les Kwerhô de Monéo et Bwa. Ils se réclament du gecko *arawe*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches reconnues sont les *Po ma MêRêpô*, *Pinggo ma Pwaola*.

Eleisha Nabay raconte l'histoire suivante :

Histoire de Pwaatao

"Pwaatao est le nom du tertre de l'homme issu d'un [arbre] tamanou dans le fond de Po. Les gens de Po vivent par là-bas et montent parfois de l'autre côté d'Uru pô mâü. Ils montent faire leurs tarodières du côté de Goroaraé. Ils jouent à lancer des roseaux [*amusement à la période de l'année où il faut encourager la liane de l'igname à monter; c'est aussi l'époque du jeu de la flûte de roseau et de la cour faite aux jeunes filles*] en grimpant le long du chemin et arrivent aux deux tamanous. Sort alors de l'arbre femelle un individu qui se mêle à leurs jeux et monte avec eux. Ils montent jusqu'à Uru pô mâü, puis redescendent. Ils parviennent à la lisière de la forêt, et l'autre s'éclipse. Lorsque le soleil décline sur la montagne, ils délaissent leurs tarodières et redescendent. Alors l'autre vient les attendre et se glisse encore parmi eux. Ils font ricocher leurs roseaux, franchissent Uni pô mâü et redescendent jusqu'aux deux tamanous. A cet endroit l'individu disparaît, car il rentre dans le ventre de l'arbre femelle.

Pendant ce temps, deux de la bande le surveillent, deux du tertre Nêênu. Même manège le lendemain. Ils reviennent des tarodières lorsque la nuit tombe et l'autre se mêle à leurs jeux et fait route avec eux. Ceux qui le surveillent se disent alors : «Nous allons l'attraper !» Ils restent à l'arrière et le laissent passer jouer devant avec leurs amis. La troupe descend, dépasse les deux tamanous, et les deux Nêênu qui le surveillent arrivent en dernier. A la hauteur du tamanou, ils se dissimulent au pied de l'arbre femelle. Les autres continuent, mais, au sortir de la forêt, l'in-

dividu s'éclipse, fait demi-tour et revient auprès de l'arbre femelle où tes deux autres se sont cachés. Ils l'attrapent, mais il se débat en leur disant : «Eh! Mais que faites-vous donc à Gôrôdü Pwaatao, contenu du ventre du [des arbres] houp et tamanou ?» — «Nous t'attrapons pour t'em-mener à la maison», répondent-ils, «Mais j'habite à Gôrôdü Pwaatao, c'est ma maison.» — «Mais non, tu n'as rien à faire dans la forêt ! Descends donc habiter chez nous.» Ils le transportent jusque chez eux, puis grillent des ignames et veulent le faire manger. Mais il dégurgite aussitôt. Ils lui redonnent à manger, mais il vomit encore. A la troisième tentative, il avale ce qu'ils lui donnent. Alors les Nêênu lui remettent la chefferie et lui disent ; «Tu seras notre chef.» Ils lui donnent aussi leur demeure qu'on appelle encore aujourd'hui Gôrôdü Pwaatao, au pays de Po. Le diacre nommé Teê, maître du *kapwei*, grillon, est mort à Necapwe ; puis son fils est mort aussi. Quant à sa fille, elle s'est mariée à Tiparama à un Nâmuru qui est décédé. Elle est restée veuve et lorsqu'elle mourra, Pwaatao sera un tertre sans descendants. Quant aux deux tamanous, ce sont deux arbres secs.»

Texte recueilli par J. Guiart. Traduction par Jean-Claude Rivierre.

Les *Goy (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom à la limite sud de la Réserve de Monéo. Ils ont détenu la chefferie dans les temps modernes et l'ont remise aux MêRêpô à la mort de leur dernier chef. Ils se réclament de l'eau *jawe*, et du *due Gomawe*. Leurs branches reconnues sont les *Goy ma Atawa*.

Les *Pibè Jirua (Bay)* s'affirment issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Kwawa (Kouaoua). Ils se réclament de l'eau *jawe*, et ils révèrent le *baô Dadayo*, qui ne serait autre que *Gomawe*.

Les *Baengë (Bay)* se disent issus d'un tertre Wau au village de Bwa, Houaïlou. Ils se réclament du ver de terre *anggi*. Ils révèrent le *baô Kapörö*, autre forme de *Gomawe*, sous forme d'homme. Ce dernier fornique avec les femmes qui se laissent tenter et meurent par la suite, du sang gâté dont leur ventre s'est rempli ; sous forme féminine, il s'offre aux hommes qui, s'ils couchent avec lui, le reconnaîtront à ce qu'après l'acte, leur bouche viendra se placer en travers sur le côté du visage.

Les *Meédü (Bay)* sont venus depuis peu à Po. Ils se disent issus d'un tertre de ce nom en aval du village de Gowa. Ils se réclament du bananier *pwèdü*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *PuRuwè (Bay)* seraient l'équivalent des Gwê, au tertre Nesü à Néavin. Ils se réclament de l'eau *jawe*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Sur le modèle précédent utilisé pour la vallée de Caba, il convient maintenant de recenser toutes les lignées qui ailleurs se réfèrent pour leur origine aux vallées de Ponérihouen, de Mou et de Po.

CÔTE EST

Données recueillies au village de Pabu, Poindimié

Les *PwêRênyimu (Bay)* se disent issus d'un tertre du même nom chez le colon Honoré Devillers, sur la rive droite de la vallée de Ponérihouen. Ils se réclament de la souris *mesi*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*. Leurs branches connues sont les *NapweRea ma PwêRênyimu*.

Les *Poma (Dwi)* sont issus d'un tertre de ce nom à Ponérihouen, chez le colon Gaston Clavel. Ils se réclament de l'alizé *pweRetotü* et de l'aigle au ventre blanc *maRadü*. Leurs branches connues sont les *Poma ma Gorodité*.

Données recueillies au village de Nanggè, au cap Bayes, Poindimié.

Les *Pibè* (Bay) se disent issus d'un tertre Wèo dans le fond de la vallée de Po. Ils se réclament de l'eau, *jawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *Poma ma Goyèta* (Dwi) se disent issus de tertres des mêmes noms à Ponérihouen, à proximité de la mission catholique de Tauti. Ils se réclament de l'alizé *pweRetotü*, du tonnerre *tikakara*, de l'aigle au ventre blanc *maRadü*. Leurs branches reconnues sont les *Poma ma NanyêkaRawê*.

Données recueillies au village de Wiido, Poindimié.

Les *Pingo ma Pwaola* (Bay) se disent issus de Naacuwè et partis à date ancienne de tertres de mêmes noms en amont de Gorodü, Ponérihouen ; issus plus récemment du tertre Wimyé à Napwewimien. Ils se réclament de la liane *koëë*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Données recueillies au village de Pwomô (Paama), Poindimié.

Les *NapweRea ma PwèRényimu* (Bay) se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta à Ponérihouen. Ils se réclament de la liane *koëë* et du morpion *pëpë*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Données recueillies au village de Tiparama, Poindimié.

Les *Tawea ma Pibè* (Bay) se savent originaires de Ponérihouen et Néavin, mais se veulent issus des tertres des mêmes noms là où est située la maison missionnaire protestante au bord de mer. C'était la lignée de l'ancien chef Tutu, fils de Dwi, fils de Ceu, ce dernier né à Canala parce que les siens avaient été chassés par les gens de Wagap.

Les *Poma* (Dwi) se disent issus d'un tertre de ce nom sur la rive droite de la rivière de Ponérihoeun, chez le colon Gaston Clavel. Ils se réclament de l'alizé *pweRetotü* et de l'aigle au ventre blanc *maRadü*. Leurs branches reconnues sont les *Poma ma Goromwêdo*.

Données recueillies au village d'Inô (Ina), Poindimié.

Les *Goyèta* (Dwi), assimilés ici aux Pwanabe, se disent issus d'un tertre Pwurudë dans le fond de la vallée de Goyèta. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies au village de Necapwe, Poindimié.

Les *NapweRea* (Bay) se disent issus d'un tertre de ce nom sur la rive droite de la rivière de Ponérihouen. Leurs appartenances sont le morpion *pëpë* et le pou *ii*. Leurs branches reconnues sont les *NapweRea ma PwèRényimu*.

Les *Pibè* (Dwi) étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les disait issus d'un tertre Mao dans la vallée de Po. Ils se réclament de l'eau *jawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*. Leurs branches sont les *Wêkuba ma Mwêteapo*.

Données recueillies au village de Napwewimien, Poindimié.

Les *Gorotêdo ma Naacuwè (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms à Ponérihouen, dans la vallée de Nimbayes, en aval du tertre de ce nom. Leur appartenance est le gecko *arawe*. Ils révèrent le *due Gomawe*.

Les *Meêdũ ma Goromoto (Bay)* se disent issus de tertres des mêmes noms à Gowa, Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdũ*. Ils révèrent les *due URupwe* et *Tujay* (le *Tojo* de Ponérihouen), ce dernier dieu guerrier qui marche devant les combattants. Leurs branches reconnues sont les *NapwêRêpwe ma Goromoto Pwija, Pwadu ma Pwapeda, Pwaile ma Capopay*.

Les *Nabay Pwabati (Bay)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans la vallée de Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdũ*. Ils révèrent le *due Gomawe*. Leurs branches reconnues est Tutunggoro. C'est la lignée d'Eleisha Nabay. Ils se marient chez les Nènu ma Pwatao, d'où le nom du député RPCR Nènu, petit-fils d'Eleisha.

Données recueillies au village de Tiéti, Poindimié.

Les *NapweRea ma PwêRényimu (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms sur le terrain du colon Honoré Devillers, en aval du village de Goyèta à Ponérihouen. Ils se réclament du poisson picot *pêba*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Gorotêdo ma Naacuwè (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta à Ponérihouen. Leur appartenance est le gecko *arawe*. Ils révèrent le *due Gomawe* sous le nom de *due meina*.

Les *Tëwiri ma Naacuwè (Bay)* se disent issus de tertres des mêmes noms dans la vallée de Goyèta à Ponérihouen. Ils se réclament du ver de terre *anggũ* et du grillon *kapwei*.

Les *Pwiye ma Weta (Dwi)* sont issus de tertres de mêmes noms à Ponérihouen, Pwiye à l'Embouchure et Weta à Neweta.

Les *Nêdũ (Dwi)* se disent issus d'un tertre de ce nom dans le fond de la vallée de Goyèta, à Ponérihouen. Ils se réclament de l'arbre au bois aqueux *dũ* et du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies au village de Pucala, Poindimié.

Les *PwêRényimu (Bay)* étaient éteints localement à la date de l'enquête, on les disait issus d'un tertre du même nom sis sur la rive droite de la rivière de Ponérihouen, entre le confluent de la rivière de Goyèta et le village européen.

Les *Poma (Dwi)* étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les disait issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Goyèta.

Données recueillies pour les villages de Saint-Michel et de Saint-Paul, Poindimié.

Les *NapweRea ma PwêRényimu (Bay)*, *Tëwiri ma Naacuwè (Bay)*, *PwêRêriwê (Dwi)* se réclament d'une origine dans la vallée de Ponérihouen.

CÔTE OUEST

Données recueillies dans le village de Gwapê (Gohapin), Poya.

Les *Goroaucicê ma Pwaapê (Bay)* se disent issus d'un tertre Meêdû à Gowa, Ponérihouen. Ils se réclamaient du bananier *pwêdû*. Leurs branches reconnues sont les Gorode ma Nènaapo, Mwêuru ma Goropêcida, Pwapeda ma PwêRênauna, Godo ma Nènaapo, Goromoto ma Goropara.

Les *Mweângga (Bay)* étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les disait issus d'un tertre de ce nom, en face de Meêdû, dans la vallée de Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdû*.

Données recueillies au village de Nétéa, Poya.

Les *Meêdû ma Goromoto (Bay)* se disent issus d'un tertre Goromoto, en amont de Gowa, à Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdû*. Leurs branches reconnues sont les *Goromoto Pwijaa, Puko ma MeReatê, Bwauru ma Goropêcidaa*.

Données recueillies au village de Wate, Pouembout.

Les *Meêdû ma Pwapeda ma PwêRênauna (Bay)* se disent issus du tertre Meêdû à Gowa, Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdû*. Leurs branches reconnues sont les *Goropêcida ma Meêdû sari, Goromoto*.

Données recueillies au village de Pwauta, Pouembout.

Les *Nabay ma Tutunggoro (Bay)*, chefferie traditionnelle des gens établis à Pwai dans le fond de la vallée de Pouembout, se disent issus de tertres de mêmes noms en bas de la vallée de Goyèta. Leur appartenance est le bananier *pwêdû*.

Les *Wêpo ma GonaRii* se disent *URuwê* et non *Dwi* ou *Bay* et issus de tertres de mêmes noms dans le fond de la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils sont venus là s'établir à Pwai. Ils révérent le *due URupwe*. Leurs branches reconnues sont les Wanggwa ma Pweewe, éteints localement à la date de l'enquête, et les WêpwêRêpwii Cangge.

Données recueillies au village de Kovay (Kovei), Pouembout.

Les *NapwêRêpwe ma Goromoto (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms à Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdû*.

Les *Pwapaa* (ma Gorouna) se disent Nêdû *Dwi* et issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament de l'arbre *dû*. Leurs branches reconnues sont les NapwêRêco ma Gorowirijaa.

Données recueillies au village de Pwada (Poindah), Koné.

Les *Gorowirijaa* se disent Nêdû *Dwi* et issus d'un tertre Nêdû dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament de l'arbre *dû*.

Les *Gorode (Dwi)* sont issus d'un tertre de ce nom à l'embouchure de la vallée de Ponérihouen, rive droite. Ils sont maîtres du requin *abey*.

Données recueillies au village de Necaot, Koné.

Les *MeReatê (Bay)* se disent issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Goyèta à Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *jühi* [en langue *nèmi*, équivalant au *pwédü paici*]. Leurs branches reconnues sont les *Puko ma NanyêkaRawê, NamaRi ma Pweytê, Nabay a Tutunggoro, NapwêRêpwe ma PwêRêmoto Pwijaa*.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê (Dwi)* se disent issus du tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, rive droite, d'où ils sont venus à date ancienne. Ils sont maîtres du requin *najie*.

Données recueillies au village de Pwanfwap (Bopope), Koné.

Les *URuwê ma Gowa* se disent *URuwê* et non *Bay* ou *Dwi* et issus de tertres des mêmes noms à l'emplacement du temple du village de Gowa, Ponérihouen. Ils sont venus de là en passant par Cipu ma Gotana dans le fond de la rivière de Pouembout, en aval de Pwai ; puis par les Pamale, au lieu-dit Cidonggo, en aval de Naumwê, et enfin par Pwopeicama, à Goromwêdi, au-dessus de Pwebei, Touho. Ils se réclament de l'aigle au ventre blanc *pwea*. Leurs branches reconnues sont les *Pwae ma PwêRêpweasangge, Netea ma Nôni*.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê (Dwi)* se disent issus d'un tertre Gorode sis à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen, rive droite. Ils sont venus après une installation à Pamale, près de Naumwê. Ils sont maîtres du requin *nasie*.

Les *Nêdû ma Goropwejilei* se disent *Nêdû Dwi*, issus d'un tertre *Nêdû* dans le fond de la vallée de Goyèta, Ponérihouen et venus en dernière instance de Néami, Koné. Ils se réclament du notou *üa*. Leur branche reconnue est celle des *Nêdû Cimwê*.

Données recueillies au village de Noèli, Koné.

Les *Pwapaa ma Gorouna* se disent *Nêdû Dwi* et issus d'un tertre du même nom dans le fond de la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Chefferie traditionnelle, leurs représentants marchent devant les guerriers au combat. Ils se réclament de l'arbre *dü*. Ils révèrent le *due Pukiricaü*, celui qui disperse les ennemis. Leurs branches reconnues sont les *Gorowirijaa ma Naporoca ma GoromêRê, Wapwajawe* [éteints à la date de l'enquête] *ma Gorotuwê* [éteints à la date de l'enquête, branche de *Pwêdi Pwacili*, quoique d'autres en fassent un *Wakê Awê*], *Apwa ma Pwanuupe*.

Les *Moto ma NawaRi* se disent *Nêdû Dwi* et issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, en aval du précédent et sur la rive gauche, à Ponérihouen. Ils se réclament de l'arbre *dü*. Ils révèrent le *due Wijèènè*. Leurs branches reconnues sont les *Nau ma Nacipwirine* [ces derniers éteints localement à la date de l'enquête], *Gowisê* (éteints à la date de l'enquête) et *PwêRêdidi*.

Les *Meêdû ma Goromoto (Bay)* se disent issus de tertres des mêmes noms à Gowa, Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwédü*.

Les *Pè ma Pwurudê* se disent *Goyèta* et non *Bay* ou *Dwi* et issus d'un tertre Goyèta dans la vallée de ce nom à Ponérihouen. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Les *Poma ma Goromwêdo* se disent aussi *Goyèta* et issus d'un tertre Goyèta dans la vallée de ce nom, Ponérihouen. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies au village de Néami, Koné.

Les *Nêdû Pwejaa (Dwi)* étaient éteints à la date de l'enquête. On les disait issus d'un

Tableau n°9. Liens symboliques attestés dans les vallées de Mou, Ponérihouen et Po	
DWI	BAY
Lézard <i>anggori</i>	<i>anggori</i> , lézard
Requin noir <i>abey du</i> , requin rouge <i>abey mii</i>	<i>abey</i> , <i>najie</i> , <i>ubë</i> , requin
Mille-pattes <i>wërëmida</i>	<i>uRupie</i> , ver qui vit à terre et dans l'eau
Gecko <i>arawe</i>	<i>domè</i> , lézard à terre, anguille dans l'eau
Hibou <i>arëu</i>	<i>arawe</i> , gecko
Souris <i>mesi</i>	<i>arëu</i> , le hibou
Poisson mulet <i>pwaRabwi</i>	<i>pëba</i> , poisson picot
Anguille <i>auto</i>	<i>kapwei</i> , grillon
Petit coquillage <i>pwërë</i>	<i>nyômabi</i> , petit crabe de rocher
Liane <i>tue</i>	<i>koëz</i> , liane
Arbre <i>dü</i>	<i>dü</i> , arbre
Aigle au ventre blanc <i>maRadü</i>	<i>ii</i> , pou
	<i>pëpë</i> , morpion
Notou <i>dea</i>	<i>üa</i> , notou , <i>dea Pwate</i> , le notou qui réside à
Bancoulier <i>tëi</i>	<i>pwëdü</i> , <i>jühi</i> , bananier
Vent alizé <i>pweRetotu</i>	<i>jawe</i> , eau
Tonnerre <i>tikakara</i>	<i>tikakara</i> , tonnerre
	<i>tirimoto</i> , oiseau présage
<i>Gomawe</i>	<i>Gomawe</i>
<i>Gomawe</i> sous le nom de <i>due meina</i>	<i>Gomawe</i> sous le nom de <i>due meina</i>
<i>Pukiticaü</i>	<i>Gomawa</i> sous la forme d' <i>URupwe</i>
<i>Wijëènë</i>	
<i>Worëdumi</i>	
<i>Pwaciri NamweRetotu</i>	

tertre du même nom dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Leurs appartenances sont l'arbre *dü* et le tonnerre *tikakara*.

Les *Nëdü Pwicini (Dwi)* étaient éteints à la date de l'enquête. On les dit issus d'un tertre du même nom dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Avant de s'installer à Néami, ils résidaient à Pwanyimala, dans le fond de la vallée de Naumwê à Pamale.

Les *Pweyta ma Namaare (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms au milieu de la vallée de Ponérihouen. Leur appartenance est une espèce de ver, *uRupwi*, qui vit dans l'eau ou à terre et dont les atteintes provoquent des maladies non spécifiées.

Données recueillies au village de Tiae (Tiawe), Koné.

Les *Gowisë ma Tipwirinë* se disent *Nëdü Dwi* et issus d'un tertre du même nom en amont du village de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament de l'arbre *dü*.

Les *Puko ma MaReatë (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwëdü*. Ils révèrent le *due URupwe*, qui n'a pas de forme visible et dont les atteintes provoquent une maladie inguérissable.

Les *NameRêca ma Gorobwiya (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament du gecko *arawe*.

Données recueillies au village de Konyâbu (Koniambo), Koné.

Les *Meëdü ma Goromoto (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée

Tableau n° 10. Lignées originaires de Goyèta et de Caba

Lignées	Moitié	Appartenances	Origine	Village
Pèè ma Pwurudè	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Goyèta	Noèli
			Netea	Koniamb
Pwurudè ma Goyèta	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Goyèta	Netea
Pwurudè ma Neitèu	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Netea	Tiawe
Pwurudè ma Goroaatè	Dwi	<i>atè</i> , rocher	Goyèta	Gwapèè
Goroaatè	Dwi	<i>atè</i> , rocher	Caba	Necaot
(Aramoto)				Tiawe
Gorocrewè	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Netea	Pwanaki
Nea ma Pwatiba ¹	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Netea	Pwanaki
Timwou ma Pwaroa ²		<i>pwè</i> , tortue	Pwaloa	Pwanaki
PwèRèpiyé	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Goyèta	Koniam
Newarauru	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre	Netea	Tiawe
Moto ma Nau ma PwèRèibu		<i>dea</i> , notou	Gwapèè	Gwapèè
URuwè ma Gowa		<i>pweaa</i> , aigle	Gowa	Bopope
Po ma GonaRi		<i>uu</i> , chenille	URuwè	Koniam
Wépoo ma GonaRi		<i>URupwe</i>	Goyèta	Pwautu
Goru	Bay	<i>jùhi</i> , bananier	Caba	Necaot
Goru ma Pwewe	Bay	<i>jùhi</i> , bananier	Goyèta	Necaot
Aula ma Nanggè	Bay	<i>uu</i> , chenille	Bayes	Koniam
Nèèmu ma Bèbwao	Bay	<i>URupwe</i>	Goyèta	Ateu
Munuku ma Pwarupe	Dwi	<i>uu</i> , chenille	Caba	Ateu
Pado	Dwi	<i>aijaa</i> , canne à sucre	Caba	Necaot
Pado ma Nanggopae	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Pwautu
Aramoto ma Autangu	Dwi	<i>arawe</i> , gecko	Caba	Pwautu
Wake ma Eawè	Dwi	<i>abei</i> , requin	Pwocèè	Ateu
Pwèrèè ma Pwèdea	Dwi	<i>pahù</i> , lézard	Caba	Necaot
PwèRèupwepwe	Bay	<i>URupwe</i>	Caba	Ateu
Pwejare ma PwèRèupwepwe	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Neami
PwèRèupwepwe ma	Bay	<i>pwèdù</i> , bananier	Caba	Tiawe
Goroapèda		<i>uu</i> , chenille		
Bumè	Dwi		Caba	Bako
Nabumè	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Ateu
Pwajaa ma Nabumè	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Pwada
Ateu				
Pwotim		<i>pailè</i> , lézard	Caba	Bopop
Tea ma Nabwei	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Noèli
Torou ma Neiriwè	Dwi	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Neami
Umwè		<i>dhale</i> , magnagna	Necaot	Bako
Ûèrù		<i>ale</i> , magnagna	Caba	Necaot
(Bèlèot)				
Ûèrù Pamare ma Pweida			Caba	Parnak
Tipwenye			Bèlèot	Ateu
Gorodùmèbi ma Pwadange	Gorotè	<i>anggori</i> , lézard	Caba	Pwautu
Bèlèot		<i>ale</i> , magnagna	Caba	Bopope
Meèdù ma Goromoto	Bay	<i>pwèdù</i> , bananier	Goyèta	Noèli, I
Meèdù ma Pwapeda	Bay	<i>pwèdù</i> , bananier	Bayes	Wate
na PwèRènauna				

Goroauciê ma Pwapê ³ (Meêdû)	Bay	<i>pwêdû</i> , bananier	Bayes	Gwapêê
Cahonggo ma Pwabup (Hwê)		<i>Bwaê Dama</i>	Pwebei	Poucmbout
Aradau ma GoroêRêjawe	Dwi	<i>mungga</i> , plante urticante	Muô	Tiawe'
MeReatê		<i>jûhi</i> , bananier	Goyêta	Necaot
Puko ma MeReatê ⁴	Bay	<i>URupwe</i> , <i>pwêdû</i>	Goyêta	Tiawe
Puko ma PwêRênyimu	Bay	<i>URupwe</i>	Goyêta	Ateu
Wêdêu ma Wênemu	Dwi	<i>anggori</i> , lézard	Monéo	Gwapêê
NapwêRêpwe ma Goromoto	Bay	<i>pwêdû</i> , bananier	Goyêta	Kovai
NamêRêca ma Gorobwiye	Bay	<i>arawe</i> , gecko	Goyêta	Tiawe
Pweita ma Namare		<i>URupwe</i>	Goyêta	Néami
Mweangga	Bay	<i>pwêdû</i> , bananier	Goyêta	Gwapêê
Nati ma Pibê	Bay	<i>jawe</i> , cau	Neavin	Koniambo
Cidopwaan (Pwadae)	Bay	<i>daia</i> , notou	Ponérihouen	Bako
Pwadae ma Naacuwê	Bay	<i>arawe</i> , gecko	Netea	Noêli
Pwebei		<i>tikêkêlê</i> , tonnerre	Naacuwê	Neami
Pwopalê ⁵			Amoa	Bopope
				Necaot

1. Les Nea ma Pwatiba sont comptés à Koniambo comme branche des Pè ma Pwurudê. 2. Les Timwou ma Pwaroa, branche des Pwurudê, se réclament d'un tertre Timwou ma Kaebwaja à l'embouchure de la rivière de Népoui. 3. Les Goroauciê ma Pwapê de Gwapêê se réclament d'un tertre Meêdû. 4. Puko ma MeReatê est donné à Gowa comme branche des Meêdû. 5. Est dit localement s'identifier à Pweï.

de Ponérihouen. Ils se réclament du bananier *pwêdû*. Leurs branches connues sont les Pwapeda ma PwêRênauna.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê* (Dwi) se disent issus d'un tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen. Ils sont maîtres du requin *abey*.

Les *Aramoto* (Dwi) se disent issus d'un tertre à Goyêta (?). Ils se réclament de la plante grasse de bord de mer *mangga*. Leurs branches reconnues sont les Aramoto ma Curubiti

Les *PwêRêpiê* (Dwi) étaient éteints localement à la date de l'enquête. On les disait issus d'un tertre de ce nom dans le fond de la vallée de Goyêta, à l'est de la Forêt Plate. Ils se réclament du tonnerre *tikakara*.

Données recueillies au village d'Ateu (Atéou), Koné.

Les *Pwapaa ma Gorouna* se disent *Nêdû* et issus d'un tertre *Nêdû* dans le fond de la vallée de Goyêta, Ponérihouen, d'où ils seraient venus en même temps que les Pèaru ma Nauna. ils se réclament de l'arbre *dû* et du notou *dea*. Leurs branches reconnues sont les *Pwisa ma Gorouja*, *Gorouna ma Pwaarasa*, *Pwajawe ma Gorotuwê*, *Pwara ma CajeRene*.

Les *Pèaru ma Nauna* se disent *Nêdû* et issus de tertres de mêmes noms dans le fond de la vallée de Goyêta, Ponérihouen. Ils en seraient partis à la suite d'une querelle avec les Meêdû pour la chefferie et sont arrivés tout droit à Ateu, sans étapes intermédiaires, immédiatement après les Auta ma Nanggê de Koniambo. Ils révèrent le *due Pwaciri NapweRetotû*, qui frappe les ennemis d'une maladie mortelle, à évolution rapide et dont le symptôme est le crachement de sang [ce qui l'identifie à *Gomawe*].

Les *Nêdû GoromêRê* se disent *Nêdû* et issus d'un tertre *Nêdû* dans le fond de la vallée de Goyêta, Ponérihouen. Ils sont venus après 1878, sur les traces des *Nêdû* Pweja restés à Néami. Ils se réclament du *dea Pwate*, le notou qui réside au mont Pwate, au-dessus de Cimwê, dans le

fond de la Caba.

Les *Gorode ma PwêRêiriwê (Dwi)* se disent issus du tertre Gorode à l'embouchure de la rivière de Ponérihouen. Ils seraient venus après 1878, à la suite d'une querelle sur le point de savoir s'il y avait une ou plusieurs marées par jour (cf. supra le texte de Philippe Gorode). Ils sont maîtres du requin *abey*.

Les *NapweRea ma PwêRênyimu (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils sont maîtres du pou *ii*. Ils résident à Pwanaki où ils sont venus au début du siècle.

Les *Gowa ma Pweewe* se disent *URuwê* et non *Dwi* ou *Bay* et issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament de la liane à tubercules comestibles *koëë*. Leurs branches connues sont les *Po ma PwêRêpwesangge*.

Les *Puko ma PwêRênyimu (Bay)* se disent issus de tertres de mêmes noms dans la vallée de Goyèta, Ponérihouen. Ils se réclament du ver *uRupwe*. Leurs branches reconnues sont les *MeReatê ma NanyêkaRawê*, *Pwiridini ma PwêRêdarawe*. *Namare ma Pweyta*, *NapwêRêpwe ma Goromoto Pwija*.

Les *Nêmu ma Nêbwao (Bay)* se disent issus des tertres Nêtêu ma NawaRi dans le fond de la rivière de Goyèta, Ponérihouen. Ils sont venus en 1878 de Nêtéa où ils résidaient. Ils se réclament du ver *uRupwe*.

Une première remarque naît de cet inventaire. Les lignées de la vallée de Ponérihouen se sont plus volontiers expatriées vers Koné que celles de la vallée de Caba, qui ont plutôt envahi la côte du cap Bayes et par les cols les vallées de Napwewimien et d'Amoa. Néanmoins, à partir de Pwai, dans le fond de la vallée de Pouembout, sorte de point d'éclatement privilégié, nous savons que les lignées issues de Nebay et Naacuwè sont parties par la ligne de partage des eaux autant vers la basse Koné et la basse Pouembout que vers les hautes vallées de Touho, Pwebei, puis Pwei, Wanash, We Hava et plus loin encore, tandis qu'une fraction partait à Ouvéa et Lifou, se retrouvant à partir de là à Touaourou et à l'île des Pins.

Une observation précédente doit être reprise ici, celle de la stabilité des informations tout au long de ces villages, malgré des migrations qui peuvent avoir été plus ou moins anciennes, mais à partir desquelles l'on ne décèle que très peu de signes d'incohérences dans les données reçues et publiées ici dans leur état

De même retrouve-t-on l'opposition entre la répétition indéfinie des mêmes appartenances pour les *Bay* et la plus grande variété pour les *Dwi*. Chez les *Bay* cette moindre variation s'explique par les prolongements à l'infini des lignées qui se disent issues de Meêdü et de Naacuwè.

Il ressort de ce tableau, chez les *Dwi*, la plus grande variété de *due* dont il n'est pas certain qu'ils s'identifient à Gomawe, tandis que les *Bay* n'en ont aucun. Cependant *Pwaciri NapweRetotü* des Pèaru ma Nauna (Nêdü Dwi) provoque, comme Gomawe, une émission de sang, ici par crachement. Le requin se retrouve sous une forme ou une autre des deux côtés, ainsi que le lézard *anggori*, le tonnerre *tikakara*, le hibou *arêu*, l'arbre *dü* et le notou *dea*. Pour le reste le partage des appartenances est conforme au principe d'opposition. Aucune des lignées de Ponérihouen, Mëu et Po ne se réclame de la maîtrise du masque, se contentant d'une référence indirecte par l'intermédiaire du *due* qui peut apparaître masqué aux hommes.

Tableau n° 11. Autres ensembles de lignées

<i>Lignées</i>	<i>Moitié</i>	<i>Appartenances</i>	<i>Origine</i>	<i>Village</i>
Gorowirijaa ¹	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Goyèta	Pwada
Gowisê ma Cipwirinè	Bay	<i>dü</i> , arbre	Goyèta	Tiawe
Moto ma NawaRi ²	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Goyèta	Noèli
Nêdû	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Caba	Neami
Nêdû Cimwê	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Caba	Necaot
Nêdû GoromêRê	Dwi	<i>dea</i> , notou	Caba	Ateu
Nêdû Pwijaa	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Caba	Néami
Nêdû Pwicinî	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre <i>dü</i> , arbre	Caba	Neami
Nêdû ma Goropwêjilei	Dwi	<i>tikakara</i> , tonnerre <i>dü</i> , arbre	Caba	Bopope
Nêdû meina Gorouna ³	Dwi	<i>dü</i> , arbre	Caba	Neami
Pwapaa ma Gorouna ⁴	Dwi	<i>dea</i> , notou <i>dü</i> , arbre	Caba	Ateu Noèli
Goyèta				Kovai
Pèaru ma Nauna ⁵	Dwi	<i>Pwiciri</i> <i>NapwêRêtotu</i>	Goyèta	Ateu
(Kacea)		<i>tikakara</i> , tonnerre		Pouembout Wate
Cipu ma Kaca	Dwi	<i>anggori</i> , lézard	Potana	Koniambo
Galahi PwêRêcênggû	Bay	<i>atê</i> , rocher	Caba	Bopope
Gara Atê Pwiaaa ma PwêRêcênggû ⁶	Bay	<i>atê</i> , rocher	Hienghène	Ateu
Pwiaaa ma PwêRêcênggû	Bay	<i>atê</i> , rocher	Bayes	Neami
Kowi		<i>ate</i> , rocher	Napwewimien	Necaot
Nejau ma Gorumyê	Bay	<i>atê</i> , rocher	Tiparama	Necaot
Gorode	Dwi	<i>abei</i> , requin	Embouchure	Pwada
Gorode ma PwêRêiriwê	Dwi	<i>abei</i> , requin	Embouchure	Necaot Bopope Koniambo Ateu
Jaira ma MeReawa		<i>warabwe</i> , racine aérienne de banian	Gwapêê	Tiawe
Cevèrua ma Bèuja Nenggu Gwê		<i>warabwe</i> <i>warabwe</i>	Nenggu	Netea Mwawawe
Aro ma PwêRêiriwê	Bay	<i>arêu</i> , hibou <i>kapunô</i>	Koniambo	
KapaRê	Dwi	<i>karijep</i> , petit lézard	Pwaloa Caba	Necaot
Welêt		<i>timwêwi</i> , petit palmier de forêt	Paama	Bopope

1. Lieu mythique de dispersion des Bay, mais la lignée de ce nom s'identifie sans ambiguïté aux Nêdû et se dit Dwi comme eux. 2. Ces Moto ma NawaRi revendiquent un tertre Gowisê ma PwêRpwedidi. 3. Lignée où Goodu a été adopté et formé. 4. Ces Pwapa ma Gorouna revendiquent les tertres Gorowirija, Naporosa et GoromêRê. 5. Les Pèaru ma Nauna se réclament d'un tertre Jabwejê, qui est compté par ailleurs comme relevant des Asawa de Bwa à Houaïlou, lesquels affirment avoir une relation traditionnelle avec les PwaRi de Caba, ce qui lie l'ensemble Nêdû aux Gara Atê et confirme l'information reçue sur place, dont de Mataïo Dwi Wetta, d'une relation particulière entre les PwaRi de la Haute Caba et les Gara Atê, maîtres de la mer à ce niveau. 6. Ces Gara atê se réclament d'un tertre Nejau ma Gorumyê, en plus de ceux qui se réfèrent à la région de Poindimié : *Wido ma Cemwou*, *Paabu ma Yaba*, *Napema ma NawamêRê*, *Cahi ma Napema*.

La comparaison entre les vallées de Ponérihouen et de Caba et leurs prolongements réciproques, par la cohérence des appartenances symboliques, des origines et des branches dérivées ou tertres nommés fait apparaître trois groupes de lignées principales. L'un, centré au départ sur la vallée de Ponérihouen, montre les Meêdū et les Naacuwè (Bay) se prolongeant vers Koné, vers Poindimié, Touho et plus loin, transportant avec eux le bananier pwêdū (*Musa troglodytarum*) et le notou *dea*, en particulier par l'identification des Meêdū aux Wimyé et aux Napwe. L'autre, formé des PwaRi et des Aramoto (*Dwi*) a pour point d'éclatement la vallée de Caba. Ces deux premiers se réclament du masque sous diverses formes. Le troisième, constitué de tout ce qui touche aux Gara Atê-Galahi, se réclame d'itinéraires côtiers entre Houaïlou et Hienghene, tout en se dispersant dans les hautes vallées tout le long de la ligne de partage des eaux, selon un itinéraire en quelque sorte à l'inverse de celui des Naacuwè. L'appartenance des Gara Atê aux Bay a pu être invoquée par opportunité locale.

Les migrations sur Koné

Le cirque sous montagnes de la région de Koné, point d'attraction constant des jeunes générations *paici*, frontière mouvante où s'affrontaient les solidarités, témoigne bien des régularités discernables au milieu des événements. Ce peuple *paici* ne s'avancait pas uni, mais, même face à une entreprise de colonisation peu soucieuse d'autrui, obéissait à des stratégies parallèles et opposées, stratégies qui suivaient des lignes de fractures différentes, et en particulier tenaient compte ou non, ou dans des directions divergentes, de solidarités affirmées au-delà d'une frontière linguistique apparaissant pourtant comme un front de lutte bien tranché aux observateurs européens du siècle dernier, dont le principal était l'ingénieur Jules Garnier, pas toujours fiable hors de son domaine, il rapporte souvent des ont-dits sans consistance.

Ne doit-on pas se demander cependant si ce combat est véritablement plus ancien que la progression insidieuse, à partir de Nouméa et de l'île des Pins, des maladies vénériennes introduites par nous, et dont la conséquence principale, la blennorragie, provoquait des métrites et des stérilités féminines chez les groupes mélanésiens qui eurent le triste privilège des premiers contacts avec les équipages des navires santaliers et des bateaux de guerre ? Entre les hommes du capitaine Paddon et les marins de passage, puis les soldats des postes d'infanterie de marine, s'engagea de fait une rivalité silencieuse à qui infecterait le plus de Canaques. Comme le disait en 1924 au Vanuatu un vieux père mariste à l'anthropologue anglais Arthur Bernard Deacon : « Nous ne civilisons pas, nous syphilisons ! »

Le peuple *paici* a été le dernier touché et d'une certaine façon a eu près d'un siècle pour bénéficier de ce répit. Il reste à démontrer ce qui apparaît comme probable, à savoir que la dernière aventure de cette expansion, confrontée à une volonté de résistance contre nous, aurait été la plus brutale, alors que les modalités plus anciennes semblent avoir été plus habiles et plus nuancées. On attendra, une fois de plus, les résultats d'une archéologie moderne recherchant la solution des problèmes ethno-historiques au lieu de s'enthousiasmer pour les seules découvertes les plus anciennes et les plus spectaculaires.

On peut se demander néanmoins de quoi est faite la migration *paici* sur le versant de Koné, chronologiquement plus ancienne, apparemment plus diversifiée et s'étalant sur beaucoup plus de temps que l'invasion plus récente de Poindimié. Les villages actuels qui en témoignent sont ceux de Koniambo, Ateu (dont Pwanaki), Cae (Tiawe), Noëli, Neami, Necaot, Bopope dans la circonscription de Koné ; Pwauta, Kovai, Wate dans celle de Pouembout ; Netea, Mavawe et Gwapê à Poya. On note la même dispersion, les mêmes lignées se retrouvant dans plusieurs villages à la fois, tant du fait du mouvement spontané de la société *paici* que du processus dit de «cantonnement» introduit par l'administration coloniale, lequel tend à provoquer l'éclatement des lignées en ce sens que les jeunes gens partaient encore plus souvent qu'auparavant chez leurs utérins pour y trouver plus facilement des terres à cultiver.

Une première analyse des lignées *paici* ayant franchi la ligne de partage des eaux met en évidence l'existence de trois ensembles inégaux. Le plus important est centré autour des lignées s'affirmant Aramoto, Pwurudë, Pwecië, PwêRêupwepwe, Nabumë, Nêdû et autres des hautes rivières de Caba et de Ponérihouen (Goyèta) ; (cf. tableau n° 10).

L'ensemble de ces lignées forme système, avec pour origines principales la vallée de Goyèta et celle de la haute Caba. Les gens venus de Nétéa sont des réfugiés de 1878, qui se réclament d'une origine Pwurudë plus ancienne à Nétéa, ce qui renvoie d'ailleurs à une origine première également à Caba. On note aussitôt que la haute vallée de la rivière Caba, où nous retrouvons les mêmes noms que précédemment, plus quelques autres, est ici privilégiée en tant que «point d'éclatement» (terme repris d'une analyse orale recueillie de la bouche de Mataio Doui Wetta), tandis que la basse vallée fournissait les plus gros contingents à la colonisation silencieuse de Poindimié.

Les passerelles entre les groupes se trouvent dans les noms des lignées ou les noms de tertres revendiqués, qui n'ont pu être intégrés à ce tableau, ou dans la solidarité entre gens se réclamant du même *tôija*, dont ceux du lézard *anggori*, ceux du tonnerre *tikakara*, du bananier *pwêdû*, de l'arbre *jûhi*, du magnolia *aile*, de la chenille *u* qui provoque la folie, ceux aussi du dieu *URupwe*, avatar de *Gomawe*.

Certains liens formels sont évidents, par exemple entre Pwurudë ma Goroaatë et Goroaatë.

Pwurudë ma Goyèta revendique un tertre Netea ma Nêitëu.

Pwurudë ma Nêitëu correspond à Nêitëu ma Nôni, tertre revendiqué par URuwê ma Gowa, comme Nêitëu ma NawaRi est réclamé par Nêëmu ma Bêbwao, et NawaRi ma Napuëru par Moto ma Nau ma PwêRêibu ; ce qui amène aussi à Po ma GonaRi, classé par les informateurs comme URuwê.

Wêpoo ma GonaRi de Pwauta se réclame du tertre Wangwa ma Pweewe, ce qui renvoie à Goru ma Pweewe de Necaot

Pado renvoie à Pwecië, parce que se réclamant à Necaot du tertre Pwecië ma PwêRêpwaro, ainsi que des tertres Nabwao ma Nanggopae, Auta ma Bêbwao (d'où Auta ma Nanggê et Nêënu ma Bêbwao) et Nênu ma Goromido.

Wakë ma Eawê d'Ateu revendique le tertre Pwecië ma AteapwêRê.

Puko ma PwêRênymu d'Ateu revendique les tertres MeReatë ma Nanyêka-Rawê et NwâpêRêpwi ma Goromoto Pwijaa ; on trouve Puko ma MeReatë à Tiawe.

PwêReupwepwe de Tiawe se réclame du tertre Üërü ma Teanawi. Üërü de Ne-

caot revendique un tertre Bëlëot.

Tipwenye d'Ateu est indiqué sur place comme s'identifiant à Bëlëot Pwotim qui se réclame à Bopope d'un tertre Pwajaaa ma Tipuhi (d'où Pwajaaa ma Nabumè), ainsi que de Tea ma Nabwey, Pwajaari ma PwêReupwepwe, Mi ma Tabwe ma Auday.

Les Pwajaaa ma Nabumè de Pwada et Ateu se réclament des tertres Pwajaaa ma Pwanèti, Tea ma Nabwey, Mi ma Tabwe ma Auday, Gorü ma Gorongge. PwêReupwepwe ma Goroapeda de Tiawe revendique un tertre Wërü ma Teanawi.

Ces ensembles sont les plus importants mis en évidence jusqu'ici. On fera la même remarque que précédemment. Si l'on y ajoute les conséquences de l'identification des Meêdü aux Wimyé et aux Napwe de Poindimié, ainsi que le prolongement des lignées Naacuwè, Pwebei et Cidopwaan vers Touho et au-delà, que Rivierre et Bensa ont presque involontairement mis également en évidence, les relations de solidarité fondées sur des ancêtres mythiques divinisés communs vont loin, bien plus loin qu'aucun système de parenté ne pourrait rendre compte. C'est la raison du recours à la notion de «réseau», correspondant logiquement aux résultats de ce tableau.

On sait déjà qu'on ne nous offre pas ici des généalogies, mais des tertres successifs, c'est-à-dire des points toponymiques précis, cartographiables, non ambigus, que l'on relie entre eux, par ce qui se présente comme un chemin, c'est-à-dire un itinéraire inversable. On va du mont Caumyé, origine de tous, à Goyèta, de là à Netea ou Caba, puis à Koné et retour si les circonstances le demandent, ou bien l'on se retrouve à Poindimié, puis de nouveau à Koné. Les relations parentales, exprimées pour l'essentiel par des mariages et leurs conséquences au plan des comportements de solidarité — on se querelle entre frères, mais il est malséant de le faire entre beaux-frères — jouent sur les trois ou quatre dernières générations et viennent alors s'ajouter aux conséquences logiques d'une organisation spatiale en réseaux, laquelle ne devrait rien avoir de choquant pour le lecteur, puisque c'est celle qui ressort des cycles d'échanges classiques en Mélanésie et ailleurs (*kula*, *potlatch*, etc). Au-delà, c'est le flou dans les généalogies, qui ne retrouvent de précision apparente qu'en leur début, à la période mythique dont aucune archéologie n'est encore venue confirmer la véracité, il n'y a pas qu'un réseau, mais pour le moins deux, et vraisemblablement trois réseaux.

Les nœuds, tels la vallée de Goyèta donnant dans la vallée de Ponérihouen, la basse et la haute Caba, Pwai dans le fond de la rivière de Pouembout, ou le cap Bayes à Poindimié, points forts de ces réseaux organisés en structures horizontales plutôt que verticales, sont les «grands noms» des Canaques et correspondent aux «maisons» de Claude Lévi-Strauss. Non que chaque tertre ne voit, ou n'ait vu, une «maison» s'édifier au-dessus de lui, mais ces maisons sont d'importances inégales et le relais qu'elles constituent, entre ceux qui arrivent et ceux qui partent — le processus de segmentation des groupes locaux est constant, aujourd'hui encore — ne présente jamais la même valeur. Les distances entre les tertres sont toujours différentes, et le répit avant un nouveau départ infiniment variable : une ou plusieurs saisons d'ignames, une ou plusieurs générations d'hommes. Les «maisons» principales assument une fonction particulière, celle de servir de «boîtes de transfert» ou de «despatching», permettant de vivifier par un départ — car c'est là la fonction de l'exil — tous les itinéraires possibles, et même d'en ouvrir de nouveaux. Chaque système de relations dans l'espace est une carte dont les générations à venir hériteront, à condition qu'elle puisse être remémorée aux deux

bouts du chemin, et pour cela réaffirmée, charnellement, par l'envoi d'un homme venant se réinstaller au point de départ, ou partant de nouveau de ce dernier pour manifester le lien d'origine, les mariages de femmes au loin assurant soit la même fonction en rupture de l'exogamie par moments, soit le maintien des alliances complémentaires.

Ainsi l'exil spontané, institution si fréquente, et si vivante en Océanie, trouve-t-il sa fonction sociale. Cette société, apparemment si conservatrice, privilégie constamment l'aventure au loin, parce que, à force de le pratiquer, au fil des générations, elle a su tisser des liens en dépit de ce que l'école décrit comme l'éclatement d'un groupe, et que la société locale vit comme un retour dramatisé là d'où, autrefois, un ancêtre était parti. Tous ces départs, au lieu d'être indéfiniment éprouvés comme des ruptures, sont fêtés à leurs anniversaires, les ignames changeant de main à diverses occasions étant une fois sur deux le signe de cette remémoration. Ces «maisons» (Meêdū, PwaRi, Napwe, Pwebei, Nêdū, Pwajaa, Nabumè, etc.), placées dans des situations déterminées, y combinaient des stratégies correspondant aux données du moment, à la nécessité de vivre avec leurs voisins, à la volonté d'utiliser les circonstances, dont les alliances matrimoniales, pour se constituer en centre de pouvoir plus affirmé, selon des modalités qui variaient de l'une à l'autre, et ont à chaque fois tenté d'intégrer les données de la présence européenne.

Pour terminer avec l'avancée *paici* sur le versant occidental de la Grande Terre, regardons de quoi sont constitués les autres ensembles de lignées (cf. tableau n° 11).

De tous les ensembles s'étant transférés sur le versant occidental de l'île, le premier a joué un rôle historique, puisque c'est celui sur lequel s'appuyait Goodu, Pwajaa ma Nabumè adopté Nêdū. Il est lié, aussi bien logiquement, dans ce système de passerelles établies au moyen de la revendication de tertres, que dans les affirmations des informateurs locaux, au premier ensemble mis précédemment en évidence de par son origine en haute Caba, système fondé au point de départ sur l'équilibre rituel des PwaRi et des Aramoto, et sur son lien symbolique avec le tonnerre. Les événements du siècle dernier l'ont évidemment placé de ce fait à part, outre qu'ils lui ont infligé une saignée démographique. Que Goodu fût, en dernière instance théoriquement issu — c'était un adopté — des Gara Atê-Galahi, ses maternels qu'il devait chasser devant lui à l'arrivée des Français, et forcer à l'alliance politique avec leurs anciens adversaires Naacuwè-Pwei, explique les précautions d'expression des intéressés dans les textes recueillis et analysés par Rivierre et Bensa, et montre la complexité des comportements politiques et la non automaticité des solidarités traditionnelles dans des situations nouvelles provoquées par l'irruption du système colonial.

Quoiqu'il faille cependant retenir de toutes ces situations que, comme l'on se mariait chez l'adversaire potentiel, les maternels étaient en même temps cet adversaire potentiel, et que le côté bénisseur de l'oncle maternel pouvait prendre un aspect plus hostile. De la même façon, la rivalité / complémentarité théorique entre les *Ohot* et les *Hwaap* a-t-elle été partiellement bouleversée par les modalités de l'insurrection de 1917. On a trouvé des *Ohot* et des *Hwaap* dans les deux camps. Evidemment, nous dira-t-on, Maurice Leenhardt était intervenu pour fausser le jeu, en retirant les protestants et sympathisants de la zone insurgée, pendant que le R. P. Rouel, jeune, en faisait autant de son côté de ceux qui deviendraient par la suite ses ouailles.

Les autres groupes, bien moins nombreux, assument diverses fonctions évidentes. Les Aro ma PwêReiriwê — il s'agit cette fois de l'embouchure du Crique Salé de Pouembout donnant sur la côte est — et les KapaRê apparaissent être le résidu de temps anciens. Les Jaira, Cevèruea et Nenggu, une migration ou tout au moins le témoignage d'une relation non *paici* venant de, ou touchant, la haute Poya. Les Gorode ma PwêReiriwê sont les véritables maîtres de l'Embouchure à Ponérihouen — ceux qui y portent ce nom sont des Aramoto qui auraient descendu la vallée pour s'installer sur les terres en déshérence à la place des vrais possesseurs partis de l'autre côté de l'île pour une cause inconnue — et le résultat d'une très ancienne migration venue de la côte est s'installer à Pamale, où leurs tertres sont parmi les plus hauts et les plus anciens sur les flancs orientaux du mont Tchingou, mais où cependant le système ancien de tarodières encore partiellement en eau serait préexistant à leur venue.

La provenance côtière (Paama) des Welèt, maîtres du vent, et l'institutionnalisation de leur présence dans la haute vallée de la Tiwaka, indiquent un établissement ancien et ne contredisent nullement l'origine d'Ouvéa rapportée par Rivierre et Bensa.

Il ressort de toutes ces indications que la colonisation *paici* des hauts de Koné est, à la différence de celle de Poindimié, une affaire de lignées comportant une nette majorité *Dwi*, mais sans plus, ce qui la rend plus équilibrée, conséquence d'une durée plus longue. Il en ressort aussi que les entreprises de type politique, sur le versant de Koné, sont ici autant *Dwi* (Nêdû), que *Gorotê* (Pwajaaa ma Nabumè) et que *Bay* (Meêdu et Naacuwè), ces dernières n'ayant pas tout à fait le succès que leur a réservé la côte est : les Napwe et Wimiyê à Poindimié, les Pwebei et Pwei à Touho, les Cidopwaan plus au nord. On peut se demander si l'errance nouvelle des Galahi — le départ des Gara Atê PwêRêcênggü de l'embouchure de la rivière de Caba aurait été provoqué par une querelle avec les Napwe : ils descendaient des premiers hommes nés du sang issu du rocher frappé par la mer et le sable à Nato, et de leur union incestueuse avec leur sœur — et celle des Welèt, ne seraient pas ici aussi la conséquence de l'installation en force de cette série de lignées, se voulant exaltées et prenant leur départ, dans l'aire *paici* tout au moins, à Meêdû et Naacuwè. Les uns et les autres ne font évidemment pas partie du même réseau, si réseau il y a.

Une variante recueillie à Koné du mythe d'origine du peuple *paici* pourrait permettre de progresser. Elle nous a été relatée par Firmin Dogo Gorouna :

«La Grande Terre avait été recouverte trois fois par l'eau, mais celle-ci ne dépassait pas le sommet de la montagne de Caumyê, au sud-est de Poya. Nabumè était là. Alors que la lune se lève, il s'arrache une dent et la tourne vers la lune. [Il y a là tout le contraire d'une revendication d'être «les fils de la lune». Etant donné l'existence inévitable de variantes logiquement opposées, le thème des «fils de la lune» confrontés aux «fils du soleil» ne peut correspondre à l'institution générale envisagée par Rivierre et Bensa. Comme l'avait vu Maurice Leenhardt, la formule était poétique et avait aussi valeur d'indication d'origine]. Quand un rayon de lune touche la dent, il en sort trois vers. Nabumè nomme le premier Teê Kanake, le deuxième Dwi Daulo, le troisième Bwae Bealo.

Les trois vers grandissent, sans manger ni boire. Ils n'ont pas d'épouses.

Dwi Daulo quitte les deux autres, et saute sur une pierre, au lieu-dit Nato, au pied de la montagne. Le rocher roule au bord de mer et se brise. Un fragment tombe dans l'eau, l'autre restant en surplomb. La mer jette du sable contre le rocher qui se met à saigner. Le sang tombe

sur le sable et, en se coagulant, se transforme en un homme sans nom, plus tard nommé Pwaciri (le nom de la lignée éponyme du réseau opposé à celui des Naacuwè-Cidopaan-Xetriwaan. Il ne mange pas et roule sur le sable. Le sang coule toujours et donne une femme, puis un homme, encore un autre et ainsi de suite. Une fois devenus grands, ces hommes se mettent à marcher (*Nato relève de l'ensemble Gara Atê-Galahi*).

Dwi Daulo veille toujours. L'eau est partie, les arbres repoussent, la femme hume l'odeur des feuilles et les mange, par une décision prise en commun, alors que Dwi Daulo s'y refuse, déclarant que s'ils mangent des feuilles, ils connaîtront la mort. C'est là le péché originel dont tout découle.

On tente de faire du feu avec deux morceaux de bois. Après avoir aussi mangé des feuilles, les hommes éprouvent l'envie de la femme. L'aîné d'entre eux, voyant l'inceste de ses frères avec leur sœur, part établir son habitat dans une vallée, d'où son nom de clan : Napwe, source.

La femme met au monde des enfants qui possèdent le feu. Ils prennent dans les palétuviers des poissons *makuja*, périophthalmes, les grillent sur la braise et les partagent. Ils les trouvent bons et en font leur nourriture. Ils décident alors de tuer un homme pour en faire griller la chair. Cette action provoque la peur du plus grand nombre et les hommes se dispersent.

Nabumè, leur chef, est toujours debout, tenant une sagaie. Le premier des trois vers issu de sa dent, Teê Kanake, part de la montagne de Caumyê pour aller tout droit à Voh et remonter la rivière de Tiéta. Il y trouve les descendants d'un fruit de faux manguier, *aru*, et leur chef Nêd"û. Il monte alors à Pamale et redescend la rivière de Tipije; à l'embouchure, il rencontre des gens de même origine et qui n'ont pas encore de nom.

La montagne derrière Ateu est le Gorowêo, visible depuis Pwada, Le nom de celui qui l'habite est Gorouna, c'est-à-dire : *goro*, sur, *wêo*, groupe de descendance, *na*, donner — celui qui a donné les noms (aux hommes). Lui aussi a subi trois fois l'invasion des eaux, mais il est toujours resté là haut, avec au bras un coquillage conus en bracelet, à la main un battoir à tapa, [*le battoir à tapa sert aussi de plantoir à taros pour les femmes*], et à ses pieds les petits coquillages, matière première de la monnaie de perles *adi*. Un soir où la lune est à la verticale, il s'arrache les ongles du majeur, de l'annulaire et de l'auriculaire de la main droite, et les pose sur le sol. A la fraîcheur de la nuit sort de l'ongle du majeur Teê Itibu Anye, de l'ongle de l'annulaire Teê Paama et de l'ongle de l'auriculaire Teê Wêdêu, tous les trois Gorouna.

Sur le sol, là où l'ongle du majeur avait été déposé, pousse un faux manguier. Sa croissance est mauvaise parce qu'il pousse dans la terre rouge *goro uu*. Quand le Gorouna voit l'arbre en difficulté, il approche et gratte avec ses pieds la terre rouge, en se tournant vers l'est. Un lombric sort et excrète de la terre noire, où l'autre replante le *aru*.

Sur le sol où avait été posé l'ongle de l'annulaire, pousse un arbre *duru* et à la place de l'auriculaire, un arbre *dü*. Un banyan pousse enfin de lui-même. Le pied de *aru* fleurit et donne des fruits. Ces fruits, mûrs, tombent et roulent sur la pente, les uns vers Tiéta, les autres vers Pamale. Ils éclatent et des hommes en sortent, qui se dispersent jusqu'aux embouchures. Ces hommes se multiplient, sans connaissance de leur origine et mangent des feuilles d'arbres. Teê Wêdêu part à l'embouchure de la rivière de Voh, puis à celle de la Tipije, en traversant l'île. C'est à ce moment qu'arrive dans la région Teê Kanake.

Deux fruits étaient restés au pied de l'arbre, et deux femmes en étaient issues. Teê Itibu Anye et Teê Paame discutent à leur propos. Ils décident d'appeler la première-née Gorouu, terre rouge, la cadette restant sans nom. Ils se querellent alors à leur sujet. Teê Itibu Anye frappe son frère d'un coup de massue. Gorouna demande alors : «*Geü pwade!*» (Que faites-vous ?). Teê Itibu Anye répond : «*A je te!*» (il fait mauvais), d'où le nom donné au pic d'Ate, au-dessus de Noéli. Teê Paama répond à son tour : «*Jêpwa ve!*»[d'où le nom de Pwanave qui est celui de un autre rocher, penché sur le côté à cause du coup reçu par le frère cadet. La femme sans nom s'enfuit de honte dans le fond de Pamale, où elle est pétrifiée au rocher dit Pwangge.

Revenu de son voyage sur les deux côtes, Teê Wêdêu revient et prend avec lui la femme

Gorouu. Ils vont s'établir à la rivière Nēdū dans le fond de Goyèta, où ils sont pétrifiés sous la forme d'un rocher à plusieurs têtes.

Teê Wèdēu est un homme dépourvu de forces, comme paralysé, *dū*. Arrivé à Goyèta, sur ordre de son père, il marche accroupi, la femme aussi, mais plus bas que lui. C'est alors que l'on met une jupe de fibres à la femme, afin de couvrir sa nudité et qu'on l'offre comme épouse à Nabumè, afin que cessent les mœurs de bêtes qui avaient cours alors. On remet la femme à Nabumè, ainsi que le bracelet de conus et les coquillages pour la confection de la monnaie.

Dwi Pado naît à ce moment d'un pin *wapwi*, dans la haute vallée de Napwewimien, au lieu-dit Goro ube, «tête de monnaie». C'est le moment où l'on proclame le mariage de Nabumè. Dwi Pado survient avec de la vraie monnaie, *adi*, qu'il partage et distribue, en annonçant les noms de chacun : Gorotê, c'est-à-dire Nabumè ; Gara Atê, ceux qui descendent du sang de la pierre, et dont le clan est Napwe ; Nēdu ; Gorouna.

Nabumè prend alors une femme pour la donner à Gorouna. Ils ont chacun un enfant. Se réunissant au moment de la naissance, ils décident l'échange des monnaies qui assure au nouveau-né le *cidori*, la bénédiction des utérins.

C'est de ce moment aussi que date l'institution de l'*apwa a jē ilēri*, l'homme semblable à une femme, le témoin du mariage, celui qui doit être là à chaque fois, dormant sur le côté, ses reins servant d'oreiller à la femme et assistant à l'union des époux. Son rôle est de servir de témoin à la face du peuple de ce que l'enfant a bien pour père le chef. Un bâtard aurait été mis à mort.»

Cette version du mythe d'origine paici a été contestée dès le jour même, en ce qui concerne Voh, par Apu Pwacili Hmaè, qui l'avait entendue en même temps que je la prenais en dictée. Elle a pourtant, contradictions comprises, les caractéristiques d'une des versions potentielles opposables à celle de Pierre PwêRêpwea. En fait, elle se présenterait plutôt comme un prolongement de ce dernier récit, ne démentant pas ouvertement la division ternaire en descendants de Teê Kanake, de Dwi Daulo et de Bwae Bealo.

Sur le versant de Koné, les lignées issues de Dwi Daulo comprennent ainsi les Pwurudē, les Pweciē, les Goru, Pwajaaa, Nabumè, Üērū et Bēlēot. Les descendants de Bwae Bealo sont aussi les mêmes Naacuwè, Meēdū, Bay, Pibè, MeRatê, Pwebei, Pwopalē, et Cidopwaan. Ceux de Teê Kanake sont les Gara Atê, auxquels la nouvelle version ajoute les Pwaciri (= Pwacili), à la fois dispersés et importants dans le nord de la Grande Terre ; en position de refus de l'inceste, les Napwe ; au titre d'une origine indépendante, découverte par le dieu à Voh, mais dans une vallée montant vers Pamale : les Nēdū ; en autre position de découverte indépendante par Teê Wèdēu, pâle doublet de Teê Kanake : Dwi Pado, inventeur de la monnaie de perles de coquillages.

S'agit-il là d'une construction liée à la colonisation *paici* de Koné ? Très probablement, et c'est pour cela qu'elle néglige entièrement la tradition parallèle de l'origine des lignées de l'autre côté de la ligne de partage des eaux. Mais peut-être s'agit-il aussi d'une tentative de fournir une justification, par un mythe indépendant de la version reçue sur la côte est, à l'entreprise de Goodu, d'où le rôle central joué dans ce texte par Gorouna, compensant l'immobilité — cette immobilité que le chef Katelia personnifiait si bien — à laquelle on condamne Nabumè, qui n'est plus là que pour recevoir une épouse et qui ne sait pas utiliser à bon escient les coquillages et en faire de la monnaie.

Cette immobilité est une tactique constante, dans les conditions difficiles, de

responsables mélanésien considérant n'avoir pas en main les moyens d'agir raisonnablement et efficacement, et jouant alors la durée contre leurs adversaires du moment. Une telle passivité peut ne pas être la solution choisie par tous, à regarder les nombreux affrontements armés et insurrections qui nous ont opposés aux Canaques. On rapprochera, en 1988, l'action armée à Ouvéa contre le poste de gendarmerie, et l'immobilisme complet de Jean-Marie Tjibaou à Hienghène, en présence d'une jeune génération canaque qui rongait son frein et acceptait mal ce qu'elle considérait comme une lâcheté, contrastant en ce cas avec l'activisme militaire de son grand-père paternel entraînant les gens de la moyenne vallée contre nous en 1917.

Plus sûrement aussi doit-on noter la duplication du thème de la dent et des trois vers par la version des trois ongles de Gorouna fécondés par un rayon de lune. Ce dernier développement récupère le mythe d'origine du faux manguier *kwiRi* (*Semecarpus atra*), dont la maîtrise était le privilège des lignées Wabealo et Vujo de l'îlot Koniène, liées aux Wabealo et Caunyèn de la basse vallée de Koné (Bako), et en rivalité de prestige avec les Pwajaa ma Nabumè de Pwada. Il est vrai que la déesse Duba de Koniène, dont le corps est enterré sous le seul faux manguier de l'île, serait la fille d'un chef Gorobwau Goyèta de la haute Koné.

«Dado et Rutee, deux filles de Wabealo à Koné, s'étaient pendues à une branche de banyan après sa mort ; de l'eau sourd du sexe de l'une et c'est là que poussa le premier *kwiRi* sur la Grande Terre».

Il y a ainsi du prestige à s'attribuer à soi-même une part de mythe impliquant le *kwiRi*, parce que le dessin de son fruit représenterait le sexe féminin et donc une des puissances essentielles intégrées dans le système symbolique organisé autour des deux notions centrales de mort et de vie.

Il y a aussi le fait que le chef Pwajaaa ma Nabumè, adversaire de Goodu et chassé par lui à Voh, était impliqué dans l'installation des premiers colons, les Oxford, O'Donoghue et Lecomte, installés à Pouembout et protégés sur place par l'allié de Pwajaa, un Caunyèn élevé par le chef Vujo de Koniène et installé comme chef à la place des Gorobwau Goyèta sans descendance — leur dernière fille première-née, morte sans enfants, aurait été justement la déesse Duba.

De même, l'intervention de Dwi Pado, fabricant de monnaie à partir des coquillages de Bumè, est-elle à mettre en parallèle avec la maîtrise de la technique de confection de la monnaie par les Qenegei, partis de Fwajaè, entre Koné et Voh, pour Ouvéa, en passant justement par Pamale, redescendant ainsi la Tipije et entraînant, semble-t-il, une fraction importante des anciens Wakè avec eux, pour s'établir à Fajawe dans le pays de Iaai. L'identité des Wakè et de certaines lignées établies autour de la chefferie Qenegei à Fayawe, elle-même passée par Tiwaka, est formellement affirmée, spontanément, par les intéressés sur place et confirmée par le «Testament» d'Aman Pwei Bwiliang.

L'immobilité de Bumè et l'activité de Gorouna sont dues à la volonté de contrôler Pamale, que les Pwajaa et les Wabealo exilés à Voh persuaderont les officiers du gouverneur Guillaïn d'aller ravager, action dont les conséquences à long terme se feront sentir jusqu'à aujourd'hui dans tout le centre nord du pays. Deux gendarmes mobiles ont été tués en 1986 à Koné par des jeunes de Néami, qui ont échappé aux poursuites

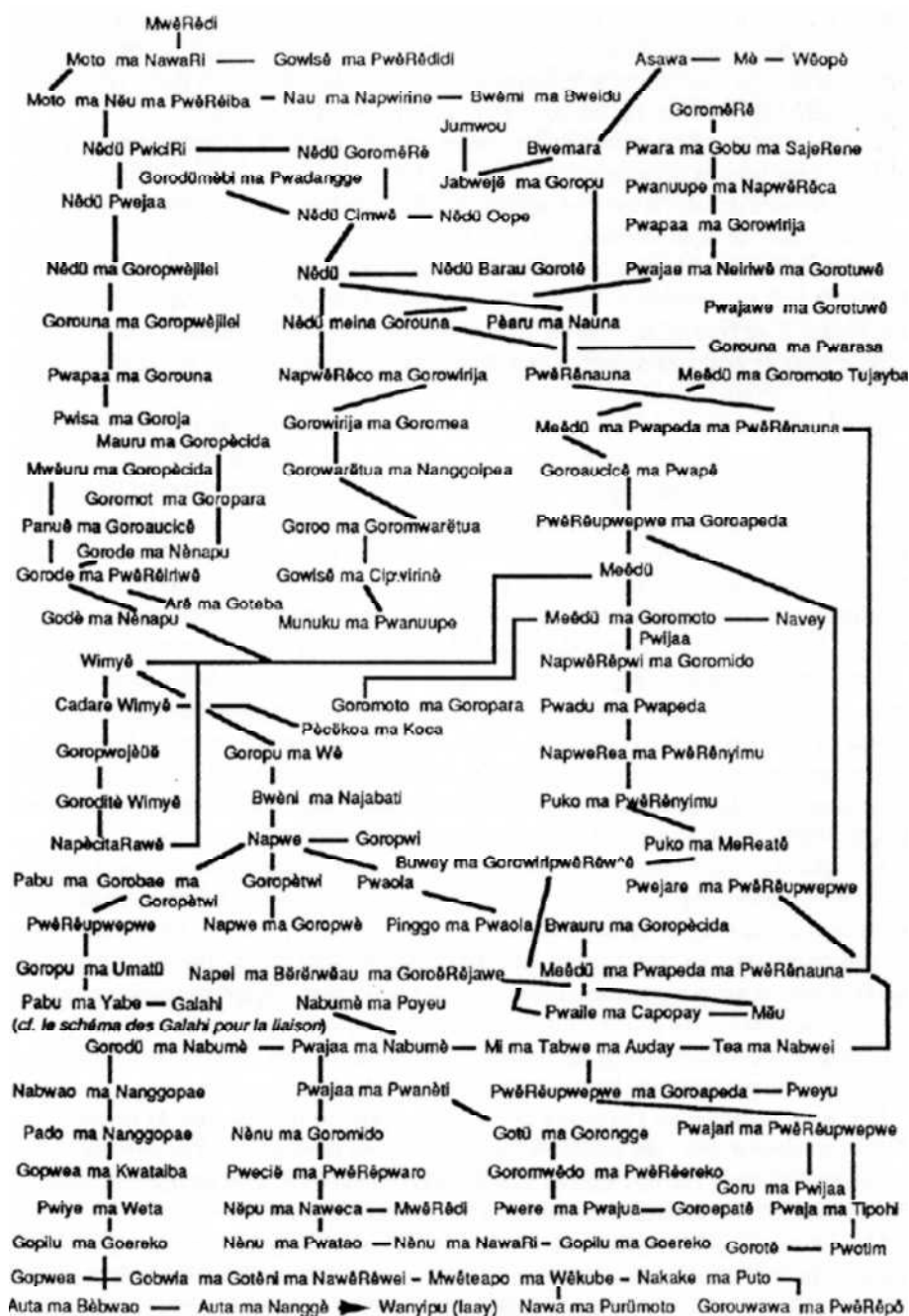


Tableau 12 - Descendants de Dwi Daulo

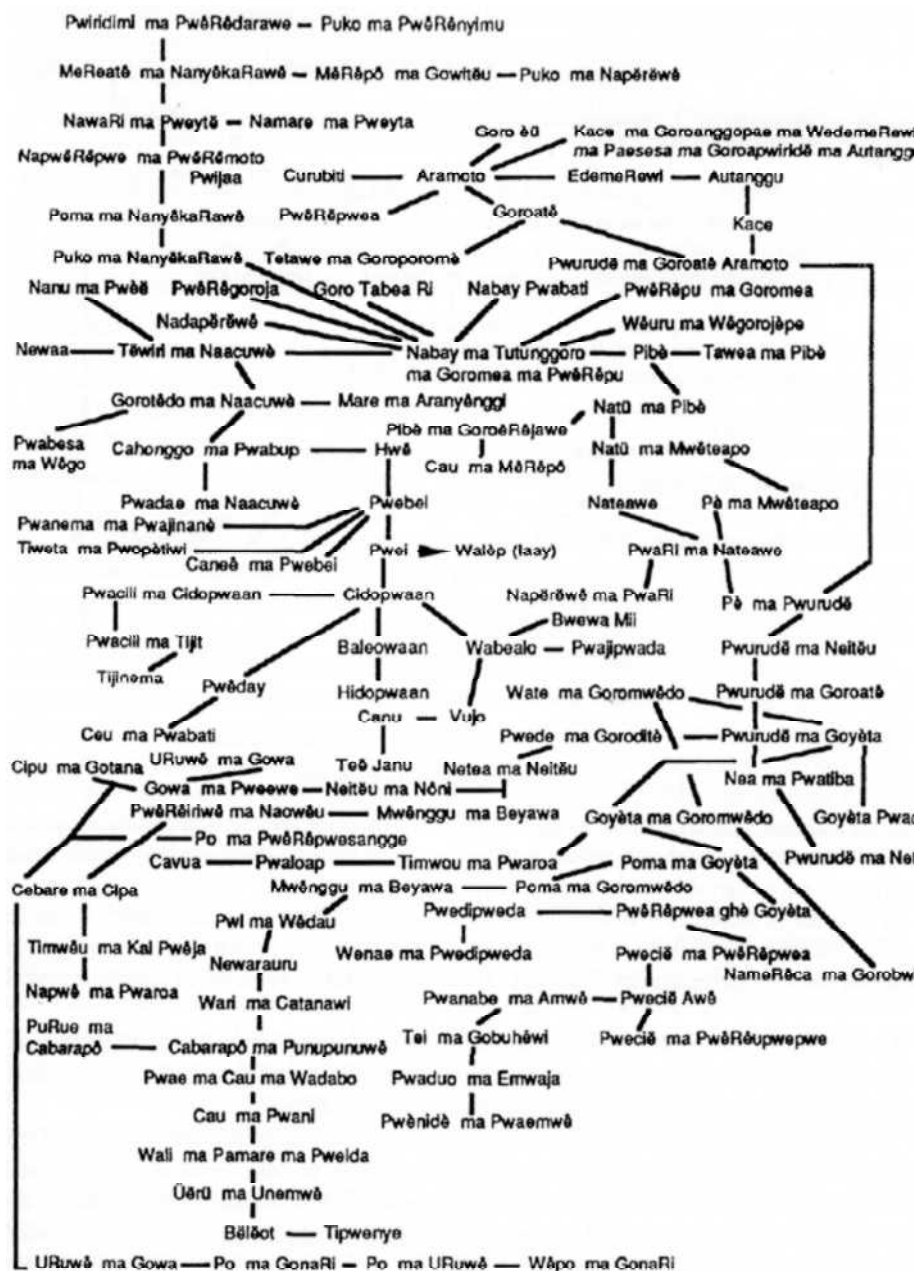


Tableau 13 - Descendants de Bwae Bealo

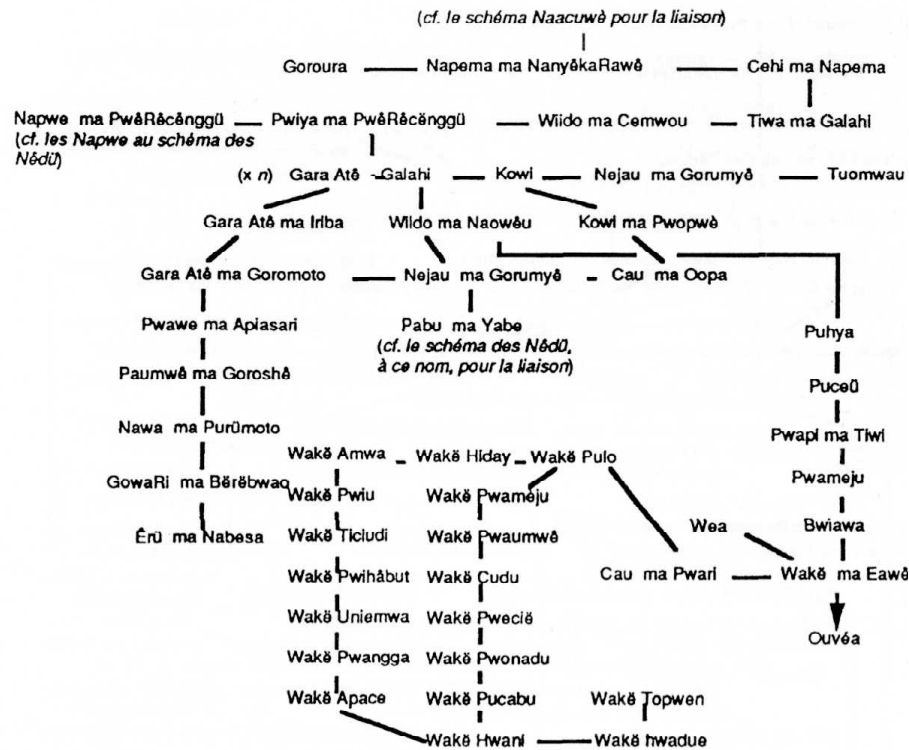


Tableau 14 - Descendants de Teê Kanake

en se cachant dans la tombe de Goodu. Le mythe proposé par les Gorouna contient des revendications potentielles sur cette haute vallée de Pamale, une des hautes vallées les plus fertiles et les plus intéressantes de la région le jour où une route y mènerait.

Rien n'est venu jusqu'à maintenant infirmer l'existence de la division ternaire postulée sur les deux versants de l'île. Elle tient, du moins en ce qui concerne évidemment l'avancée de l'aire *paici*. Les poussées de cette expansion en direction du nord-ouest (la plus récente) et de l'ouest (la plus ancienne), ne se sont pas faites sans dégâts, expédiant les premiers occupants dans toutes les directions, y compris aux dépens de la couche la plus ancienne d'occupation *paici*, obligée à porter ses pénates ailleurs sous les coups de butoir de Goodu, puis des moments successifs de la répression militaire française provoquant de nouvelles allées et venues de gens fuyant pour leur existence. Chacune de ces étapes s'est ancrée dans la conscience collective en remodelant partiellement la tradition orale, qui doit exprimer en même temps tout ce passé en termes symboliques, ce qui oblige à décrypter prudemment au fur et à mesure que les données s'accumulent et, parfois, s'éclairent les unes les autres. On sait tout au moins maintenant, au terme de ce chapitre, qu'une part des conséquences des migrations *paici* relève de mouvements précédant largement l'implantation française, et qu'une autre est le résultat direct des campagnes de répression militaires appliquées à l'ensemble de la région.

A quel moment doit-on estimer que se place la tradition authentique, étant donné que la pression militaire de Goodu dans toute la région est bien antérieure à l'arrivée des Français, quoique la fuite des Wabealo, Caunyèn et Nabumè à Voh doive se placer évidemment après la date de la mort du chef Nabumè relatée par Cannibal Jack? On a probablement tout à fait tort de parler de sociétés traditionnelles. En Nouvelle Calédonie, les choses ont tant bougé, toujours, que le terme n'est plus que de commodité et peut même prêter à confusion. On verra, à l'occasion des îles Loyalty, combien les chefferies si formalisées y sont le fruit de recompositions constantes, et combien le critère de l'authenticité, celui de l'autochtonie, y apparaît évanescent, même s'il fait constamment l'objet de revendications contrastées. Au surplus, Claude Lévi-Strauss a fait la démonstration qu'il n'existait jamais de tradition authentique, mais des variantes qu'il convenait d'étudier parallèlement et sans s'offusquer de leurs contradictions.

Il reste maintenant à appliquer une analyse globale à l'ensemble de l'aire *paici*. La régularité des établissements, des étapes et des relations d'identification a pu apparaître au fur et à mesure des tranches d'espace et de société traditionnelle étudiées. L'ensemble des lignées a été traité par informatique, ce qui permet l'établissement d'états en fonction de critères croisés. La réalisation d'un état fondé sur trois facteurs non ambigus, et dont nous avons montré la stabilité, celui du nom reçu, et donné en public, au lieu d'établissement, celui des tertres admis comme relevant de la lignée ainsi nommée, et enfin celui des branches reconnues comme constituant la mouvance de ladite lignée, aboutit à un corpus de noms organisés dont la cohérence peut être montrée en mettant visuellement en relation les uns avec les autres tous les noms, de lignées, de tertres et de branches nommées, au fur et à mesure que l'état les mentionne et en ne prenant que ce que l'état mentionne, sans tenir compte des appartenances qui sont un autre facteur de regroupement venant s'y ajouter, mais qui n'implique pas une identification des lignées les unes aux autres, tant il y a de gens se réclamant des mêmes symboles animaux ou végétaux. Dans certains cas, la mention de l'appartenance pourrait être utile, tous ceux par exemple qui se réclament du bananier *pwédü* s'identifient visiblement entre eux. Mais il a semblé préférable de ne faire état que de ce qui ne se prêtait pas à interprétation.

Le résultat est tout à fait intéressant. Prendre les noms les uns après les autres et simplement les relier par un trait à ceux qui sont indiqués comme identiques, la liste donnée localement n'étant pas exactement la même d'un récitant à un autre, la mémoire pouvant être plus complète, ou moins, d'un informateur parlant des siens en public, donc de façon contrôlée, à un autre, dessine des arborescences complexes, formant système, et qui, dans l'aire considérée, trouvent des limites. Ces limites sont constituées par d'autres systèmes, de même configuration, mais de dimensions variables. Tous les noms ainsi spécifiés de l'aire considérée (Houaïlou, Monéo, Poya et Koné bord de mer étant exclus, et Touho mentionné pour mémoire à chaque fois que cela est utile), on se retrouve avec trois ensembles caractérisés, dont la somme constitue la totalité des noms relevés, chacun ayant pu être pris en compte.

Le plus important en nombre de noms cités tourne autour des Nêdû et des Meêdû, qui se réclament des vallées de Ponérihouen et de Goyèta, des Wimyé, des Goroté et des Nabumè, issus de la vallée de Caba. Le second ensemble correspond aux lignées Gara Atê et Galahi, auxquels viennent s'ajouter les Wakë. Il s'agit là d'un en-

semble autonome par rapport au précédent et au suivant, mais qui touche chacun de ceux-ci en un seul point, ce qui fait qu'on ne saurait le ranger ni dans l'un, ni dans l'autre. Le troisième ensemble, moins fourni en matière de noms que le premier, parce que les mêmes noms s'y répètent plus souvent, correspond à une série de lignées que l'histoire coloniale a souvent mises en avant, et que nous connaissons bien maintenant: les Nebay, Pibè, Naacuwè, Pwebei, Pwei, Cidopwaan, URuwê, Aramoto, PwaRi, Pwurudë, Bêlëot et Napwe.

Une première remarque s'impose. Ces réseaux, dont l'existence est ainsi indiscutable, puisque sur toute la région, les informations recueillies, en public, de la part de centaines d'informateurs, et confirmées ou complétées en interviews privées des dizaines de fois pendant quarante ans, comportent à la fois des membres *Dwi* et des membres *Bay*, ou qui ne se veulent ni l'un ni l'autre. La pertinence des moitiés intermariantes n'est donc pas ici en cause. Les deux systèmes de regroupement des lignées ne s'opposent ni ne se complètent. Ils existent parallèlement sans s'imbriquer de manière formelle ni fonctionnelle.

Ces réseaux, puisque réseaux il y a, ne portent pas de nom en tant que tels, ce qui n'est pas nouveau dans la littérature ethnologique. L'anthropologie sociale britannique a mis en évidence depuis longtemps des situations où l'on note des moitiés intermariantes fonctionnelles, matrilineaires ou patrilineaires, nommées ou non nommées et l'on a pu constater que les personnes intéressées étaient parfaitement conscientes de l'existence d'une institution importante quoique ne portant pas de nom. Cependant l'évidence est que ces trois réseaux correspondent à ce qui est indiqué dans le mythe d'origine *paici* donné par Pierre PwêRêpwea, à savoir que les Galahi sont les descendants de Teê Kanake, les Nêdû ceux de *Dwi* Daulo et les Meêdû ceux de Bwae Bealo. Ils n'ont ainsi pas réellement besoin d'être nommés spécifiquement.

Une autre remarque est l'existence évidente d'un système dualiste distinct de celui qui prétend gouverner les mariages dans l'aire considérée, mais qui lui aussi ne se révèle qu'en présence d'un troisième facteur, appelé à s'allier à l'un ou l'autre en fonction des opportunités et de la logique du moment mais qui, bien que moindre, affirme son indépendance par rapport aux deux autres.

Une question se pose toujours en présence de situations de ce genre, à savoir : y a-t-il une origine temporelle à ces institutions, ou bien sont-elles, dans les termes de Claude Lévi-Strauss, essentiellement structurelles et ainsi hors du temps. Il faudrait, pour y répondre, avoir fouillé au moins le tiers des tertres cités et avoir des dates comparables. Il faudra attendre longtemps pour cela. Des nuances apparaissent néanmoins que l'on doit bien relever.

L'ensemble Wakë-Galahi-Gara Atê apparaît ancien, sinon même plus ancien, transcendant l'aire *paici*, puisqu'il mord aussi bien sur l'aire *ajië* que sur celle du *cê-muhi*, du *pinje*, du *pwêi* et du *nêmi*. Ses membres ne se veulent issus d'aucune des vallées intérieures citées dans ce texte, qu'ils ne touchent qu'aux embouchures. Leur pérégrinations dessinent une espèce d'ovale entre la ligne de partage des eaux et la côte, selon un mouvement ascendant et descendant échappant aux poussées décrites dans l'aire *paici*, en étant par ailleurs parfois en quelque sorte les victimes. Rien en tous les cas ne permet de penser qu'il s'agisse de mouvements récents. Les départs des Wakë vers Ouvéa seront illustrés plus avant au chapitre traitant de cette fle.

L'ensemble Nêdû-Meêdû-Wimyê apparaît foisonnant, avec une recherche de nouveaux noms presque à chaque étape, à chaque tertre, sauf en ce qui concerne les lignées aînées, celles de chefferies institutionnalisées et décrites comme telles. Il a donné naissance à la figure guerrière de Goodu.

Le nombre plus restreint de noms donne l'apparence d'une plus grande cohérence dans l'ensemble Nabay-Naacuwè-Napwe-Wimyê-Cidopwaan, dont les positions de pouvoir semblent mieux délimitées, du moins en ce qu'ils ont souvent mieux su les affirmer dans la période coloniale, où ce réseau a d'abord été représenté par Poindi Pwacili, autre chef de la résistance contre les Français. On aura noté que Poindi Pwacili est resté neutre à l'occasion de l'insurrection de 1878, alors que les siens sont entrés dans la révolte du désespoir en 1917.

Une remarque en passant. Cette formalisation implique que les Wimyé et les Napwe ne fassent pas partie du même réseau. Ceci explique partiellement la confusion à la chefferie de Bayes, que se disputaient les deux camps, sans trop s'occuper d'un grand chef officiel nommé par l'administration et qui tentait difficilement de concilier les antagonismes. Par contre, la rencontre du nom de Pwaola, à la fois au cap Bayes et chez les Napwe, en même temps que chez les Pwei à Poyes, s'explique par le fait qu'ils font partie du même ensemble, tenant compte de ce que les appropriations de noms sont une des institutions les plus fermement maintenues jusqu'à ce jour par les Mélanésien de Nouvelle-Calédonie.

Aller plus loin nécessite de se pencher sur le cas des deux îles Loyalty les plus proches, Lifou et Ouvéa. Les trois réseaux s'y réfèrent en effet, soit pour en être partiellement venus, soit pour y avoir fait souche.

Les trois tableaux ci-dessus figurent, pour le premier (tableau n° 12), tous les tertres et lignées liés aux Meêdû, Nêdû et Wimyé, représentant les descendants de Dwi Daulo, pour le second (tableau n° 13), les tertres et lignées liées aux Nabay, Pibè, Naacuwè, Pwurudè, Aramoto, c'est-à-dire les descendants de Bwae Bealo, pour le troisième (tableau n° 14) les tertres et lignées liées aux Galahi-Gara Atê et aux Wakè, groupant les descendants de Teê Kanake.

A ma suggestion, Alban Bensa a publié, annexée à la carte 18 de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, un relevé topographique des ensembles Goyèta, Gara Atê, Welèt. Les arborescences qu'il présente sont orientées en fonction de l'origine la plus lointaine affirmée. C'est l'avantage de la présentation cartographique. Le plus grand nombre d'informations — comparer l'arborescence Goyèta de Bensa avec le tableau Naacuwè ci-dessus — a imposé pour le moment la formule proposée, où l'on a cherché à mettre en évidence l'ordonnance systématique que prenaient d'elles-mêmes les données. Introduire dans le tableau une orientation pseudo historique — le mythe, étant un récit, doit par contre être orienté — impossible à démontrer pour le moment, et particulièrement en ce qui concerne les Galahi-Gara Atê, serait suivre les informateurs sans trop de précautions.

Le schéma proposé par Bensa pour ces derniers regroupe les Wakè avec les Galahi, mais sans en prévenir le lecteur, ce qui néanmoins confirme sur ce point notre propre tableau. Il prend en compte aussi le détail des étapes des Galahi dans l'aire *cé-muhi*, ce que nous n'avons pas voulu faire systématiquement pour ne pas surcharger

les tableaux. Certains noms indiqués sont des noms géographiques, de vallées, Naweangga, Tipije, Nawemêju, que nous n'avons pas pris en compte parce qu'insuffisamment précis topographiquement, et parce qu'ils ne venaient pas spontanément dans les déclarations formalisées reçues, mais en plus, à titre de commentaire géographique. On notera que Bensa cite dix-neuf noms d'étapes pour les Gara Atü, alors que nous avons relevé soixante-dix-sept noms de tertres et de lignées pour ce même ensemble. Procéder par inventaires systématiques a quand même du bon.

Nous disposons de deux textes de *vivaa*, discours traditionnels prononcés «au pied ou sur le bois» et que leur forme littéraire rend cryptiques et difficilement compréhensibles à un étranger, même à l'observateur spécialisé. L'un a trait à l'ensemble Nêdü et à un chef, Teê Kanake, mort au pic d'Ate à Koné, de la maladie de Gomawe, l'hémorragie incoercible. Cela ressemble fort à une version non explicitée d'un texte de deuil funéraire concernant Goodu. Il est en tous les cas aisément applicable à ce qui n'a pas été expliqué à Maurice Leenhardt, qui nous donne ce texte [cf. *Documents néo-calédonies*, op.cit., p.485-508], tant le récitant devait être persuadé qu'il était suffisamment explicite. Il est à noter que notre maître n'a jamais parlé de Goodu. Nous ne pourrions compléter suffisamment son commentaire de ce texte pour qu'il vaille la peine de le reprendre ici.

Le second texte est celui dont nous avons publié la traduction dans les *Contes et légendes de la Grande Terre*, et que nous reprenons ici un peu amélioré quant à la précision des commentaires. Il s'agit du *vivaa* appartenant en propre à Eleisha Nabay, et qu'on lui a demandé de réciter partout le long de la côte est, et cela jusqu'à Poyes, dans tous les lieux où les gens se sentaient solidaires de ce qui y était dit :

Introduction

Je monte et je saute sur le bois
cœur du tronc de bois de fer et des arbres *apa* et *apiaceu*
je ferai la langue des hommes
pères, fils et petit-fils de Mwêteapo,
le maître de Gotipu et NanyëkaRawê
l'homme qui va discourir et répondre
aux fils et petit-fils de Bwae Bealo et Komio et Kajatua
[autres noms de Bwae Bealo]
l'homme qui disperse les pays
l'homme qui réside dans la demeure des Bay Meêdû

Discours sur l'échelle de bois

Moi liane, phallus énorme qui s'allonge et écrase, [le *phallus* extensible de certains avatars du due Gomawe], moi liane *wayco* qui recouvre le pays, moi liane [à la sève] de lait, ornement de la maison qui tête debout sur la montagne du tonnerre, je crierai un chant, je frapperai le bambou [*bambou résonnateur frappé au sol*] je frap-

perai de mon pied les arbres *mangi* et *doèa*, j'attacherai en l'air le corps de la brise de terre et celui de l'herbe *bè*.

[*le corps = paquet d'éléments végétaux qui donne la maîtrise d'une force. L'herbe bè, qu'on attache pour provoquer la venue du vent de terre, d'où le nom des Pibè — pi : attacher—maîtres de la brise de terre*] je frapperai du pied pour réveiller les dormeurs et les timides, je redresserai les plumes des aigrettes, je ferai danser dans le tourbillon des dieux,

[*le tourbillon des dieux : la danse en rond, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, autour de l'orateur de vivaa monté sur son échelle, danse qui est la même que celle des morts et des dieux dans leur pays sous-marin, danse se plaçant sous l'égide de Gomawe*]

et lâcherai ici la danse jusqu'à être surpris par le jour,
 je ferai le tour de la forêt de pins *day* et de pins *daure*,
 dans ce qui est caché et tout au bord j'écarterai en les brisant les branches de bijouen dans le séjour paisible,
 j'avance la tête dans le fond de A-qui-manque-le-cœur et dans le fond de Teè
 à l'intérieur de la forêt malaisée à la marche,
 je tâte du pied le fondement de la maison,
 je saisis la pagaie, gouverneur de la demeure et du pays,
 (*la pirogue représente ici l'ensemble du corps social endeuillé*),
 je vire de bord au sein de la souche énorme
 et je saisis le bois debout sur le flanc de la montagne,
 je disparaîs à l'intérieur des racines de l'arbre de Gomawe,
 je vire de bord au rocher qui barre la rivière et debout là,
 je reste à écouter l'eau [*l'eau, attribut de Gomawe*],
 je vais autour du (rocher) qui braille,
 j'écrase le poteau central et je disparaîs avec dans la forêt,
 je parle dans le rythme des spathes de palmier pilou
 [*résonateurs pour rythmer la danse du vivaa*],
 dans l'obstruction de la demeure,
 [*image de deux crêtes opposées qui enserrent une vallée*],
 je saute et je frappe le bambou
 et le bois *mangi*, bois rouge de Maudi et Kelipwê
 [*le bois mangi, bois sonore posé sur les genoux et frappé avec les mains. Maudi marche dans la route en roulant comme une boule, Kelipwê est un insecte fouisseur qui creuse la terre sèche*]
 ils s'enfoncent, la demeure et le pays,
 je danse et m'enorgueillis et exulte,
 je monte pas à pas et je vais saisir le sommet,
 je dépasse de la tête la montagne et la tête de la demeure
 [*la tête de la demeure : la partie de la montagne qui surplombe*],
 je bute sur un brouillard qui s'allonge dans la forêt résidence de Pukurü
 [*Pukurü, être fabuleux en forme d'araignée, qui tremble lorsqu'on touche à sa toile*]
 et dans la forêt de la liane *miuru*, dans la demeure Edojayba
 [*demeure qui dépasse le peuple : nom du pic d'Ate à Néami, Koné, où est en*

terré Goodu dans une grotte au pied du pic]
 je m'appuie (sur un arbre) dans la forêt de niaoulis,
 celle des deux tonnerres Kadutü et dans la forêt de bourao,
 celle des deux grandes voix,
 je marche autour du rocher de Pwurudë et de la montagne de Mwaduraa,
[montagne dans le fond de la vallée de Nétéa, Poya]
 sa chaleur me frappe, son ombre me cingle,
 je subis sa contrainte je prends sa nourriture crue,
[toute nourriture crue est placée sous la protection du u]
 je prends la feuille et l'écarte pour ouvrir le passage à mon peuple, j
 et (la) jette sur ma tête et la dresse sur ma fontanelle,
 mes entrailles sont rassasiées, mon ventre enfle,
 mon souffle monte,
 il frappe du pied et se retourne de côté et d'autre,
 il écrase du pied la ligne d'horizon,
 il bascule la pierre qui restait au profond se découvre
[le rocher Bealo, fondement de la Nouvelle-Calédonie]
 la pierre s'accumule comme un récif frangeant,
 il tourne alors le cœur de bois du séjour paisible
[les perches à oriflammes en étoffe d'écorce battue de mûrier, fichées à l'avant du tertre]
 je suis assis au pied, je l'écoute et le cherche du regard,
 j'écoute et approuve toutes les paroles
[les paroles de l'orateur]
 je ne vais pas écouter pour savoir et pour éparpiller,
[allusion à l'éparpillement des Bay, Meëdü et Naacuwè]
 je viens et saute sur le bois *cupao*
[arbre symbole de guerre]
 feuille de l'arbre de Gomawe,
 j'écope, je fais apparaître,
 j'appelle ses vrais ossements et je dis : «Petit-fils de Kanake !»
 j'envoie une corde,
 liane *omein* qui rampe en tournant au dessus de mon peuple
 et une autre corde, liane *kupoja* qui tient ma montagne
 je passe le pied à travers la porte
 de la demeure des entrailles de la maison de la parole,
 et j'attache un brin de paille sur la roche PwêRêwêga
 qui ne connaît pas d'hommes,
[paille marque d'interdit, utilisée pour la divination: on serre un nœud et l'on voit si la paille à ce moment casse]
 j'attache à ma massue, je mets le doigt dans mon doigtier
 et je mets mon plumet
[j'attache à la poignée de la massue le balassor, étoffe d'écorce battue de racine aérienne de banyan]
 je bouge dans le pays des pins *day* et *dauro*,
 dans la maison de la parole et le fondement de la demeure

quand ils se sont battus les arbres à épines *neurū* et *nyimō*
 quand ils ont donné des coups (de pattes) les aigles *maRadū* et *sumē*
 elles se rejettent en arrière, les deux pierres de guerre,
 pour toutes les montagnes lieu [*de rassemblement*] des roussettes
 je reste assis, appuyé contre l'enchevêtrement des bois de houp et de *pia*
 je tourne le dos à l'endroit où sont plantés
 et se dressent le cocotier et l'araucaria
 et où se dispersent les objets de la pirogue
 [*aviron, corde, ancre, assurant l'ancrage de la pirogue dans le sol*]
 elle se tient à l'écart, la demeure des femmes,
 et l'ensemble de la voile
 l'avant de la pirogue glisse,
 l'écope est fendue, les ganses de la voile crient,
 elle s'est brisée, la crête longue,
 la forêt bouge et bat le rythme
 les poissons *wodi* et *daropa* vont se réunir là où se délient tous les tonnerres
 ils sont en file, les bois de houp et de *pia*
 les perches d'araucarias se dressent l'une après l'autre
 il lie et attache fort, à Pibē et NapēcitaRawē
 attache deux bois ensemble qui recouvrent le corps de la pirogue,
 le bois qui soutient la voile glisse et frappe,
 son os tombe et la fibre de (noix de) coco crie dans la pirogue,
 la corde en (fibres de noix de) coco casse
 et tombe l'ancre de la demeure du petit-fils de Kanake
 la vague pénètre dans la pirogue de Pwade et de Nabitiba,
 qui se tient au dessus des hommes
 [*Pwade, ancêtre des Bay Naacuwē, le chef dont on célèbre la mémoire était Bay. Nabitiba, le grand qui brise les peuples*]
 Vous là ! Allez tresser son doigtier,
 le doigtier de la liane *jeweno* pour Idopwi,
 (*Idopwi, être fabuleux responsable des états vestimentaires bizarres*)
 Nous [*les Dwi*] avons peur de vous (*les Bay*),
 épointant vos sagaies pour frapper,
 frapper avec vos sagaies,
 navette de filet pour prendre les petits oiseaux ou le poisson mulot qui saute
 par dessus le peuple,
 [*il s'agit du combat simulé entre les maternels et les lignées paternelles du mort*]
 vous allez le frapper de votre massue *banu*
 frapper de la guerre du tonnerre qui détruit le séjour paisible et sacré
 [*la massue banu, à lame en bois mince, large et plate, placée dans l'axe du manche orné au sommet d'un double chevron en relief, serait la massue du tonnerre*]
 vous allez l'éviter du pied dans les tisons (*du feu*) de Korimada
 il plonge à la base de la souche de Kaunemwē
 [*nom de la lignée du vieux pasteur Dukler, de Néami, élève de Maurice Leen-*

hardt auteur de plusieurs textes publiés dans les Documents néo-calédoniens]
 il bute du pied sur la pointe de rocher
 qui partage le pays de Nauwo
 [Nauwo, nom du clan Wimyé]
 il touche les choses de la pirogue NanyêkaRawê
 il pousse de la tête les fibres du bananier *pupey* et de *cumwêtaray*
 [pupey, fibres qui pendent devant la porte. Cumwêtaray, plante parasite des
 arbres à longues feuilles]
 barrière de la demeure Gorowa
 il saute dans le tourbillon de Bwaè Dama,
 [le dieu représenté par le masque]
 maître de la surface du rocher de grès et de Qenegei
 [Qenegei, chef des Naacuwè qui serait devenu chef à Iaai, Ouvéa]
 il marche et saute à Lifou et Kuruwe [Ouvéa]
 venant du mur [constitué par ce] peuple-là
 nous irons le chercher, nous tous les hommes ici.
 J'ai dit.

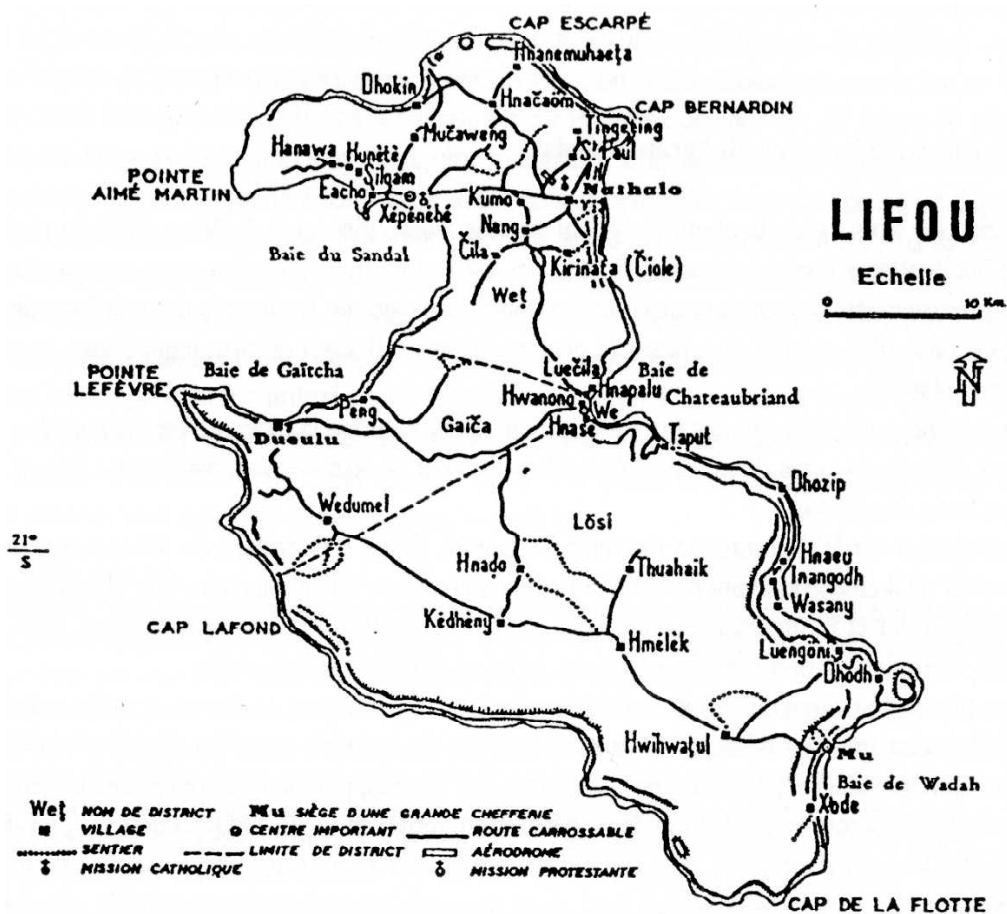
L'ILE DE LIFOU

La plus grande, la plus peuplée actuellement (8 726 habitants, dont 4 302 hommes et 4 424 femmes, non compris les 478 personnes recensées à Nouméa — il y en a certainement bien davantage aujourd'hui), des îles Loyalty, Lifou est aussi restée la plus riche, pour un ethnologue, malgré un siècle et demi de christianisation et d'administration coloniale. Quoique se voulant directe, par ses gendarmes et ses médecins-résidents, puis ses administrateurs et ses sous-préfets, y ajoutant tardivement une municipalité de plein exercice, cette dernière n'a pas réussi à bouleverser les structures sociales existantes.

Dotées de moins de moyens financiers, de plus de poids spirituel, de plus de confiance de la part de la masse, mieux renseignées aussi, les missions protestantes, puis catholiques, n'ont pas réussi non plus à rendre la société insulaire fondamentalement différente.

Ce n'est pas que ce corps social n'ait bougé. Mon épouse, *isola i Wahnyamala*, enfant, a eu la surprise de découvrir qu'une *isola i Bula*, en visite chez sa mère, Xutreppec Wahnyamala, mangeait dans de la vaisselle de porcelaine qui était brisée aussitôt après pour que nul ne s'en serve après elle. C'était la première étape de l'adaptation matérielle. L'assiette dans laquelle l'*anga ishola* avait mangé était chargée de *men*, version lifou du *mana* polynésien, et y toucher après elle aurait été dangereux pour l'imprudent qui l'aurait tenté. Autrefois, l'assiette en feuilles de cocotier nattées était plus aisément brûlée et sa destruction mieux justifiée.

On notera que la transcription utilisée ici est celle reprise de l'usage établi aux îles Loyalty, pour répondre aux réactions des lecteurs mélanésien vis-à-vis des changements proposés précédemment et tenir compte de l'adéquation réelle du système de transcription proposé à l'époque, d'abord par le savant allemand Max Müller à la demande de la *London Missionary Society* au milieu du siècle dernier, puis revu par lin-



Carte 9. Ile de Lifou

guiste anglais Sydney Ray trente ans plus tard. La seule variante est l'utilisation du *è* ouvert, comme en français, plutôt que la transcription loyaltienne consacrée par l'usage *ě*, qui provoquerait des confusions avec le phonème transcrit de la même manière (*ě* = *eu* de heure) dans les noms de la Grande Terre et d'Ouvéa. Le *e* fermé (dans heureux) est transcrit constamment *ō* dans les deux cas, pour des raisons purement techniques, l'usage sur la Grande Terre étant différent de celui des îles Loyalty. Le *j* est le *th* dur de l'anglais, le *th* doux étant conservé tel quel, ce qui fait que l'affriquée, exprimée sur la Grande Terre *j*, sera aux îles, où elle est plus rare, sauf sur Ouvéa, conservée. Le *q* est l'aspirée labialisée *hw* (ou le *wh* maori quand ce dernier n'est pas prononcé *f*, comme si souvent dans la pratique). Le *u* transcrit le son ou du français, sauf quelques noms géographiques où l'usage français a fini par s'imposer (Mou) et où la transcription phonétique (Mu) dérouterait certains lecteurs. Comme il ne s'est pas révélé possible d'obtenir du personnel de l'Institut Géographique National qu'il se rallie à une transcription pragmatique du type utilisé ici, l'orthographe des noms portés sur les cartes I.G.N., infidèle dans une grande partie des cas, n'a pu être gardée. Les noms de personnes, les lieux-dits et termes géographiques sont en caractères romains, les termes vernaculaires en italiques.

Les détergents font maintenant ici aussi sur les assiettes leur office ordinaire. Les insulaires parlent, et écrivent le français, sont électeurs, membres de partis politiques, s'affrontent sur des concepts aussi modernes que l'indépendance, l'intégration et le développement. L'expérience oblige à constater, jour après jour, que la présence européenne continue à se heurter à une société cohérente, indifférente, sinon méprisante vis-à-vis de ceux qu'elle désigne du nom de *kamadra*, les hommes à peau couleur de sang, ce qui est dit en général avec gentillesse. Bien que de nature plutôt accommodante, ses éclats peuvent être brutaux. Nous aurons à en analyser les causes. Mais il n'y a eu à ce jour aucun mort, si par contre les exilés, de gré ou non, deviennent de plus en plus nombreux à la ville.

À sa manière, la société de Lifou se défend et ne ménage pas ceux qu'elle considère comme un danger pour sa survie. Mais, à chaque fois qu'elle l'a pu, elle a préféré le silence, la voie pacifique, et «rouler les Européens dans la farine» plutôt que de les menacer ou passer à la violence. Dès que cela lui a semblé nécessaire, elle a su agir. Il n'y a plus de commerçants blancs dans l'île. Ils ont été chassés en décembre 1984. Les hôtels européens n'ont pas brûlé, comme à Ouvéa ou à l'Île des Pins, mais c'est qu'ils brillent par leur absence. Un administrateur de la France d'outre-mer, dans les années 50, discourait sur la place de Mou en proposant aux gens de Losi d'organiser une coopérative, qu'il voulait bien sûr contrôler. Il avait choisi pour interprète le «grand chef du district», Saitro Trutru Bauc, pourtant soutenu aveuglément par l'administration coloniale, qui traduisait en disant : «N'écoutez pas ce blanc, il vous ment!» Ce qui était vrai dans une certaine mesure. L'administrateur n'avait pas les moyens de cette ambition, mais il ne le savait pas.

On peut ici tenter de trouver réponse à un problème qui préoccupe à la fois les ethnologues et leurs lecteurs. Faut-il noter les noms exacts ou recourir à des pseudonymes ? C'est une douce illusion. Les pseudonymes auraient une utilité dans les cas où les faits relatés, faute d'être vérifiables, pourraient être considérés comme une dif-

famation. S'ils étaient exacts, le danger ne jouerait qu'à l'intérieur du délai juridique, c'est-à-dire trois mois après la date du dépôt légal de la publication. La réalité est que les pseudonymes n'ont aucun effet sur place, tant ils sont transparents. Chaque lecteur de l'île, ou ailleurs dans la vallée, sait parfaitement de quoi il retourne, et l'effet négatif que l'on imagine esquiver est obtenu quoi qu'on en ait. Pour des faits qui sont de notoriété publique, attestés par tous les recoupements souhaitables, et qui par conséquent risquent fort d'être déterminants même au-delà d'une génération, le pseudonyme n'apparaît pas utile en ce qu'il rendra plus malaisée toute recherche nouvelle, et qu'il peut même gêner les protagonistes sur le terrain. Il s'agit souvent de faits historiques qui, une fois attestés et vérifiés, ne relèvent ni de la diffamation, ni de la dénonciation calomnieuse, mais tout simplement de la réalité sociale concrète et donc de la vérité scientifique. Le problème réel est le choix des mots. Il en est qui blessent inutilement.

De quoi peut-il s'agir ? D'un meurtre par exemple ! Il y a bien des moyens de le présenter. Si, comme dans la plupart des cas, il s'agit des effets d'une stratégie, il faut bien dire que cette société canaque perpétuellement mouvante est faite, quotidiennement, de stratégies qui s'imbriquent ou s'équilibrent. Si l'on ne se donne pas les moyens de les décrire et de les analyser, ce n'est pas la peine de faire de l'ethnologie.

Les réactions indignées de lecteurs locaux sont le plus souvent provoquées par bien d'autres raisons que celles qui justifient officiellement le recours des ethnologues aux pseudonymes. Il s'agit des conséquences d'une réalité incontournable, celle de l'existence des différentes versions des mythes dont chacune justifie à la fois le statut social et le statut foncier — c'est-à-dire la survie physique et morale — de chacune de ces lignées en recherche constante de la plus grande autonomie possible et en compétition tout aussi constante de prestige entre elles. La seule publication d'une variante provoque une réaction puisqu'elle favorise une lignée aux dépens des autres dans leur compétition, comprise comme pouvant être transférée au plan foncier en facilitant des abus potentiels se réclamant du pouvoir de la chose imprimée — et là le moindre toponyme à l'apparence innocente peut être déterminant. Va-t-on imaginer une toponymie entière ? Si on publie toutes les versions, on met en évidence, *ipso facto*, même sans commentaires, les contradictions existant entre les lignées présentes, contradictions que chacun connaît, mais qui ne sont socialement gênantes qu'une fois dévoilées en public.

Il n'existe pas de bonne réponse à ce problème, inhérent à une ethnologie insérée dans la réalité. La trame individuelle des récits et la façon de les raconter relèvent d'une analyse littéraire, leur comparaison d'une analyse structurale dont l'apport possible n'est pas négligeable. Le poids de la réalité fait que le moindre détail est pertinent et constitue un symbole social pas nécessairement aisément déchiffrable pour l'ethnographe, mais dont la seule mention peut provoquer la satisfaction des uns et le mécontentement, sourd ou ouvert, des autres. On ne pallie pas cette situation en se donnant bonne conscience au moyen de pseudonymes transparents. S'il fallait décrire et analyser en gommant tout ce qui pourrait gêner les uns ou les autres, parce que cela serait pertinent, on aurait, sur le papier, une société qui ne serait plus que le fruit d'un jeu intellectuel. C'est un peu comme si, pour n'attrister ni l'un ni l'autre, on tentait d'analyser la société politique française sans s'intéresser ouvertement, comme le font quotidiennement les journaux, aux relations de rivalité / complémentarité entre le président de

la République et le premier ministre, ou qu'on le fasse en leur appliquant des pseudonymes transparents, comme au «Canard enchaîné».

Les contradictions font partie de la vie. Les Mélanésiens connaissent parfaitement celles dans lesquelles ils baignent tous les jours. Ils savent les exploiter et s'amuser aisément à les compliquer indéfiniment. Certaines, apparentes, sont en réalité institutionnelles, en ce sens que l'on ne cherche pas à les dépasser. On ne peut s'y soustraire. La compétition de prestige qui fait vivre les sociétés océaniques repose en effet sur une contradiction dynamique, en perpétuel renouvellement. On ne saurait se passer de partenaires et c'est ce pourquoi on ne saurait les détruire. Aucune autorité, aucun prestige, aucun *mana* n'existe en soi, mais par rapport à un ou plusieurs autres porteurs de ces mêmes concepts, vis-à-vis desquels être en compétition perpétuelle est la norme. Cette réalité est impossible à celer. La partie qui se joue constamment doit faire l'objet d'une chronique lucide. Elle le fait bien, au sein des villages, dans les conversations quotidiennes. Il faut donc s'en arranger.

Les trois «districts» et les trois «grands chefs»

L'existence de trois «grands chefs», régnant sur les trois «districts» de Wetr, Lösi et Gaica, est la caractéristique habituellement retenue pour définir Lifou. La lecture de ce chapitre montrera que la réalité est non seulement plus nuancée, mais plus composite. La notion française de l'existence de trois «grands chefs» ne veut rien dire, ni sur le plan scientifique, ni sur le plan traditionnel. Il s'agit de bien autre chose, qu'aucun mot français ne saurait résumer.

Ceci ne signifie nullement que les trois *Angajoxue*, puisque c'est là le terme en *gene drehu*, la langue locale, ne soient des personnages de premier plan. Mais l'attente de leur société, par rapport à eux, n'a rien à voir avec ce que nous imaginons.

Bula, successeur de Wahemunemè l'ancêtre fondateur, Zeula descendant de Wawanama Alaxutren, Sihaze continuateur d'Ukeinesö et avant de Güiet, vivaient à l'intérieur d'une enceinte, *hag*, dont chaque poteau était un tronc de bois dur et imputrescible, avec autour d'eux une cour minimale de serviteurs, *sinelapa*, et de servantes, *wahlu*, cour dont le nombre se gonflait aux jours de fêtes et de cérémonies.

Ils étaient placés au-dessus des «maîtres de la terre», *alalu* ou *ten adro*. Au-dessus de ces derniers et parallèlement, des dignitaires interdits ou sacrés, *hmitötr*, ceux que l'on désigne, au pluriel, du nom d'*angatresi* au pluriel, *atresi* au singulier. Au-dessus encore, des chefferies se proclamant «aînées», *angahaetra*. Au-dessus des lignées, parallèles et princières en leur sommet, constituées des cadets accumulés, génération après génération, *ange cipaa*, de chaque chefferie. Au-dessus enfin, des familles apportant à leurs aînés, *haetra*, puis au chef de lignée, *tixe i*, puis au chef, *joxue*, les prémices de la récolte d'ignames, ce que chacun appelle son *hotr*, dont l'ensemble de tubercules rassemblé une fois l'an est désigné du terme de *yölekeu*, et dont la pratique détermine la catégorie sociale des *jin*, ceux qui donnent le *hotr*. Encore au-dessus, des serviteurs, *sinelapa*, de toutes sortes : *hnalapa*, *sinewatrenge*, *neng*, ceux qui justement ne *hotr* pas, mais donnent à leur convenance un présent d'ignames, de poisson, parfois de bananes ou autres fruits du travail aux champs, présent dit *wenehmite* au pays de Wetr et *sithingen* à celui de Lösi. Au-dessus, ceux qui s'en tirent par un *xeni*-

nedro, présent en remerciement d'une terre mise à leur disposition pour cultiver, ou un *xeninehlapa* : le même présent transféré à *angajoxue* par une circonstance historique, ou un tour de passe-passe organisé par le chef lui-même. Au-dessus, tous ceux qui ont le privilège de se dire *joxue*, chefs, même s'ils n'en assument pas exactement la réalité telles que nous l'imaginons, et leurs femmes et leurs filles ayant droit au privilège de l'appellation *isola* ; au-dessus des femmes, *föe*, et des enfants, *nekönatr*, de tous ceux qui ne sont pas *joxue* ou *isola*.

Voilà les termes dont la compréhension peut permettre l'analyse de la société loyaltienne, et en particulier de celle de Lifou. La méthode choisie, conforme à la formation reçue, tant linguistique qu'ethnologique, consiste à recueillir toutes les variantes et connotations attestées sur le terrain, aussi bien dans le mythe, dans le passé connu que dans la vie quotidienne des gens, observée au cours de quatre décennies déjà.

Conformément à l'expérience acquise sur la Grande Terre, nous préférons aussi le mot de «pays» au terme administratif de «district», dont l'usage s'est traduit par une forme de répression, vis-à-vis des Canaques en général, par une politique de remplacement ou de domestication brutale des cadres de leur société traditionnelle, et en particulier en y insérant les modalités d'application du «Code de l'indigénat». On verra par ailleurs qu'à Lifou aussi, l'interpénétration des pays entre eux n'a pas grand chose à voir avec les limites administratives tracées sur la carte.

L'île de Lifou n'est pourtant pas gouvernée par un système de chefferies comparable à la féodalité de notre Moyen Age, comme l'imaginent trop souvent les hommes politiques, métropolitains et principalement les socialistes. Il y a bien une société comportant deux couches, dont l'une considérée comme supérieure est faite de *joxue* et d'*isola*, c'est-à-dire d'hommes et de femmes bénéficiant du privilège de la «naissance», comme on aurait dit dans l'Ancien Régime. A ces derniers, on devait s'adresser en *gene miny*, en langue noble, ou au minimum en allongeant les syllabes et en traînant sur les inflexions de voix, ce à quoi ils répondent en *gene drehu*, dans la langue commune. Si on les rejoint en chemin, alors qu'on va d'un pas plus fort, il convient de les saluer, courtoisement et en prenant son temps, avant de leur demander l'autorisation de les dépasser.

Mais ces mêmes comportements sont tout aussi normaux du plus jeune au plus âgé, quelle que soit la naissance. L'humilité sied à qui est en position de *cipaa*, cadet, par rapport à qui est en position de *haetra*, aîné ; de père, *keme* ou de grand-père, *qaqa*. Au privilège global de la naissance s'ajoute celui du droit d'aînesse, quelle que soit la naissance de la famille. On s'adressera à son propre père, ou à son frère aîné devenu mari et père, en *gene miny*, ou en prenant les inflexions cérémonielles. Le cadet doit donner à son aîné, à la demande de ce dernier, tout enfant aîné qui lui vient, fille ou garçon, ce qui n'est pas difficile à vivre quand on habite l'un à côté de l'autre. Tout cela se situe par rapport à une hiérarchie théorique générale, allant de l'inférieur au supérieur comme vont les offrandes d'ignames, à savoir :

- le *cipaa*, ou cadet ;
- le *haetra*, l'aîné, qui reçoit chaque année l'offrande des prémices de la récolte d'ignames, le *hotr*, de la part de tous ses *cipa* ;

— le *tixe i* (exemple : *tixe i Angete Hnaeè*, le chef du *lapa*, le «groupe de descendance», premier de la lignée aînée de ce dernier ; celui qui reçoit le *hotr* à son tour des *haetra* de toutes les lignées parallèles relevant de son autorité ;

— le *joxue*, lui aussi chef de sa lignée, mais qui reçoit l'allégeance des chefs, *tixe i*, d'autres *lapa*, dont chaque *tixe i* est auprès de lui, soit *jin* parce qu'il lui donne le *hotr*, soit *sinelapa* parce qu'il lui remet un *xeninedro*, présent de vivres remis à dates variables, mais liées à la récolte, ou un *sithingen*, simple présent de bonne volonté et de principe. Les *sinelapa* peuvent avoir un autre lien avec le *joxue* que le sol sur lequel il les a autorisés à s'installer. Ils peuvent être spécialisés et relever de ce fait d'une origine particulière. Le *neng*, la mouche, a le droit d'entrer dans la maison du chef à toute heure et de lui parler familièrement de tous les sujets, sans aucune exception. Le *sinewatrenge* est le gardien des trésors du chef ; le *hnalapa*, le serviteur qui réside avec le chef et peut dormir avec lui dans la même maison; etc. Mais le terme *joxue* est expliqué comme étant l'équivalent en *gene miny*, en langue noble, du mot *trahmany*, qui signifie tout simplement homme. Cette nuance est symboliquement importante, puisque le mot entre ainsi dans un système organisé et ne relève plus d'une simple opposition primaire, mais de celle de deux univers linguistiquement et pragmatiquement construits, qui recouvrent et déterminent pour une grande part les gestes de la vie quotidienne.

— l'*angajoxue*, celui dont dépendent, ou ne dépendent pas, les *joxue* à travers le pays. Soit qu'on lui refuse l'allégeance, qu'on la lui marchande quotidiennement, ou qu'on se plaise à affirmer être son homme-lige, *angajoxue* est au centre de tout. La liste des serviteurs ayant accès à sa cour, entourée de barrières monumentales, *hag*, est la plus fournie et la plus diversifiée. Les nuances de ses relations formalisées avec le monde extérieur sont des plus diverses, variant par ailleurs d'une génération à l'autre, chaque étape tendant plutôt à complexifier la structure existante.

Joxue et *tixe i* sont, vis-à-vis de chacun des *Angajoxue* de Lifou, classés en trois catégories : les *Ange Cipaa*, qui constituent le groupe des dépendants directs de la chefferie, dits de toute façon les *Ange jin*, ceux qui donnent le *hotr* à *angajoxue*, sous la direction de l'un d'eux, le *tixe i ange cipaa*.

Les *Angahaetra*, ou chefferies aînées du pays, qui affirment vis-à-vis d'*angajoxue* une relation aussi formelle que souple et nuancée, allant jusqu'à pouvoir même lui faire la guerre par moments.

Les *Angatresi*, apparemment conseillers écoutés de la chefferie, agissant d'eux-mêmes et avertissant leur chef après, mais qui ont pour fonction essentielle d'être le lien vivant entre *angajoxue* et les familles qui ne peuvent pénétrer à l'intérieur de la chefferie, et doivent rester, avec leurs présents, à l'extérieur de la barrière, à savoir les maîtres du sol, appelés *ten adro* (ou *angete hunei hnadro*, ou *alalu*), parce qu'ils vont le plus souvent par deux : leur *men* est si fort que leur présence physique à la chefferie mettrait en danger la personne d'*Angajoxue*. Leurs présents d'ignames n'entrent donc pas en leur nom, mais mêlés à celui des *atresi* dont ils dépendent, qui est censé avoir hérité de leur puissance, mais qui n'est rien sans eux, n'ayant pas lui-même accès au monde des *haze*.

On attribue aisément aux *angatresi* le droit de chasser *angajoxue* pour le remplacer par un autre, et même, à Wetr, le droit de le mettre à mort. Ce qui ressort surtout de la tradition est la capacité des *angatresi* à manipuler la structure où ils sont insérés. Ils ont leurs propres *jin*, comme les *Angahaetra*, et peuvent jouer de leurs liens indirects avec ce monde invisible, dont les prêtres sont, à chaque fois, les *ten adro*.

Ne disposant pas, ou rarement, d'*atresi* (*ate sine haze*, homme du côté de la divinité), chaque *joxue* a établi une relation fragile, jamais identique, avec le descendant du *ten adro* qui a reçu son ancêtre et lui a attribué une part du sol. Il rassemble les *tixe i* et les *haetra* des clans et lignées dont il est comptable à chaque fois qu'il y a une décision à prendre. Ce conseil de chefferie est dit *la hnyi joxue*. L'existence officielle d'un «conseil d'anciens», par village, ne dispose d'aucune justification traditionnelle, tous les villages étant récents, dus à des regroupements opérés au moment de la christianisation, autour de la citerne, du temple ou de l'église, et de l'école.

Dans cet ensemble, aussi variable que structuré, équilibré en théorie, mais plein de tensions contrôlées entre les individus, la fonction de *joxue* n'est pas politique au sens occidental du mot. Chacun, les hommes, mais aussi les femmes — assises à l'écart, mais qui font passer des messages verbaux par des enfants envoyés parler à voix basse à leur père, ce dernier parfois aussi chapitré à l'avance — participe au jeu politique et, d'une façon ou d'une autre, activement ou passivement, directement ou indirectement, façonne les décisions.

Aussi bien le *joxue* qu'*Angajoxue* sont-ils là pour convoquer la réunion — c'est là leur privilège principal — et cautionner le résultat d'une discussion. La décision est proclamée, au nom du chef, par celui des dignitaires de sa cour dont c'est la fonction. Et le rôle du *joxue* n'est nullement d'imposer son point de vue, mais au contraire d'ajuster ses actes à l'opinion générale, telle qu'elle ressort des semaines ou des mois de discussion informelle avant d'être officialisée dans une réunion où chacun sait quelle est sa place et ce qu'il peut dire, et aussi de veiller à l'exécution de la décision prise.

Les Européens n'ont jamais cessé de vouloir transformer en autocrates ces chefs pour les utiliser à leur profit (recrutement de main-d'œuvre, spéculation foncière, capitation d'une influence électorale supposée, etc.). La liste est longue de ces cas, et bien intéressantes les diverses réponses de la société canaque pour s'en protéger, parmi lesquelles toute décision de fournir une information, même minime, à l'auteur de ces lignes.

LE PAYS DE LÖSI

Lorsqu'un ethnologue pose des questions de principe, il obtient aisément l'énoncé de règles apparemment pertinentes, dont les informateurs et les acteurs locaux ont du mal à se détacher pour décrire les comportements réels. Il s'agit donc d'une erreur de méthode, et d'un piège à éviter.

Ayant tôt compris le lien entre le sol et la société mélanésienne, nous avons abordé l'enquête à Lifou à ce niveau, dans un deuxième temps, mais seulement après avoir dressé un inventaire complet de la société traditionnelle de l'île, craignant en effet que débiter par la tenure foncière ne provoquât des réactions de rejet et de multiples blocages dans une enquête où les intéressés ne pourraient savoir si elle ne mènerait pas à l'instauration de l'impôt foncier dont les blancs demandaient instamment qu'il s'appliquât aussi aux Canaques.

Le résultat de l'enquête a été publié sous une première forme dans l'édition

originale de notre *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud* (Paris, 1963) dont l'analyse, la première à ce point détaillée, reste valable, principalement quant à la définition de la forme et du fonctionnement des systèmes liant entre elles les lignées observables et inventoriées. Il y a beaucoup de détails à ajouter au fur et à mesure, ainsi que de nouveaux aperçus sur le passé de cette société, outre une rédaction sensiblement différente du fait d'une expérience plus longue de ce terrain et d'un jugement parfois mieux étayé sur les hommes et sur les choses.

Sans compter les inévitables contestations. Ce qui a été dit par l'un, et toujours donné dans notre texte en respectant l'énoncé reçu, ne plaît pas forcément à l'autre. Chaque version d'un mythe, proposée en un point, est contestée plus ou moins précisément, avec plus ou moins de passion, ou tournée en dérision un peu plus loin. C'est l'inconvénient de l'enquête de terrain prolongée et répétée. A moins de ne jamais revenir, de ne rien écrire et rien publier, on est sûr qu'une part des lecteurs mélanésien dirons de bonne foi qu'on s'est trompé, ou qu'on a été trompé. Lorsque cette contestation apporte des éléments d'information nouveaux, elle est évidemment la bienvenue.

Claude Lévi-Strauss a magistralement montré, dans son *Anthropologie structurale*, et depuis, que toute version d'un mythe, mais aussi d'une institution, présentait un égal intérêt scientifique, et que le problème de l'authenticité — concept que les Occidentaux traînent avec eux depuis la distinction entre Evangiles apocryphes et Evangiles authentifiés par l'Eglise — était un faux problème. Ce qui compte, ce sont les relations, les oppositions et les complémentarités, les systèmes logiques à l'intérieur desquels chacun s'insère, et la manière dont s'expliquent les contradictions entre les uns et les autres. Ce qui compte, ce n'est pas de juger, mais d'expliquer ce qui apparaît comme une contradiction, en montrant en quoi cette contradiction est en réalité fonctionnelle, institutionnalisée, comment elle constitue le mécanisme même de la structure en place. Il n'est donc intéressant d'ajouter à ce qui est connu que dans la mesure où l'accumulation de détails nouveaux apporte des nuances significatives. Cela peut prendre un nombre respectable d'années. Ce chapitre représente soixante ans de relations et de travail avec des centaines de membres de la société concernée.

Le relevé du système foncier, parcelle par parcelle, n'a d'intérêt qu'en ce qui concerne la raison d'être de chaque point topographique nommé. La notion de limites, et par conséquent de superficie, présente un faible niveau de pertinence. Il n'est d'ailleurs que de survoler l'île pour s'en rendre compte. A aucun moment, sauf aux abords immédiats des villages de christianisation, les territoires utilisables — en dehors de la forêt basse établie sur la roche karstique affleurant — définis par les toponymes, ne sont utilisés dans leur intégralité. La configuration physique, faite d'une multiplicité de cuvettes creusées dans le corail, petites ou grandes, dont le bord rocheux, plus ou moins large, conserve normalement les arbres qui y sont implantés, fait que l'on dispose de terres qui suivent le dessin aléatoire de ces cuvettes et que les champs sont séparés par des bandes rocheuses et forestières dont la largeur va de quelques mètres à quelques kilomètres. Dans ces conditions, le concept de limites ne devient pertinent que le long des chemins et des routes, et la nature n'oblige pas à le mettre en évidence au centimètre près. C'est ce qu'avait déjà montré Arthur Bernard Deacon pour le pays de Seniang dans le sud-ouest de Malekula au Vanuatu, il y a trois quarts de siècle.

Dans les conditions normales de l'agriculture vivrière itinérante à Lifou, on n'a guère à s'en préoccuper, d'autant que, pour des raisons de commodité et de proximité, une part des champs sont établis chaque année sur la terre d'autrui, avec la permission du chef de famille intéressé et la contre-partie du don d'un ou plusieurs paniers d'ignames. Chacun agissant de la même façon, c'est pour l'instant une possibilité toujours ouverte, sans implication économique réelle, à l'intérieur d'un ensemble de lignées alliées. On trouve même parfois des adversaires jurés se prêtant mutuellement des champs, sur la base de la réciprocité.

Il n'est pas sans importance, entre autres, de relever que les migrations intérieures décrites par la tradition orale, migrations dont les croisements ont constitué le réseau de relations sociales formalisées actuelles, se voient confirmées, non seulement par une série de lieux-dits établis sur les itinéraires indiqués par la tradition orale, mais aussi par des droits fonciers résiduels, à distance en quelque sorte, très en dehors de l'emprise actuelle de leurs tenures foncières individuelles. Un des plus notables est le cas de Japetr, sis au nord-est immédiat de Hnawetr — terre de *Pia atresi i Bula* — et de Soen — terre de *Wahlengen ate Soen, ten adro* à Thuahaik. Japetr appartient, aujourd'hui encore, aux Wahile, principale chefferie de Jozip, sur la côte nord-est du pays de Lôsi. Quand une *isola i Wahile* épousa un Wahnyamala, l'arrière-grand-père de Joseph Haeweng Wahile, chef actuel de Jozip, ordonna d'envoyer les produits des champs de Japetr à sa fille à Kejèny. Depuis, ces mêmes champs auraient fait l'objet d'une tentative d'appropriation pirate par feu Wahea Sasali de Kejèny, arguant du fait qu'il s'appelait lui aussi Haeweng comme le chef Wahile, profitant aussi des difficultés d'alors entre Noejaa Wahnyamala et l'administration coloniale.

Il y a ainsi un certain nombre de terres dispersées, dont les propriétaires théoriques sont trop éloignés pour affirmer aisément leurs droits, et qui sont exploitées en fait par d'autres, tenus cependant de venir apporter leur contribution à l'occasion des mariages ou des deuils.

L'inventaire foncier met aussi parfois les choses en perspective d'une façon inattendue, du moins si l'on s'en tient aux déclarations portant sur qui détient l'autorité et bénéficie du prestige. Telle famille reléguée au bas d'une liste se révèle aligner les hectares d'une tenure cohérente et non dispersée, tel *Hlemue ate Qipatomè* à Weze (Hmelek) ou les *Angete Geul* à Kejèny. Hlonu, un des deux *ten adro* à Kejèny, survit et tient tête superbement à son *joxue Huliciya*, alors que Pitra, l'autre *ten adro*, ayant reçu et établi Wahnyamala, a pratiquement disparu du paysage social. *Pia, atresi i Bula*, se retrouve établi à date ancienne à Luèngöni, au bord de la mer, alors que son domaine originel de Hnawetr à Thuahaik est en déshérence, neutralisé pendant un demi-siècle par l'existence d'une petite léproserie à l'intérieur de son périmètre, au lieu-dit Pelöm.

Le mouvement le plus ancien attesté à ce jour est celui des *jin i Xetriwaan*, partis apparemment d'Inangoj pour s'établir dans l'intérieur, le long des routes principales. Ce mouvement serait antérieur à la fondation de la chefferie Bula à Mou, ainsi que de celle des Alaxutren à Drueulu. Il a laissé des groupes de *jin i Xetriwaan* dispersés, qui relèvent, soit d'une allégeance directe à Xetriwaan Inangoj, soit d'un lien d'allégeance maintenu au travers de Sasali de Kejèny ou de Treulumè de Hmelek.

La situation antérieure à la christianisation, en ce qui les concerne, révèle de bien intéressants mouvements. Les *jin i Sasali* étaient installés à Mulapo, sur la côte sud-ouest, jouxtant le pays de Gaica, dans un des rares sites où l'on rencontre, du moins

sur cette côte généralement inhospitalière, une plage de sable propice à tirer les pirogues à terre, et du sol arable à proximité du bord de mer, en même temps qu'un bon lieu de pêche au mullet, poisson apprécié. On apprend aussi que les Xetiriwaan avaient repoussé les anciens habitants du bord de mer, les *Lue Nekôï Ulil* jusqu'à les faire se réfugier à Wedrumel à partir d'Öj et Weze — les Angete Geul de Kejèny, à *Qazi ne Geul*, représentant ce qui reste localement de ce dernier groupe — puis que *Hlemue ate Qipatomè* (*ate Lösi*) avait chassé les Xetiriwaan de là et que Wahnyamala avait arrêté à Weze la progression de Hlemue, en le repoussant d'Öj, confié alors par Wahnyamala à *Hnaujin ate Hnaeuhelepu*, connu sous le nom d'Acica, *jin i Wapiciwe* de Hnaeu et *sinelapa i Wahnyamala*.

C'est ainsi que l'inventaire foncier permet d'entrevoir, au lieu d'une simple photographie de la situation actuelle, le processus ethno-historique menant à cette situation. Non de se contenter de relever un parcellaire, comme le fait Jean-Pierre Doumenge à Hmelek (ORSTOM, *Atlas de la Nouvelle Calédonie*, carte 34), mais de rechercher, terre par terre, ce qui justifie leur existence entre les mains actuelles. Au lieu de se borner à l'histoire des lignées, on se donne les moyens de faire celle du sol. Bien sûr, les lieux plus chargés de symboles et de passé que d'autres devraient faire l'objet de fouilles archéologiques, lorsqu'on disposera d'archéologues mélanésiens mieux adaptés à négocier les autorisations et les collaborations locales nécessaires.

Cet inventaire foncier permet aussi de corriger celui des lignées et de relever plus aisément le résultat des variations démographiques du siècle dernier, et les conséquences pratiques de l'inégalité flagrante entre les destinées numériques des lignées, corrigées par des séries d'adaptations *a posteriori*, à la manière mélanésienne, par décision collective des représentants des lignées collatérales et des *joxue* dont dépend chaque lignée pour le règlement de tels dossiers.

Cela met mieux en valeur l'existence d'un processus potentiel de mouvance sociale, qui permet de multiplier les effectifs d'une structure unitaire localisée, en même temps que d'assurer un refuge à tous les contestataires en fuite de quelque lieu qu'ils viennent. Le mécanisme est simple, l'exil subi ayant pour conséquence la nécessité d'être reçu par un maître du sol, *ten adro* ou *hene nōj*, ou autre propriétaire foncier de quelque importance, désireux d'accroître sa domination ou même de créer une toute nouvelle chefferie.

Pour réaliser cette dernière ambition, si l'on est installé déjà et que l'on dispose de terres en suffisance, à moins, ou en sus, de mettre en place un mécanisme de captation d'hommes et de femmes, il convient de nouer le meilleur mariage possible, s'assurant ainsi les alliés les plus utiles ; puis d'organiser par étapes un froid, puis une brouille, avec le chef dont on dépend, d'élever son fils aîné comme futur *joxue*, de veiller à susciter chez ses cadets les comportements normaux de *cipaa*, puis d'attirer progressivement les hommes chassés de chez eux pour cause d'adultère avec des femmes mariées, les cadets en rupture de ban, les victimes d'abus de pouvoir insupportables d'un peu partout. On fait de chacun, soit *jin*, soit un *sinelapa*, qui peut être spécialisé, être le *neng*, la mouche, ayant le privilège d'entrer à toute heure chez son chef, ou ne devoir qu'un *xeninedro* du fait des champs reçus et mis en culture. La persistance des comportements liés à une telle opération peut se maintenir au cours de plusieurs générations. Les mythes ne font pour une part que raconter l'évolution de si-

tuations fluctuantes, pouvant impliquer deux générations, deux siècles ou un demi-millénaire pour façonner l'actuel paysage socio-politique, ce qui implique clairement qu'il était différent au départ. Bien des mythes d'origine en font évidemment état, et fournissent des versions diverses de cette stratégie.

Ce modèle implicite inspire bien des situations, assurant en même temps un processus de redistribution de l'autorité et du prestige, mais aussi du sol. Il existe d'ailleurs toutes sortes de variantes, car Lifou ne manque pas de cas de spoliations foncières, ni de conflits ouverts ou patents s'établissant sur ce champ d'activité, et se terminant par autant de triomphes, ou d'exils, que de compromis provisoires ou institutionnalisés.

Une fonction importante des *joxue* locaux, et de l'*angajoxue* pour l'ensemble du pays, est de pallier ces tentatives, qui peuvent être poussées très loin, user la patience des protagonistes, créer un danger tel que l'ensemble socio-politique soit obligé de se remodeler, ou se terminer par un échec sanctionné par l'exil.

S'il y a réprobation générale, les phénomènes psycho-somatiques peuvent entrer en jeu et on cite alors des cas de mort rapide du coupable. Ou du moins la cause du décès éventuel aura-t-elle été considérée comme étant la faute, constituée d'ailleurs autant par l'échec public que par l'entreprise elle-même. Si d'aventure les choses traînent, rien cependant n'est jamais oublié. Mais certains réussissent à transformer assez profondément le paysage social

Le dossier le plus complexe et le plus intéressant par ses multiples aspects est celui de la lignée des Bauc à Mou, dossier qui a touché l'ensemble du Lōsi, et qui donne une démonstration éclatante de ce qui peut se passer, et se passe encore aujourd'hui, dans une société mélanésienne traversée en permanence de tensions fortes et ne pratiquant nullement par principe la charité chrétienne :

Le fondateur de la lignée, *Bauc qatr*, adolescent, fut emmené quelques années, au début du siècle dernier, à Auckland, par l'évêque anglican Augustus Selwyn, qui voulait en faire l'instrument de l'introduction de l'Evangile à Lifou. Lorsqu'il revint chez lui, après la guerre entre les *Angete Lōsi* et les *Angahaetra*, *Bauc qatr*, descendant d'un fils naturel, ou lui-même fils naturel d'une femme *Api Angajoxue*, se trouva être le seul homme de l'île parlant et écrivant l'anglais convenablement. La veuve du chef Bula, *Selèkè qatr isola*, le chargea, malgré l'opposition de l'*atresi Hnanemè Nekōi Sinepi*, d'assurer l'éducation de son fils Cakinè, alors enfant. Elle l'adopta même pour en faire le «frère» du jeune chef, lui faisant construire une maison aux murs en pierres liées au mortier de chaux, maison placée à cheval sur la limite de la cour de la chefferie, moitié dedans, moitié dehors, symbole de son statut à la fois ambigu et proche d'*Angajoxue*. Mieux encore, la *isola* lui fit attribuer la fonction cérémonielle de précéder les sujets, les *jin*, et plus précisément ici les *Ange cipaa*, lors de la présentation à la chefferie des prémices de la récolte d'ignames, et cela en remplacement du *tixe i Api Angajoxue* titulaire de cette charge, Gopè, qu'on avait rendu responsable du déclenchement de la guerre civile du Lōsi du fait que son ancêtre Ngazonie avait été l'amant de *Selèkè qatr*, dont le mari *Bula qatr*, premier du nom, était aveugle et âgé. Cette décision provoqua, un siècle durant, l'exil spontané à Nouméa, ville qui venait d'être fondée, de Gopè et de ses descendants successifs.

Du fait de cette «adoption», Bauc se faisait appeler Bula par les Européens, ce qui n'était pas du tout apprécié dans le pays. Personne ne disait rien, sinon dans le secret des conversations privées, en particulier entre parents et enfants. Du mariage de Bauc qatr avec une demoiselle Forrest naquit *Saitro Trutruue Bauc*, qui fut par deux fois régent du Lōsi, pendant la minorité de

Bula Evanes, puis pendant celle du fils de ce dernier, Bula Henri Cakinè. Il n'eut pas d'enfants et fut remplacé comme régent par son neveu Jean, fils de son frère Jaekè Taitr et beau-frère de *Cope Zeula Angajoxue*.

On murmurait que les Bauc avaient lancé une malédiction contre les Bula, qui devraient tous mourir (de tuberculose) après la naissance de leur fils premier-né, de façon à pouvoir régner à leur place. L'administration coloniale n'y voyait goutte, ignorant le nom même de Bauc, devenu pourtant quasi dynastique, et persuadée qu'il s'agissait d'authentiques Bula. On murmurait aussi que le naufrage à la passe de la Havannah, devant Goro, au début du siècle, de deux frères de Saitro Trutruue Bauc, était le fruit de la vengeance des Bula parce que les naufragés avaient eu le projet de se rendre à Nouméa pour obtenir du gouverneur français la déchéance des Bula, pour les remplacer définitivement.

Ainsi Saitro Trutruue Bauc régna-t-il officiellement, en tant que Bula, près d'un demi-siècle et fut l'homme le plus puissant du Lōsi. Les Wahnyamala de Kejèny lui tinrent tête, s'attirant sa haine. *Charlotte Xutepetr Wahnyamala* refusa de l'épouser, pour se marier avec un homme de caractère, *Sootr Hnyeuko ate Thupèhmelöm*, qui avait le tort de n'être pas *joxue*, mais le devint alors par ce mariage avec une *isola*. Lorsque le frère de Xutepetr, Noejaa Wahnyamala, chef régnant, refusa en 1931 d'envoyer ses jeunes hommes travailler au loin, sur la route entre Xepenehe — alors capitale administrative de l'île — et We, Trutruue se vengea. Il déclara Noejaa rebelle, envoya une troupe de jeunes gens pour l'arrêter et l'enchaîner, et le fit conduire à la chambre forte du poste de gendarmerie de We, sur la décision du docteur Marc Tivollier, médecin-résident de l'île.

Ainsi humilié, Noejaa Wahnyamala se mit en prière la nuit. Il parla à Dieu face à face et parvint à briser ses liens. Il s'enfuit dans la forêt, du côté de la léproserie de Cila à Wetr. On lui envoya alors des messagers pour le raisonner et le faire revenir : la place d'un chef n'était pas dans la forêt. Entre temps, un avocat à la cour de Nouméa, sollicité par M. Jules et Mme Joséphine Calimbre, employeurs de Sootr Hnyeuko et de Charlotte Xutepetr, avait entrepris des démarches au terme desquelles Noejaa Wahnyamala échappa à une peine de prison, dite administrative, mais perdit la fonction officielle de chef de Kejèny, attribuée derechef au rival de toujours des Wahnyamala, le représentant de la lignée des Huliciya. Noejaa devait rester exilé à Nouméa sept ans, ne revenant que lorsque Nasaye, son épouse, eut réussi à mobiliser l'ensemble des *jin* et des *sinelapa* pour assurer les frais de la construction d'une maison de chefferie, en matériaux durables, nouveauté qui lui permit de rentrer chez lui la tête haute.

Henri Bula Cakinè parvint à l'âge de la majorité, revenant d'un service militaire effectué à ma suggestion dans la marine. Il fut intronisé comme Angajoxue, remplaçant officiellement le neveu de Trutruue, Jean Bauc, dit à tort aussi Bula. Le nouvel Angajoxue épousa une sœur du chef Naisseline actuel de Mare. Peu après le nouveau Bauc, beau-frère du chef Zeula Alaxutren du pays de Gaica, dut quitter la chefferie de Mou pour une mutation administrative comme instituteur à Drueulu, siège de la chefferie Zeula. Peu à peu, mais de mauvaise grâce, il se résolut à abandonner le nom de Bula pour prendre celui de Taitr, qui était celui de son père. Il emporta aussi, refusant de le rendre, le cahier contenant l'enquête réalisée par Saitro Trutruue, notant avant guerre le détail des *hotr*, des *xeninedro* et des *sithingen* dus par les uns et par les autres, aux uns et aux autres. Ce document, dont l'existence avait été signalée par Maurice Leenhardt dans le chapitre sur les chefferies de son *Do Kamo*, souffre d'avoir été réalisé par une personnalité hors du commun, mais directement intéressée à infléchir les allégeances en direction de Mou.

On raconte à Hnase (We) que lorsque Trutruue *qatr* fit une tournée pour s'enquérir des droits respectifs de chacun, à propos du terrain de Honem contesté entre deux lignées, le représentant des Luete Palo répondit à sa question : « Cette terre est à moi et à Dieu ! ». Le représentant des Katrawa répondit à son tour : « Ce terrain est à moi et à vous ! », c'est-à-dire à Bula. Trutruue *qatr* décida alors que la terre de Honem ne serait plus à Luete Palo, mais à Katrawa, qui en donne depuis le *xeninedro* à la chefferie de Mou. Il n'est pas sûr que l'affaire puisse être malgré tout considérée comme définitivement tranchée de ce fait. L'affrontement à We, en mars 1991,

à propos de ce même terrain, affrontement au cours duquel le maire de Lifou fut blessé, et qui provoqua son interdiction dans les pays de Gaica et de Lōsi par les deux *angajoxue* concernés, montre la «longueur» de la mémoire collective en pareille matière. La très intéressante manifestation de plusieurs milliers de personnes, rassemblées à Jozip, chez Wahile Haeweng, et avançant sur Traput pour obtenir de Luepak qu'il renonçât à se proclamer autonome par rapport à Bula, est liée de toute évidence aux droits résiduels des Wahile sur les terres d'Amelōsi dont l'appropriation est contestée, et sur lesquelles Luepak ne détient aucun droit supérieur à ceux de Wahile, dont aucun représentant n'a participé à l'échauffourée où le maire fut blessé. C'est sur cette terre d'Amelōsi que l'ancêtre des Wahile avait été intronisé chef, et rien ne pouvait se décider concernant l'implantation de qui que ce soit là, et en particulier de Katrawa, soit qu'il soit maintenu, soit qu'il en soit chassé, sans la participation de Wahile. Sur ce point, les Bula et les Haeweng devaient être d'accord. L'entreprise du maire était vouée à l'échec. L'affaire d'Amelōsi ne pouvait se jouer tranquillement entre lui et Luepak.

En 1978, ayant fait la démonstration de ce que la malédiction des Bauc n'avait pas eu de prise sur lui, n'étant en effet pas mort et ayant procréé plusieurs enfants, Henri Bula régla le problème resté pendant depuis un siècle. Tous ceux qui avaient leur mot à dire *joxue*, *angatresi*, etc, furent convoqués à la cour de Mou pour délibérer de ce qu'il convenait de faire à propos de Bauc. Ce que chacun avait ressenti depuis un siècle fut exposé en public. En conclusion, la décision de Selèkè *qatr* fut inversée et l'on décida de retirer à Bauc tous les privilèges non fondés sur la tradition, pour les rendre à Gopè Api Angajoxue qui serait appelé d'exil. Jean Taitr se rebella, affirma publiquement que cette réunion n'avait aucun pouvoir, qu'il ne reconnaissait pas le droit des *atresi* du pays de Lōsi, Pia, Hnanemè et Caeè, de prendre de telles décisions. Il menaça de mettre le feu à la maison de Bauc *qatr*. Il lui fut répondu par Henri Bula que personne ne le mettait à la porte, qu'il pouvait rester et qu'il n'avait été question que de rendre justice à Gopè Api Angajoxue, mais que s'il mettait le feu à la maison, plainte serait déposée contre lui. Le lendemain, Jean Taitr Bauc faisait ses valises et s'exilait à Nouméa, remplaçant là-bas Gopè qui du coup pouvait revenir avec honneur.

Pour réussir une opération pareille, il convenait d'assurer ses arrières. Ce qui avait été fait, Henri Bula avait rompu des liens anciens avec le RPR pour devenir le président de l'UDF pour toute la Nouvelle-Calédonie et dépendances, ce qui le rendait intouchable. Lié étroitement avec le RPCR, dont il était le représentant à Lifou, Jean Taitr était perdu d'avance, ayant contre lui l'ensemble du pays de Lōsi, et cela depuis le siècle et demi qu'il avait fallu pour décider de se révolter contre la décision d'une *isola i Bula*. Ce qui n'est pas le côté le moins surprenant pour nous de l'affaire.

Le dossier n'est toujours pas refermé. En 1988, le sénateur RPR Dick Ukeiwè aurait mis sur pied une grande manœuvre destinée à remplacer à la chefferie de Hnaja, à Mou, Henri Cakinè Bula par Jean Bauc, avec la complicité au moins passive des chefs *angahaetra* du Lōsi, un moment partiellement circonvenus. La clairvoyance de Noeja Wahnyamala, petit-fils de Noeja *qatr*, a permis de retourner la situation, après une réunion à Kejèny des cinq chefferies *angahaetra*, dont le descendant de Wahamunemè venu quelques heures auparavant pour s'assurer des intentions du jeune représentant des Wahnyamala.

L'affaire devait se régler après l'élection de Jacques Chirac à la présidence de la République. C'est ce qui explique la multiplication des barrages armés et des fossés coupant la route au fur et à mesure que l'on se rapprochait de la chefferie de Mou, de façon à défendre *manu militari* le chef Bula contre une mise en scène organisée par Dick Ukeiwè. Cela explique aussi qu'à Lifou on n'ait pas suivi l'exemple d'Ouvéa, le Lōsi étant entièrement saisi par cette affaire particulière.

On peut parier que la confrontation ressurgira sous une autre forme. Pour le moment Bauc apparaît s'être résigné à se construire une maison en dehors de l'enceinte de la chefferie, et personne ne l'en empêchera. Mais il a renoncé à l'usage de l'alcool et s'est fait élire président de l'Association des Kerisiano, et a tenté, en 1992, de jouer les arbitres dans les tensions foncières

de We, obtenant l'effet inverse de celui officiellement recherché.

Lorsque, après avoir mis sur pied une analyse qui me semblait convenable de la société de l'atoll d'Ouvéa, je me suis intéressé à Lifou, île à propos de laquelle j'étais parfaitement ignorant, j'ai pris langue avec Trutue Bauc, sur le conseil du Dr Marc Tivollier, ancien Médecin-Résident avant-guerre, période où Trutue était son conseiller politique. Je voulais profiter de son côté sophistiqué pour lui faire rédiger des textes sur la tradition de Lifou. C'était une mauvaise idée, mais Maurice Leenhardt avait été lui aussi emballé par le personnage. Il m'a donné un texte sur la pêche à la nasse *thitr*, que j'ai publié, et dont j'ai mis longtemps à comprendre la portée ethno-historique. Truturu Bauc est le premier chef canaque que j'ai réussi à inviter à dîner dans un restaurant. Il y avait des yeux partout pour voir comment il mangeait.

Mais il est tombé malade, et quand je suis allé le voir avec mon épouse à l'hôpital, il était en train de se préparer à une mort qui apparaissait proche. Je lui ai remis de l'argent à titre de *qèmèk*, le don traditionnel. Il a pris l'argent, a fouillé dans un linge qu'il avait avec lui et en a sorti d'autres billets qu'il a remis à mon épouse. C'était elle l'*isola i Wahnyamala*, et je n'étais rien. Cela, je pouvais le comprendre. Mais mon épouse a refusé l'argent. Je ne me suis pas rendu compte sur le moment, mais cela avait déclenché un drame, la fille de la femme qu'il avait demandé en mariage et qui avait refusé, elle aussi ne voulait pas de son argent. Il s'est dominé, lui a fait un discours en *gene Drehu*, que mon épouse parlait parfaitement, sur la nécessaire préservation de la tradition. Cette fois, elle a pris l'argent, et je lui avais demandé de le faire. Elle ne m'a jamais proposé de commentaires sur cette situation. Et je ne lui ai jamais posé de questions. Par la suite, elle prenait l'argent des dons et me le passait aussitôt, à moi de me débrouiller pour décoder le geste et remercier.

La société mélanésienne avance à pas comptés, préfère même un mauvais compromis implicite à trancher dans le vif, mais, lorsqu'elle se résout à cette extrémité, elle se montre capable d'opérations chirurgicales inversant les positions les mieux assises. Avec l'exil temporaire de Jean Bauc, on avait éliminé un des instruments d'intervention locale de la partie la plus dominatrice et la plus ségrégationniste de la société blanche coloniale. Les Mélanésiens rejettent aujourd'hui ceux que les blancs rémunèrent, d'une façon ou d'une autre, pour tenter d'introduire, bien trop tard, la notion d'une intégration à la société économique européenne, intégration dont la rançon serait la désintégration accélérée de la tradition et de la culture mélanésiennes. Le crime suprême est encore aujourd'hui de s'attaquer à la tenure foncière traditionnelle, parce que cela créerait une situation d'anarchie où chacun pourrait craindre de se voir prendre sa terre par un ambitieux ou par celui qui agirait de manière cachée pour favoriser des intérêts européens. On voudrait faire des Mélanésiens des individus sans racines, faciles à manipuler et à dominer, et dont on pourrait à nouveau acquérir les terres à vil prix. Il n'est pas étonnant que, du haut en bas, toute la structure résiste. Pourtant, la société coloniale maintenue malgré les apparences s'obstine à vouloir introduire des procédures juridiques de type occidental, sous le prétexte fallacieux que la «coutume» est contraire au développement.

On avait eu pourtant des avertissements clairs, dont l'administration coloniale a relativement tenu compte, qui ne sont pas connus en dehors de dossiers à l'information fort imprécise, et totalement ignorés par les tenants du RPCR, dont la seule idéologie réelle est la destruction de la société canaque en ce qu'elle prétend résister à la spéculation foncière qui est la vie de la société coloniale européenne à Nouméa :

Il y a près de trente ans, un auxiliaire de gendarmerie, Luau ate Hnapetr, avait tenté de se faire reconnaître propriétaire d'une parcelle sur laquelle il voulait se faire construire une maison moderne, avec l'aide d'un prêt du Crédit de la Nouvelle-Calédonie, qui d'ailleurs avait fourni les matériaux : bois de charpente, ciment, tôles ondulées. Ce terrain, proche de la chefferie, appartenait au père de sa femme, *Hnanimè ate Feixetr; sinewatenge Waheo*, serviteur spécialisé : gardien des trésors du chef, mort sans descendance mâle.

Luau donna l'impression de vouloir user de sa position officielle pour imposer ses vues. Cela provoqua une levée de boucliers. Les travaux de construction qui avaient commencé durent être arrêtés, sur ordre de Waheo, traduisant un sentiment général, et cela malgré les pertes financières que cela impliquait pour l'intéressé. L'hypothèse des chefs de lignée de Hnaeu était que Luau voulait s'attribuer le statut de *ten adro* de son beau-père, alors que sa famille, autrefois réfugiée à l'îlot Loliexuj, entre Lifou et Mare, à la suite d'une guerre perdue, avait été recueillie par *Hnaweo joxue*, propriétaire traditionnel de l'île, et autorisée à s'établir à Hnaeu.

La conclusion de l'affaire est que non seulement Luau fut chassé de Hnaeu et obligé de s'exiler à Nouméa, mais que toute sa famille, ses frères, leurs épouses et leurs enfants, furent chassés du village. La menace de Luau d'avoir recours au tribunal des blancs pour obtenir raison avait scellé, non seulement son sort, mais celui des siens. Les matériaux avaient été débarqués sur la plage de Luëngöni. Ils y restèrent, frappés d'un interdit. Le bois devait pourrir, les tôles rouiller et le ciment durcir, pour l'exemple.

La société mélanésienne n'a jamais cessé de se défendre ainsi, à sa manière, contre les interventions extérieures. Depuis trois décennies, elle relève la tête.

Le troisième cas est celui de la commerçante *Maria Petro*, sœur d'un dignitaire de la chefferie Alaxutren de Gaica, *Wahminyia atresi*. Elle était mariée à un comptable d'origine indonésienne de la maison d'import-export Johnston à Nouméa. Revenue de Nouméa, elle avait ouvert un magasin bien achalandé à We, sur un terrain de sa famille. Prétextant avoir besoin de se reposer en fin de semaine, elle avait obtenu d'un vieil habitant de Hnadro le prêt d'un terrain pour se construire une maison de week-end, qu'elle aménageait petit à petit gratifiant en échange le propriétaire de tabac et de bontés. Mais un jour ce dernier vint lui demander de l'aider financièrement pour le présent annuel qu'il devait aller porter à *Henri Bula Angajoxue* à la chefferie de Mou. Maria Petro se mit en colère, refusa, ajoutant qu'elle n'avait rien à voir avec le grand chef du Lösi, et que cette terre lui appartenait désormais, en compensation des cadeaux qu'elle lui avait faits, tous inscrits dans son registre comptable.

Affolé, le maître du terrain alla réveiller Cope Zeula au beau milieu de la nuit pour lui exposer son cas. Ce dernier lui conseilla d'aller voir Henri Bula, la terre en question relevant de l'autorité de ce dernier. Henri Bula écouta la plainte et envoya à Maria Petro l'ordre de quitter les lieux immédiatement ordre auquel elle n'osa pas contrevenir devant la menace d'envoyer une troupe l'expulser de force. De ce jour, son magasin périclita. Elle quitta Lifou et mourut peu après. Elle buvait beaucoup, avec des blancs. Son frère Rock Wahminyia se tua dans un accident du camion qui lui appartenait. On murmura que les *haze* et les morts s'étaient vengés de celle qui avait méprisé les règles traditionnelles régissant la terre de Lifou.

L'attitude vis-à-vis de la terre se définit ainsi par touches successives. Deux circonstances modernes permettent de la circonscrire.

La loi-cadre, dite loi Defferre, applicable aux Territoires d'Outre-Mer, envisageait une aide de l'Etat pour des Sociétés de Développement mettant en commun leurs terres à cette intention. J'ai proposé la formule à cette époque à *Truijijè Wahnyamala* pour essayer de faire démarrer une activité d'élevage dont on savait qu'elle était techniquement possible sur les sols

évolués à partir du socle corallien de l'île. Truijjè réunit les jeunes gens pour en discuter. La réponse fut qu'ils ne voulaient en aucun cas mettre leurs terres en commun, et que, même si ce n'était que sur le papier, c'était le papier des blancs et par conséquent trop dangereux.

A peu près à la même époque, un agent du Service de l'Agriculture proposa de monter à Hmelek une coopérative de production de légumes, en utilisant un tracteur officiel pour les façons culturales. La coopérative se monta comme il le voulait, mais ses membres, tous de Hmelek, le dirigèrent vers un terrain bien placé, près de la route et relevant de Jinek, c'est-à-dire d'une malédiction, terrain sur lequel aucun d'eux ne possédait d'ailleurs le moindre droit mais dont à l'époque il n'y avait personne pour vouloir affronter le risque. C'était l'agent d'agriculture, perché sur son tracteur, qui s'y trouvait exposé. Partie dans ces conditions, chacun restant sur ses positions, et personne ne voulant d'une activité collective sur sa propre terre, la coopérative était condamnée d'avance. Elle dura un peu plus de trois ans avant de disparaître, par désintérêt de l'agent agricole.

L'affaire plus récente de Thuahaik, mettant l'un contre l'autre deux cousins, Waytrea Hoho et Aliène Hnagejè, sera traitée en détail à propos du dossier foncier de ce village. Elle aura rappelé, elle aussi, par sa conclusion brutale, l'exil à Nouméa de celui qui avait appelé les blancs à son secours, qu'on ne joue pas à Lifou avec la terre des ancêtres.

LA REPARTITION TRADITIONNELLE SUR LE PLATEAU

Kejèny

Ce village, bien connu de nous, où vivent les parents maternels de nos enfants, se trouve partagé entre trois chefferies d'importance inégale, Wahnyamala, Huliciya et Sasali. Il est le lieu d'un regain démographique spectaculaire. Mais, comme tous les autres villages de l'île, il s'agit du regroupement, à l'aube de la christianisation, de néophytes autour du temple, bâtiment essentiel puisqu'il était attaché à une citerne fournie en eau par le ruissellement dû à l'importance du développement du toit du temple en tôles ondulées, et autour de l'école, aujourd'hui encore dépendant de l'Eglise évangélique.

L'histoire racontée est que les nouveaux chrétiens se réunirent pour décider de l'emplacement du village. Ils connaissaient les blancs pour avoir participé à la construction de la ville de Nouméa et savaient la boulimie de terres de ces derniers. Ils prirent le parti de s'établir à distance de leurs bonnes terres agricoles, sur un plateau rocheux, au lieu-dit *Huilueföe*, la tombe des deux femmes, afin que les Européens ne puissent s'apercevoir que les Canaques avaient, à quelques kilomètres de là, des terres profondes et faciles à travailler. Ils n'y menèrent d'ailleurs jamais, ni un missionnaire, ni un gendarme, ni un fonctionnaire quelconque. La conséquence est que, pendant un siècle, ils durent accepter de travailler à la masse pour écraser les «têtes» de corail, pour créer une route sinueuse laissant de côté les meilleures terres arables, afin que les blancs, en voitures à chevaux, puis en automobiles, puissent leur rendre visite sans jamais remarquer l'existence de sols de bonne qualité.

Ce rassemblement toucha un vaste périmètre, depuis Mulapo, à neuf kilomètres de là, où l'un des meilleurs habitats de Lifou fut abandonné par les *jin i Sasali* pour venir s'établir à Kejany. Là, les plus grands propriétaires du sol aux environs du village, les Wahnyamala et leurs *jin* propres, durent abandonner les surfaces nécessaires pour l'installation des Sasali et de leurs gens. On notera néanmoins que le village est placé commodément à la limite du territoire des Huliciya et de celui des Wahnyamala, rivaux de toujours.

Aujourd'hui les Sasali sont en déconfiture. La lignée de la chefferie n'a plus de descendant direct. Les Pidra manœuvrent pour prendre la chefferie, ce qui leur est difficile du fait du mariage de Truijijè Wahnyamala et de Hlawa Sasali, et parce que les Wahnyamala reprendraient volontiers les terres proches du village autrefois affectées aux *jin i Sasali*. Peut-être un jour ces derniers retourneront-ils à Mulapo, si du moins les *Luete neköi Ulil* de Wedrumel qu'ils en avaient chassés avant l'arrivée des blancs ne s'y opposent pas.

Le plan du village de Kejany, publié dans l'édition de 1963 de cet ouvrage, s'étire le long des routes de We à Mou par le plateau et le village voisin de Hnadro au nord, et la route de Drueulu à Mou, qui se coupent au centre, ouvrant, dans l'axe Wedrumel-Hmelek, la place du village dominée par le temple, avec sur la gauche l'*eika*, la maison du pasteur comportant une chambre d'hôtes. Chaque foyer est composé de plusieurs constructions, de types divers, bâties à l'intérieur d'une cour délimitée par une rangée de cordylines, disposée en une haie basse trouée d'ouvertures. On trouve normalement, dans chaque cour, une maison ronde en chaume — serré et disposé les racines dehors — à deux portes, pour dormir, et une maison rectangulaire, bâtiment de réception le plus souvent, construite soit entièrement en matériaux végétaux, soit le plus souvent en pierres coralliennes liées au mortier de chaux, qui fait corps avec le matériau, au moins jusqu'à mi-hauteur. Ce dernier bâtiment peut d'ailleurs être absent, ou n'être pas terminé. Il s'y ajoute des kiosques, servant de salle à manger, ronds ou polygonaux, des abris pour la cuisine, pour se doucher, pour le four — four de cuisine, parfois four de boulanger — des greniers à ignames surélevés, des citernes individuelles, des étables à cochons et des poulaillers, quelquefois le tombeau blanchi à la chaux d'un ancêtre proche, sur lequel jouent les enfants et qui peut porter un bouquet de fleurs dans un vase de fortune, souvent une tonnelle recouverte de plantes grim-pantes, pomme-liane ou fruit de la passion par exemple.

Une conduite d'eau provient d'une caisse à eau surélevée, alimentée par un puits et une pompe à moteur, depuis peu par un forage tubulaire. Un robinet devant chaque maison permet de brancher un tuyau d'arrosage qui sert à tous les besoins domestiques, allant d'un point à un autre. Le puits a été construit, aussitôt après la prise de possession, par les soldats de l'Infanterie de Marine qu'un capitaine intelligent avait mis à creuser à quarante mètres de profondeur, pour trouver l'eau douce et laisser un témoignage utile de la présence française, qui puisse pallier quelque peu l'influence dominante de la mission protestante anglaise de la *London Missionary Society*. Quand on pense que la découverte de la lentille d'eau douce dite de Ginsberg-Herzberg remonte aux années d'avant-guerre, ce capitaine avait du génie. Tous les villages de l'île se souviennent de lui avec reconnaissance, sans savoir même son nom.

La chefferie la plus importante est bien celle des Wahnyamala, établie à Hnaganu, lieu de sa barrière disparue. Elle est représentée aujourd'hui par Noejaa Wahnyamala, fils aîné de Jean Truijijè Wahnyamala, lui-même fils aîné du Noejaa de l'époque de notre première enquête, qui était le *hmimie*, l'oncle maternel de Mme Jean Guiart. Vingt-deux foyers dépendaient alors des Wahnyamala, se réclamant de huit lignées : Angete Thupèhmelôm, Timöl, Hunedren, Geul, Hnaeuhelepu ou Acica, Nawa, Hnaixapo ou Pitra, et Wahnyamala proprement dits. Des deux autres chefferies rivales, la plus importante est celle représentée par Siyè Wazizi Huliciya, dont les *jin* et les *sinelapa*, huit foyers au total, se réclament de trois lignées : Hlonu, Apiangajoxue et Huliciya. La dernière chefferie se dit Sasali — en privé on l'appelle *Trongazo* — et se réclame de sept foyers, regroupés en cinq lignées reconnues : Ate Kepethi, Waygojeny, Luete Lepö, Wahuzue et Sasali.

Les démêlés des Huliciya et des Wahnyamala défraient la chronique depuis des générations. Peu avant la guerre, Noejaa Wahnyamala perdit le titre de chef officiel et fut remplacé par le Huliciya de l'époque, sur la recommandation de Saitro Trutue Bauc, régent du Lösi. Réconcilié depuis avec les autorités, Noejaa Wahnyamala se refusait aussi bien à reprendre ce titre, qu'à le laisser accepter par son fils aîné. Il préférerait la saveur douce-amère de voir le chef administratif imposé se heurter quotidiennement à l'indifférence de la plus grande partie du village, à moins de venir le voir et ainsi de recourir quand même à Noejaa Wahnyamala. Ce dernier avait réussi à obtenir des PTT l'installation du téléphone public chez lui, arguant qu'il était le seul à disposer d'une maison, en dur, convenable. Ce qui n'est plus le cas, et les téléphones se sont multipliés depuis.

Cet orgueil, manifesté tout en nuances, puisque lors de la brouille plus récente entre Siyè Huliciya et son *ten adro* Hlonu, il avait fait l'impossible pour les réconcilier et y était parvenu, se fondait sur un cycle mythique le rattachant directement à celui des *luejajiny*, les deux filles à l'origine des chefferies du Lösi. Wahnyamala *qatr*, l'ancêtre, aurait été le fils cadet de la sœur cadette, celle qui avait «respecté» les *Wananathin* en ayant des relations sexuelles avec eux sans difficulté, et qui en avait été récompensée par le fait que son fils aîné, Wahemunemè, avait donné naissance à la chefferie détenant la prééminence sur le pays de Lösi. D'où le respect pour Wahnyamala, qui se veut le *qatr*, le conseiller écouté à la cour des Bula, descendants de Wahemunemè.

Noejaa Wahnyamala se refusait cependant à accepter la version du mythe faisant venir les *luejajiny* du pays de Wetr. Voici quelle est sa version :

«Deux sœurs *wananathin* vivaient, avec leurs enfants, nés de pères également *wananathin*, dans un *hnaop*, un grand trou constitué par l'effondrement d'une grotte et dont l'humidité relative permet la culture des taros, de la canne à sucre et du bananier, ces deux derniers nourritures préférées des dieux, trou nommé Masalo, à l'intérieur du pays de Kejany. Elles se fatiguent d'être toujours dans l'obscurité et décident de remonter à l'air libre avec leurs enfants, qui sont devenus des humains. Ils émergent tous à Hnakacawa, sur le terrain de Hnawetr. Les deux femmes avec leurs enfants quittent Hnakacawa et parviennent à Kejèny où personne n'habitait encore. Elles repartent à la découverte et arrivent vers Hmelek, à Inesepel, chez Menie qui leur demande de rester là. Il leur dira par la suite de se disperser par crainte des ennemis. De Inesepel, les femmes partent vers l'ouest. Arrivées à Ijetro, toujours dans le pays de Hmelek, elles décident de se séparer. Les fils de la sœur aînée : Wahile, Waheo, Watreudro, partent chacun de leur côté.

Les deux fils de la cadette ne se quittent pas encore. L'aîné insiste pour la séparation,

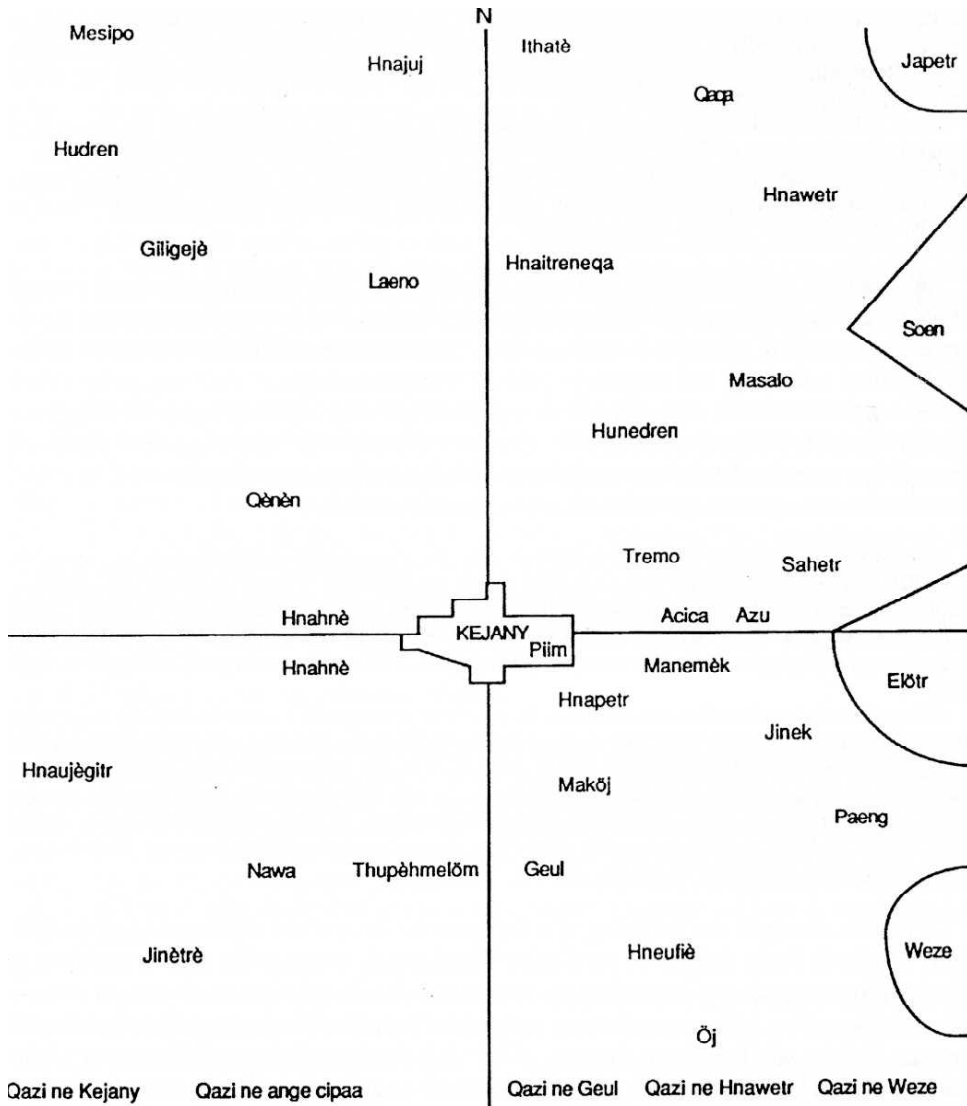
qui est décidée malgré l'insistance du cadet à la refuser, en disant : «Là où tu mourras, je mourrai aussi!», [déclaration liée à la revendication du statut de *qatr* à la chefferie Bula à Mou]. Wahemunemè descend sur Mou. Wahnyamala part vers le nord et arrive à Kejèny, en arrière du village actuel. De là il part sur Hnapetr, pour éviter une attaque. Menacé là aussi, il part et arrive à Wahatra, où il rencontre Pitra, le *ten adro* qui l'installera comme son chef.»

Voilà pourquoi Wahnyamala doit le *hotr* aux descendants de Wahemunemè et donne un *xeninedro* à Pitra. Malgré cette allégeance à la chefferie de Mou, il s'est placé dans le camp des *angahaetra* pendant la guerre des *Angete Lōsi* contre les *Angahaetra*. On explique cette contradiction avec le mythe en disant que Wahnyamala a dû s'allier aux *Angahaetra* parce qu'il résidait au milieu d'eux, l'emplacement de son habitat relevant de l'autorité de *Pia atresi*, de Luèngöni, qui avait rejoint le camp des *Angahaetra*. L'explication paraît insuffisante, en ce que *Pia* lui-même affirme la neutralité des siens à ce moment. La relation ambiguë entre les Bula et les Wahnyamala se marque par plus de refus d'obéissance aux ukases pouvant venir de Mou que de respect d'un droit d'aînesse pluriséculaire.

Il paraît tout aussi probable à ce moment que la christianisation, soutenue par *Ngazonie Api Angajoxue*, amant de la femme de Bula, ait pu être comprise dans un premier temps comme une tentative de ce dernier de s'appropriier la chefferie, et que les Wahnyamala aient voulu aussi s'y opposer. Il est possible aussi que certains abus de pouvoir ou brutalités commises par les jeunes gens de Mou, alors armés de quelques fusils de traite, aient été mal ressenties dans l'intérieur de l'île, et par les Wahnyamala en particulier, qui se veulent la conscience de l'*angajoxue* de Mou et se plaignent toujours de n'être pas assez consultés.

Wahnyamala aurait joué un rôle déterminant à la fin de la guerre des *Angete Lōsi* contre les *Angahaetra*. Le message envoyé par Zeula lui aurait été transmis par l'intermédiaire de Wacako, Wasinenu, Ate Sayhnyik et Wasey Ate Hunopësisiny (Umesil ?). Ce dernier aurait reçu pour sa peine, et à sa demande, la cuisse d'un homme du camp de Lōsi. Wahnyamala accepta de laisser passer par chez lui, et par son intermédiaire, les deux fils Bula réfugiés chez Zeula. Il envoya un message aux chefs *angahaetra* pour les rendre solidaires de sa position. D'ailleurs, dit Noejaa Wahnyamala pour expliquer la procédure, puisque Zeula doit toujours passer par le plateau pour envoyer un message à Mou, ou pour y aller lui-même, la voie normale était bien de passer par Wahnyamala.

La version du mythe des *lue jajiny*, que l'on trouvera longuement développée à propos de la chefferie Wahile de Jozip, fournie ici par Noejaa Wahnyamala, comporte des aspects explicites par rapport aux autres versions : la naissance à partir d'un trou dans la terre, qui est refus de la naissance ailleurs, et tactique pour faire reconnaître une authenticité première dans le pays, d'où aussi le terme respectueux de *hene nōj*, fondement du pays, utilisé vis-à-vis du chef régnant Wahnyamala ; le non respect par l'aîné de la parole du cadet, en se séparant de lui, ce qui préfigure la non-solidarité future des descendants du cadet vis-à-vis de ceux de l'aîné ; le fait que les deux filles soient *wananathin* dès le départ, et non étrangères acceptant d'avoir des relations avec les *wananathin*, divinités du pays y ayant précédé les hommes, ce qui traduit une volonté de ne pas reconnaître la primauté des *ten adro* de la région de Hmelek et Thua-



10. Schéma foncier de Kejany

haik, qui se disent justement les descendants de ces *wananathin*.

Les deux *ten adro* de Kejèny sont dits *Luete Hnaixapo*, en application de la règle, ordinaire à Lifou, qui veut que les lignées des maîtres du sol aillent toujours par deux. Sous la forme de deux lézards, *thu*, ils sont eux aussi issus du sol. Leur habitat est l'herbe *uxapo*, d'où leur nom, rappelant ainsi leur état ancien de lézards. L'aîné était Pitra, qui recevait le *hotr* de son cadet Hlonu, le *ten adro* ayant reçu et intronisé Huliciya *qatr* comme chef, ce dernier l'ayant trouvé en train de travailler dans son champ. C'est Pitra qui a reçu Wahnyamala et lui a donné la fonction de *joxue*. Alors que le nom de Hlonu recouvre encore trois foyers, ceux de Laeko,

tixe i angete Hlonu, de son fils Willy, décédé, ceux de Wajue et de Wagelawa Hlonu ; le nom de Pitra ne serait plus représenté que par une lignée cadette, celle d'Angelu, issue de Hlonu, vivant à Olamel avec son fils Madrun (décédé), mais considérée par tous comme *sine lapa i Wahnyamala*, et qui aurait du mal à s'imposer comme représentant légitime de Pitra.

Hlonu qatr engendre Madrue, qui a pour fils Cahma et *Selekè Thepewezipo*. Cahma engendre Laiko qui a pour fils *Willy Hlonu Cahma Thepewezipo*. Selekè Thepewezipo qatr a pour fils Madrue et Angelu.

Les Huliciya veulent être arrivés les premiers à Kejèny pour s'établir auprès de Hlonu. Pourtant Nyiwè de Wedrumel serait le descendant de Hlonu, mais il doit le *hotr* à Pitra, son *tixe i* l'ayant «donné» à son frère aîné, et cela bien avant qu'il ne parte à Wedrumel, pour y être le *sinelapa i Xuluhnèp*, lignée cadette de Wahnyamala, qu'il y avait accompagné. Ce qui tend à ne pas confirmer la version d'une ancienneté plus grande de Huliciya.

Sur ce récit se greffe celui de l'origine des Huliciya, vivant au lieu-dit Bewe, origine bien difficile à découvrir, puisque l'intéressé prétend à une antériorité, alors que Noejaa Wahnyamala ne voulut longtemps rien préciser sur ce point, jouant du contenu implicite des informations qu'il donnait par ailleurs et du spectacle du peu d'autorité et de prestige de son rival.

Une confrontation imprudente des deux parties, organisée par nous dans la maison même des Wahnyamala, ne donna aucun résultat tangible, Noejaa restant de glace, sinon pour une affirmation déterminée de Siyè Huliciya, reprenant des dires de son père, voulant que les Wahnyamala soient venus de Hnyamala (d'où Wa-Hnyamala : résultat d'une analyse sémantique assez convaincante, dans les conditions locales, du moins dans la mesure où la démarche serait justifiée), c'est-à-dire de Nimaha, à laay, dans le sud d'Ouvéa. La relation existe effectivement. Elle est renforcée, ou obscurcie, par le mariage d'une cousine des Wahnyamala, *isola i Wahile*, de Jozip, avec le chef Aju de Nimaha, dont l'origine se veut elle-même à Gaica de Lifou, et dont on dit à Wetr que sa lignée a fourni l'ancêtre de la chefferie Ukeinesö, l'une des trois principales de Lifou. Les Wahnyamala se disent par ailleurs *enehmu* de Kica à Gei, dans le même pays de Iaai (c'est-à-dire de la chefferie Wadru (Noejaa Wahnyamala dit Watru), chez qui son père l'avait emmené.

Les *Angete Thupèhmelom, jin i Wahnyamala*, se disent *enehmu* de Wanakamwe à Gei, mais reconnaissent une parenté lointaine avec ce chef, qui se dit lui-même descendant des *Hnyeuko Api Zeula* de Gaica. Les Ate Nawa se disent originaires d'Ouvéa et *enehmu* là-bas des habitants du village de Lekiny.

Le regretté Laxa Wejiemè de Jozip donnait une version des choses qui avait l'avantage de la cohérence, mais rencontrait l'opposition absolue de Noejaa Wahnyamala. Selon le premier, Huliciya serait originaire de Wedrumel et plus précisément d'une lignée cadette de Xuluhnèp, c'est-à-dire en définitive d'anciens cadets de Wahnyamala. Il aurait quitté Xuluhnèp pour ne plus avoir à travailler pour lui et parvint à Hnahnè, chez Hlonu, qui vint alors le présenter à Wahnyamala, comme le *joxue* qu'il se serait choisi. On appliquerait par ailleurs à Huliciya l'épithète de *tixe i angete hminèng*, chef des jeunes feuilles de taros, faisant ainsi allusion à une origine récente.

Pour Noejaa Wahnyamala, Huliciya serait issu des Angete Jemuj de Hnacaöm, amenés du pays de Wetr par *Wazizi Api Wathojè* qui avait été le premier reçu par Hlonu pour être son chef, avec l'accord de Pitra, puis de Wahnyamala, Wazizi intronisant ensuite Huliciya à sa place. Ce qui explique pourquoi les Huliciya tiennent à assumer les deux noms de Wazizi et de Huliciya. Bien entendu, Siyè Wazizi Huliciya en reste à sa version selon laquelle sa lignée serait la plus ancienne et n'aurait pas d'origine extérieure, tout en n'allant pas jusqu'à vouloir se réclamer lui aussi du mythe des *luejajiny*.

L'origine des Sasali s'entoure aussi de quelque mystère, quoique leurs relations avec les Wahnyamala soient moins antagonistes. Sasali se réclame lui aussi d'un *ten adro*, *Laiko*, de-

meurant à Azu, près de Jinek, c'est-à-dire plus dans l'emprise du village voisin de Hmelek que de celle de Kejèny. Ce Laiko aurait reçu Sasali, comme Pitra et Hlonu l'avaient fait pour ses rivaux, et lui aurait donné du terrain. On considère généralement Sasali comme un de ces *jin i Xetriwaan*, plus ou moins honteux, que l'on rencontre dispersés dans l'île, cherchant à éviter de voir leur tenure foncière actuelle contestée au moyen du rappel de leurs origines.

Pasil Wahuzue, originaire lui aussi de Hmelek, où son *haetra* est encore un des grands dignitaires à la cour des Bula, attribue, à son chef, comme point de départ, Nang dans le Wetr, lieu d'ailleurs où le vieux Wahea Haeweng Sasali se rendait souvent en visite. Le nom de son *joxue* aurait été là-bas Trongazo. Ils auraient été cannibales, orgueilleux, faisant régulièrement le *trama* avec des tortues, au mépris des privilèges des principales chefferies de l'île. Aussi Bula, à son avènement, aurait donné à Caeè l'ordre de tuer tous les Trongazo, de même qu'avant l'intronisation d'Alaxutren à Gaica, on a fait mettre à mort tous les Xetriwaan établis dans la région. Le grand *atresi* du Lösi aurait alors «empoisonné» l'eau d'une cuvette de rocher où l'on venait boire en temps de sécheresse. Les Trongazo boivent et meurent les uns après les autres. Mais il en subsiste assez qui poursuivent leurs mêmes agissements. Bula entend le bruit qu'ils font et reproche à Caeè l'inefficacité de son travail. Ce dernier empoisonne alors les endroits où, le long d'un sentier, les pas se sont marqués dans le rocher. Les Trongazo disparaissent alors tous, à l'exception d'une branche éloignée, qui préférera changer un nom aussi funeste en celui de Sasali.

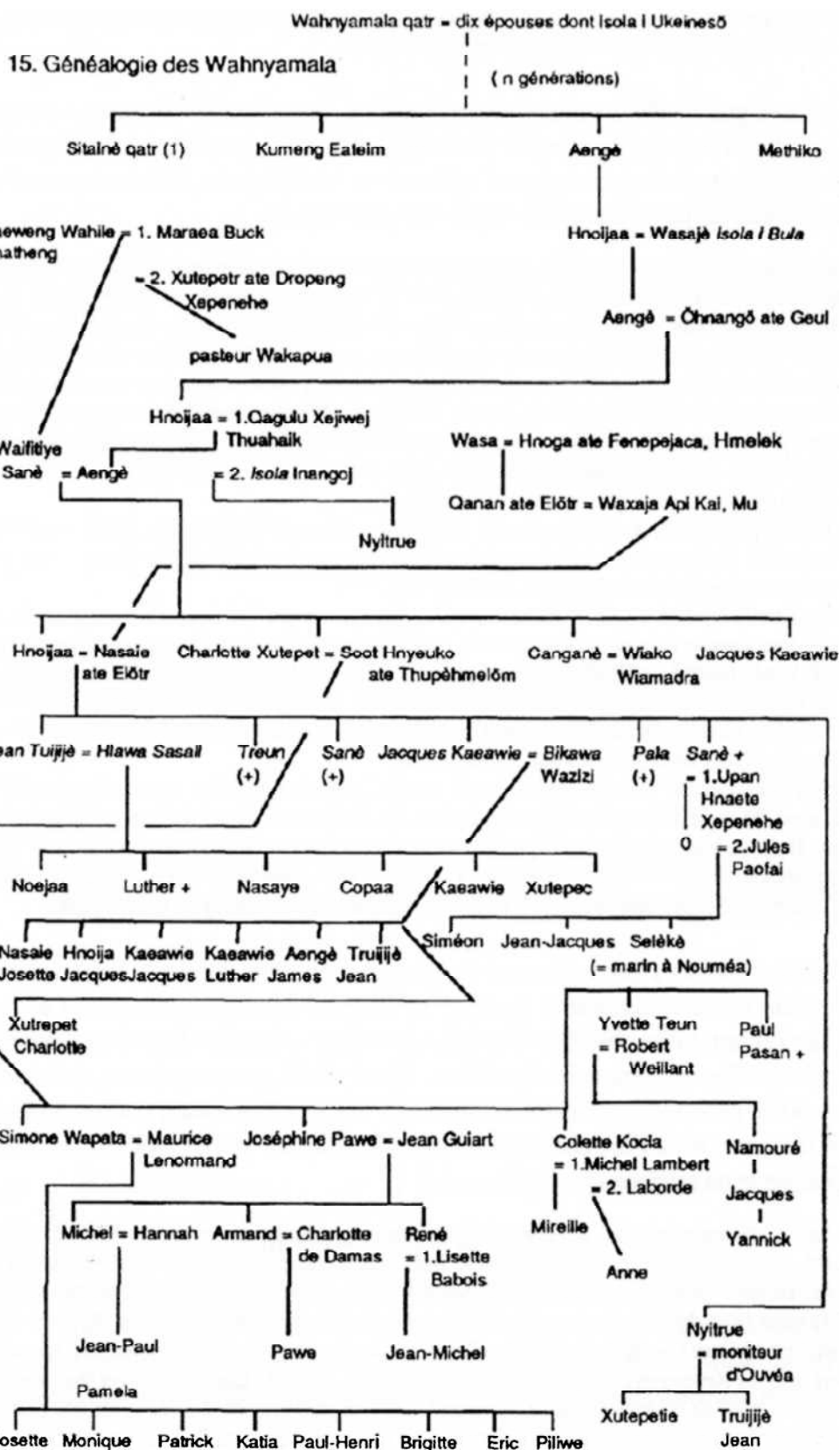
Mais de quel Trongazo s'agit-il ? De la transcription en *gene drehu* du nom des Trongajo de Wasaüjèü à laay, qui se disent originaires de la Grande Terre et venus de là-bas avec ce Qenegei dont le périple se termine apparemment sur Lifou avec la lignée des Qenegei, *atresi* du pays de Wetr ? S'agit-il de *Wadrawa Jua*, dit aussi Trongazo, considéré comme le représentant de la branche aînée par rapport aux descendants de Wenejia, fondateur de la chefferie Ukeinesö, lui-même, selon certains, *cipaa* de la chefferie Azu (Aju) de Nimaha, à laay également ?

Cope Zeula, *angajoxue* du pays de Gaica, élève quelque peu le débat en affirmant, publiquement d'ailleurs, en présence même des chefs intéressés, qui n'ont soufflé mot, à l'occasion du mariage de son fils aîné, c'est-à-dire aussi devant plusieurs milliers de personnes, du fait qu'Ukeinesö est, comme Bula, un étranger dans l'île, et que ces chefferies sont à l'origine Xetriwaan, d'où le nom de Trongazo conservé à la branche aînée, non régnante, de la chefferie ayant la prééminence au pays de Wetr, sans que le nom de Xetriwaan soit prononcé, d'où le statut d'indépendance entière de Xetriwaan Dromau à Wetr et de Xetriwaan Inangoj à Lösi. Les *jin i Xetriwaan* égarés de ci, de là ne seraient alors que les résidus d'opérations politiques plus larges, d'un compromis global interdisant d'explicitier les origines des principales chefferies mises en place, la fonction de ces minoritaires discrets étant en quelque sorte de détourner l'attention avec la complicité générale.

Mais si la courtoisie politique séculaire interdit de prononcer le nom de Xetriwaan, elle n'empêche pas par exemple d'expliquer que Wadrawa Jua de Wetr vit à *Hnati Xetriwaan*, lieu d'exposition du cadavre du chef Xetriwaan. Ceux qui voulaient acquérir la force guerrière venaient piquer le cadavre sur sa plate-forme, de façon à recueillir les jus de la décomposition et s'en barbouiller le corps. De tels rapprochements ne sont pas fortuits, en tout cas pas pour les Mélanésiens de Lifou.

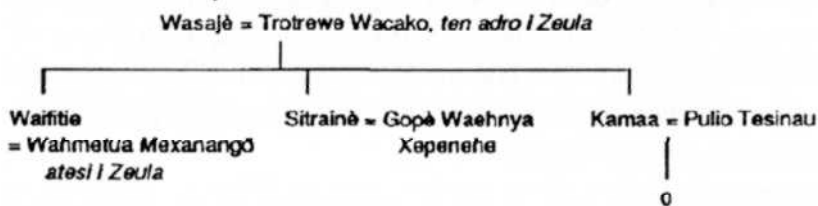
La comparaison de l'organisation des trois chefferies de Kejany a donc tout pour être instructive. On commencera par les deux chefferies mineures, de façon à procéder du plus simple au plus complexe.

On est tout d'abord obligé de citer l'existence des *Kemei Hnaeè*, qui vivent à Kejèny sans se réclamer d'aucun des trois *joxue*. Thaxanè Kemei Hnaeè doit le *hotr* directement à Xetriwaan Inangoj, dont il représente une branche cadette, ainsi qu'un *xenedro* à Bula. La lignée

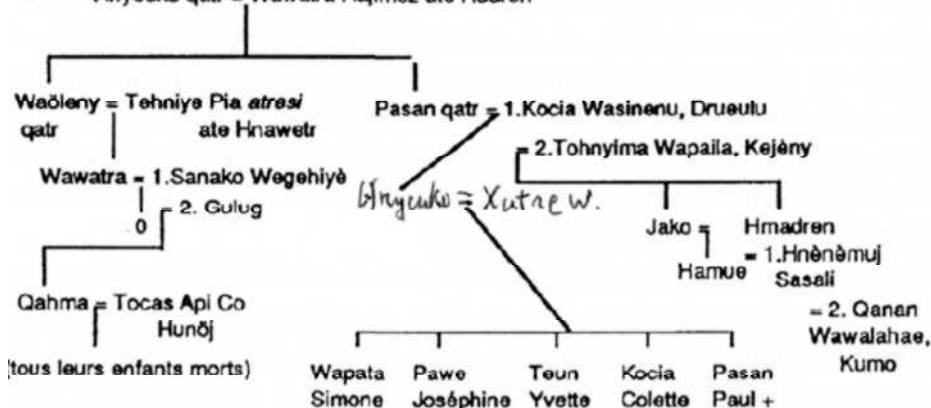


(1) Sitainè qatr = Saiko Punenègòm

16. Généalogies des Angete Thupèhmelòm 1.



(2) Hnyeuko qatr = Wawatra Hajimez ate Hudren



(3) Elaxanè = Xadrudrue
ate Xujin, Traput

Welle Haudra = Inèmetè Ira Eöt
Hnapalu

Ulin = Wexewe
ate Kepethi

Sajjin = Wasiwa ate Qènèny

pasteur = Cahni isola
Yakobo i Xuluhnèp

Xadrudrue Hacc Palahiè, Traput = Waölenyie tixei i angete Thupèhmelòm

Saenè Siwan Hnamano Sajjin (+)

(4) Wahetra = (?)

Hnahnyn ate Geul = Trual

Maniko

Dick Markham

Zikoon Palahiè = Anny

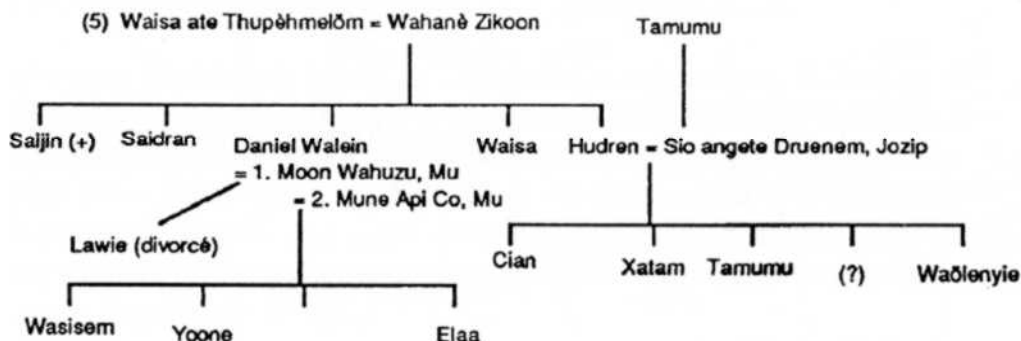
Saldran = Trija Wahena, Traput

Elaxanè = Wexen
ate Thup, Wasany

Waisa ate Thupèhmelòm = Wahanè Zikoon, Traput (5)
jin i Waölenyie

Sayjin (+ à 2 ans) Saydran Charlotte Sayhulö Daniel Waölenyie Waisa Hudren

17. Généalogie des Angete Thupèhmelòm 2.



des *Angete Qènèn* était également classée comme *jin i Xetriwaan* ; ils étaient passés par les mains de Treulumè de Hmelek, qui les avait envoyés s'établir à Qènèn, la christianisation les retrouvant à Kejèny ; ils ne sont plus représentés que par des femmes.

Le vieux chef Wahea Haeweng Sasali, aujourd'hui décédé, vivait à «Normandie», à la frange du village moderne de Kejèny, dans une seule maison ronde traditionnelle, n'ayant pu se faire construire une maison moderne de prestige. Il recevait le *hotr* de son frère Waco, de Pasil Wahuzue, le commerçant du lieu à l'époque, établi au lieu-dit Gasimec, parti depuis s'établir chez sa femme à Luèngöni, village côtier européenisé, au pouvoir d'achat plus intéressant pour lui. Pasil reçoit le *hotr* du diacre Pothin Hnèngenu, un des fondateurs de l'Eglise Libre en Nouvelle Calédonie) et de Georges Piidra ate Jinek, maître d'un *haze*, *Huzo*, qui cache ses fidèles et les protège des ennemis. Pour le moment, le maître du dieu est réparateur d'automobiles endommagées, qui attendent en tas, revivant au rythme des moyens financiers de leurs possesseurs.

Kemejie ate Kepethi est le *haetra* d'une lignée de quelque importance, puisqu'elle groupe trois foyers, le sien et ceux du guérisseur Picie et de *Johnyin angete Kepethi*, ce dernier résidant au lieu-dit «New Zealand» avec sa femme Wexen.

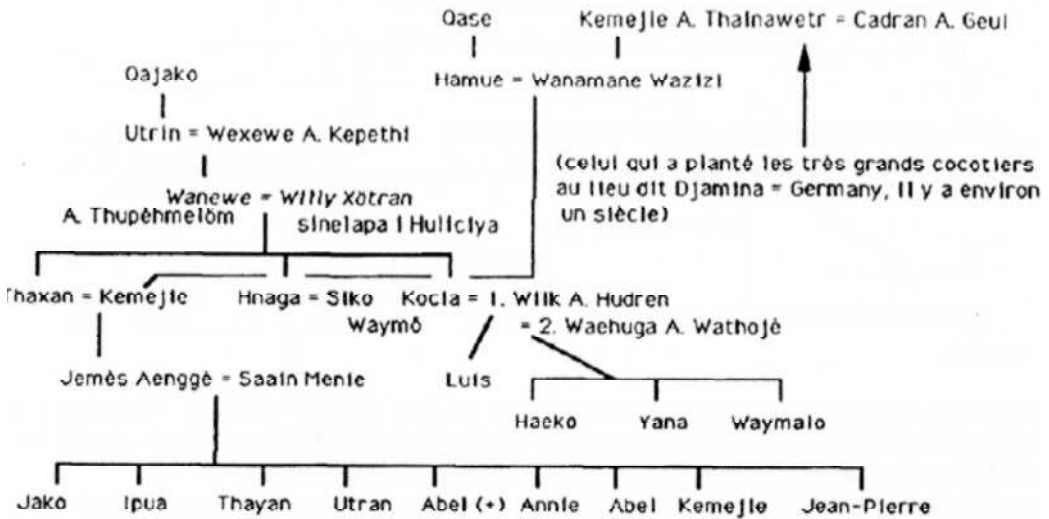
Il existe deux versions quant à l'origine des *Angete Kepethi*. L'une les veut issus de Wahuzue, l'autre d'Itra Eotr à Hnapalu et reçus par le véritable Ate Kepethi en arrivant de We. On réconcilie les deux versions en disant que *Walokè ate Lepö* descend de Wahuzue, alors que *Kemejie ate Kepethi* est celui qui serait issu d'Itra Eötr.

Kemejie doit d'ailleurs, pour le terrain de Kepethi, un *xeninehlapa*, qu'il peut envoyer entier à Wahemunemè à Mou, ou bien, selon une décision de Co qatr, partager entre Bula et, au lieu du *tixe i angete Kepethi*, vivant à Hmelek, le Wahuzue établi à Mou pour y être un des grands dignitaires de la chefferie. Kemejie donne seulement un *sithingen* à Sasali, en tant que *sinelapa* de ce dernier.

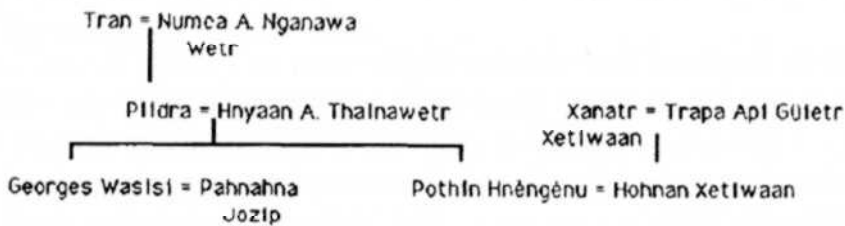
Hoko Api Angajouxue réside auprès d'Ate Kepethi. Il est venu de Thuahaik pour vivre chez les parents de sa femme ; il donne le *hotr* à Waso Api Angajouxue, établi à Inangoj, mais dont le père Djeka avait lui aussi quitté Thuahaik.

Un autre *sinelapa* de Sasali est Walokè Luete Lepö, vivant au lieu-dit «Bourail», représentant d'une branche cadette, la branche du *haetra Kalap Qahmaeè* étant représentée par une fille, enfant naturel. Walokè se dit *jin i Kemejie ate Kepethi*, et donc sorti avec lui du *hnaop* de Lueapu à Kepethi, affirmation aussi classique qu'ambiguë, revendication d'ancienneté sur cette terre, mais comprise de ce fait par tous comme confirmant une origine extérieure. Walokè donne un *sithingen* à Sasali. Walokè est le *neng*, la mouche, le serviteur ayant le droit d'entrer à toute

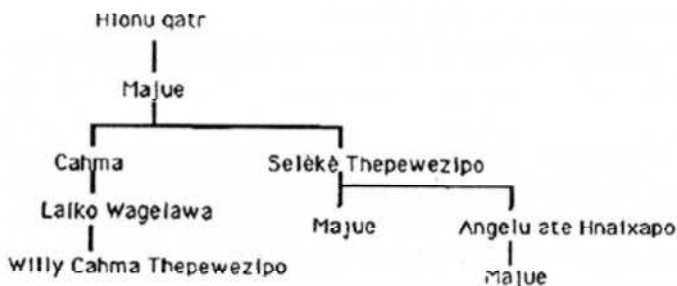
18 Généalogie des Angete Hunedren



19. Généalogie des Piidra



20. Généalogie des Hlonu



heure du jour dans la maison du chef et de lui parler sans restrictions. On dit aussi que Kemejie ate Kepethi est issu en réalité de Itra Eöt de Hnapalu à We, et aurait été reçu à Kejany par le véritable Ate Kepethi, Walokè.

Ce qui explique que ce dernier soit celui qui détienne le *haze* des Angete Kepethi, connu sous le nom de Huifizi.

Fizi est le nom du coquillage dont on utilise une moitié pour éplucher les ignames, d'où : *huifizi*, parce que le coquillage étant normalement à-demi ouvert, il se referme si un étranger manque de respect à Kemejie. Ce *huifizi* serait l'épluche-légumes d'une vieille femme appelée par respect *isola*. Cette dernière aurait de nombreux enfants, qui sont les pierres rouges trouvées dans les champs. Pour eux, elle vole des ignames qu'elle cache dans les champs, où on les retrouve toujours en cherchant. Elle vole aussi les instruments de musique en matériaux végétaux des jeunes gens, sifflets, *zuzap* (jew's harp), laissés par eux le soir dans leurs paniers et c'est pour cela qu'ils les trouvent sans voix le lendemain.

Le dernier *sinelapa* i *Sasali*, *Trele ate Waygojeny*, lui aussi d'origine extérieure, est surtout *sinelapa* de *Treulumè ate Elöt* de Hmelek ; il s'agit là d'une lignée de *cipaa*, la lignée aînée, celle des Angete Jop, n'ayant plus de descendants, de même que celle des Mulaxain, qu'ils remplacent aussi, ces derniers anciennement maîtres du sol à Hautigitir, sur la côte est de l'île. De même encore est éteinte la lignée d'*Ukeze ate Qanimè, jin i Sasali, idrohmèci i Alaxutren*, établie autrefois à Jinek, Les Angete Hunedren seraient ses anciens *jin*, partis pour éviter de fournir trop fréquemment une victime humaine à mettre au four. Cela ne les a pas empêchés d'aller porter une offrande au mariage du fils Zeula, au nom justement d'*Ukeze ate Qanimè*.

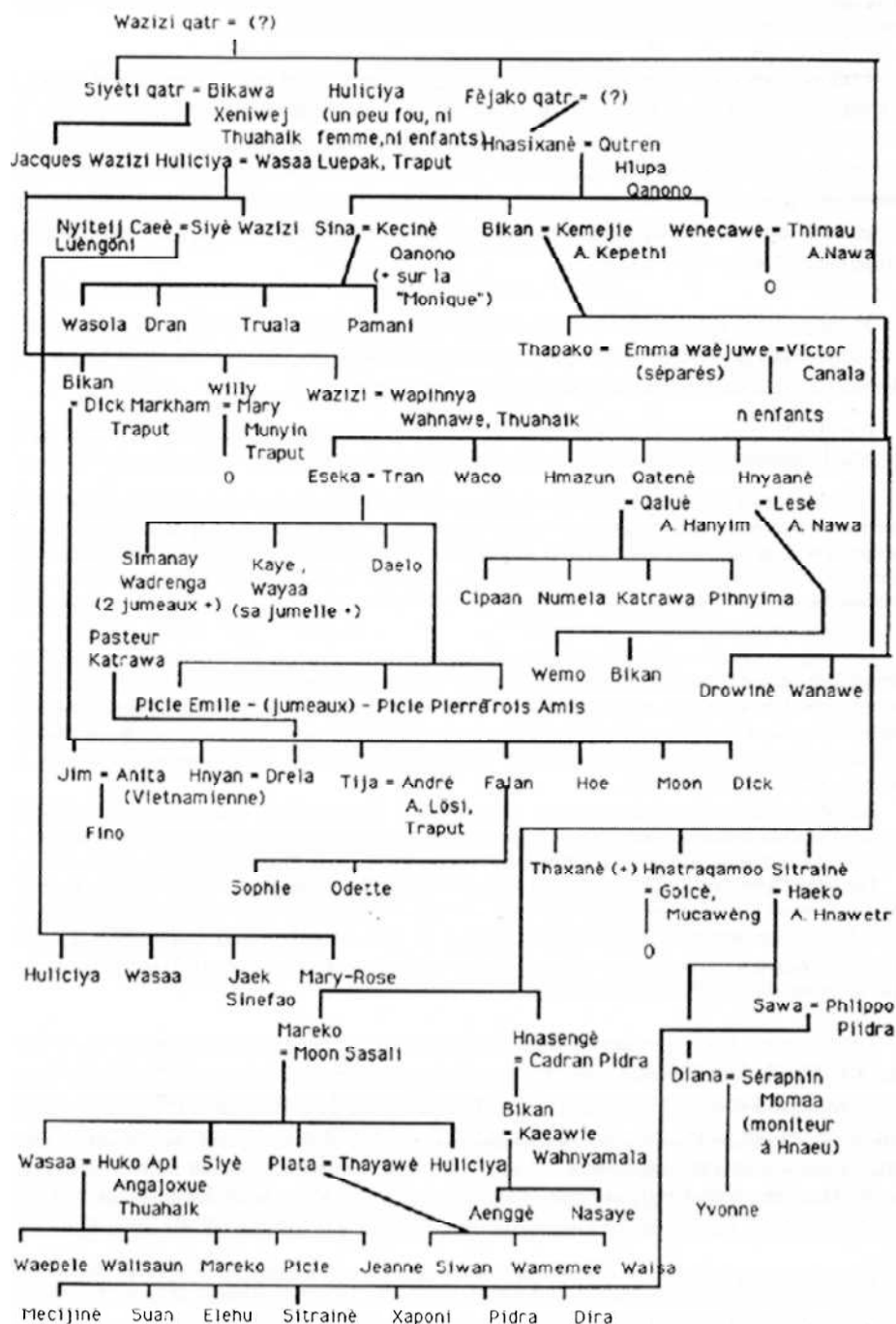
Siyè Huliciya joxue ne se prévaut pas de plus nombreuses lignées cadettes. Siyè Jaek Huliciya vit à Belawan avec son père Malekotr. Willy Xötran, sans descendants, compté comme Huliciya, semble bien être d'une autre origine et se dit *sinelapa* et non *jin*. Les *jin* proprement dits, dont faisait état le jeune chef, ne correspondent à aucune famille survivant aujourd'hui. S'ajoutent les trois frères, Lawie, Fahoho et *Eno Api Angajoxue*, issus d'un fuyard recueilli par Huliciya, au moment de la guerre entre les *Angete Lösi* et les *Angahaetra* — Huliciya faisait partie de ces derniers — et qui vivent tous trois au lieu-dit «Lion».

Bien entendu Huliciya, qui ne donne à *Bula Angajoxue* ni *hotr* ni *xeninedro*, se prévaut d'un *hotr* reçu du *ten adro Hlonu*, représenté aujourd'hui par trois foyers, ceux de Laeko, le *haetra* de cette lignée *cipaa*, de Majue et de Johnyin Hlonu.

Enfin Huliciya recevait le *hotr* de *Kaömè ate Hudren*, de Wedrumel, ce que l'intéressé confirme. La lignée de Kaömè serait prête à s'éteindre, pour avoir méprisé la volonté d'une femme *ate Hudren*, venue accoucher à Wedrumel après la mort de son mari *jin i Huliciya*. A sa mort, Huliciya n'étant pas venu voir l'enfant, la veuve avait décidé que son fils serait *Ate Hudren*, mais ne donnerait plus de *hotr* à Huliciya. Il s'ajoute encore *Jacques Siyè Wazizi*, frère cadet du chef actuel, qui lui donne le *hotr* aussi en tant que seul représentant aujourd'hui de l'ancienne lignée des Wazizi, ce que contestent les Wanyamala, qui ont nommé mon épouse Pawé de manière à nourrir cette contestation, Pawé Wazizi ayant été la dernière représentante de cette lignée.

Presque sans dignitaires spécialisés, presque sans *jin* aujourd'hui, la chefferie Huliciya présente une apparence moins structurée même que celle de Sasali, confirmant ainsi la version de son apparition plus récente dans le paysage de Kejèny. Encore faudrait-il se poser la question d'une possible conséquence de la baisse démographique du siècle dernier, due à la contagion aléatoire de la blennorragie à partir de Nouméa, et qui a pu agir sélectivement dans certaines lignées, désavantageant en quelque sorte certaines par rapport à d'autres, dans une île qui, comme Lifou, a moins subi que d'au-

21. Généalogie des Huliciya



tres la baisse catastrophique du siècle dernier.

Wahnyamala apparaît donc le seul chef, à Kejèny, à bénéficier d'un groupe important de *jin*, auquel s'ajoutent les *jin i Wahnyamala* établis au village de Wedrumel dans le district de Gaica. Il s'agit en ce dernier cas de la chefferie Xuluhnèp, du mot *hnèp*, désaccord.

Une querelle ayant éclaté, entre lui et son *haetra Aenggè qatr Wahnyamala*, Xuluhnèp porta la main sur ce dernier, puis s'enfuit à Wedrumel, accompagné de ses *jin* et du *tixeedro*, *ten adro* auprès duquel il résidait autrefois à Kejèny.

Les Wahnyamala, autrefois établis à Wahatra, là où il y a de la terre noire dans le voisinage de Thupalapa, se répartissent en trois lignées : les Wahnyamala proprement dits, qui comprennent cinq foyers en comptant celui du chef : celui d'Eatreim Wahnyamala et de sa sœur Monique, auxquels se sont joints, à Iwangethenge, à un moment, Trujijè Wahnyamala et sa famille ; celui de Kaeawie Wahnyamala et de sa femme Bikan Piidra, à «Conseil» — ils vivaient depuis à Nouméa, puis sont revenus — celui, établi à Cilöithôèe, de Qanan Wahnyamala ; à «New Zealand», celui de Doxan Wahnyamala, du pasteur en retraite Bia et de son épouse Monique Selan.

Les Angete Thupèhmelôm comptent cinq foyers également : ceux de Waölenyie à Thayahni, de Tuwaye à «Allemand», de Waisa à Wenemolu, de Hnamano à Nawes et de Soot qatr Hnyeuko à «Loselos» (de l'anglais : *lost*). Le *tixe i angete Thupèhmelôm*, Waölenyie, est le plus important des *jin i Wahnyamala*. Il est le gardien de la maison de son chef. A l'extérieur, il se prévaut de relations d'identité, au-delà de la parenté classificatoire *stricto sensu*, avec Wanakamwe du pays de Iaai, ce dernier se disant originaire de Kejèny. Chez les Angete Thupèhmelôm, *Soot Hnyeuko hotr* à Waisa, qui *hotr* à Waöhlenyie qui, lui, *hotr* à Wahnyamala.

Les Angete Nawa comportent trois foyers : ceux de Haeko à Ganinga, Siman à Gaiziluj (*lieu de l'éclair*) et Maleko à Mano. Ils seraient eux aussi originaires d'Ouvéa, dans une de ces relations dite *enehmu* où l'on ne sait en vérité qui vient d'où, mais relation qui affirme une relation d'identité permanente entre deux points de l'espace, sis dans deux îles voisines.

Les *Ange Cipaa* comprenaient, en plus des *Angete Hnagathotho*, éteints, les lignées de Kaeawie, Trohnnin, Aenggè, Methiko, et Kumeny, Kaeawie étant le propre frère cadet de Trujijè Wahnyamala, le chef actuellement régnant, ayant reçu ce nom précisément pour prendre la place d'une lignée éteinte, il s'y ajoute aujourd'hui un neveu paternel du pasteur Waufu de Jozip, réfugié à Kejèny à la suite d'une querelle avec un sien cousin, portant sur l'appartenance d'une maison ; ce dernier s'est exilé de lui-même plutôt que d'accepter un compromis. L'orgueil est le péché mignon des gens de Lifou.

Les *sinelapa i Wahnyamala* sont aussi plus nombreux. Le *neng* est un *jin i Pia atresi*, Willy Hmaeli Igilan Ate Timöl, dont l'ancêtre aurait fui son chef parce que ce dernier avait l'habitude de mettre au four un *sinelapa* à chaque récolte d'ignames. Il aurait quitté Hnawetr, ancien habitat de Pia, avant le départ de ce dernier pour Luèngöni Hnawang ate Timöl continue à envoyer néanmoins son *hotr* à *Pia atresi*, alors qu'il donne simplement un *xeninedro* à Wahnyamala, auprès de qui il vit au lieu-dit Treumejè (lune et soleil). Le grand-oncle de Hmaeli Ate Timöl, Kumala, vit à Kejèny, mais le frère de ce dernier, nommé lui aussi Hmaeli, s'est établi chez sa femme à Luecila de We, sous la protection de Haudra.

D'autres *sinelapa* sont aujourd'hui *Jemès Aenggè* et *Hamue angete Hunedren*, qui vivent à «France» pour Hamue et à Jamina pour Jemès.

L'ancêtre agnatique des Angete Hunedren se nommait Thaynawetr. On le dit sorti d'un trou d'eau, *dren*, à proximité du village actuel. On l'aurait découvert du fait qu'il emportait en cachette les provisions de vivres reçues par Wahnyamala en offrande des prémices de la récolte d'ignames. Le chef le fit surprendre et lui dit : «Ce n'est pas bon de prendre ainsi ma nourriture. Vous allez habiter avec moi!» De ce jour, il fut considéré comme *sinelapa* à la chefferie, où ses

descendants sont les plus authentiques des *neng*. Les Angete Hunedren seraient *jin i ate Qanimè* de Mesipo, c'est-à-dire d'Ukeze, dont la lignée a été signalée ci-dessus comme éteinte.

Les Angete Geul sont *sinelapa* de Wahnyamala en fonction du fait qu'ils donnent à ce chef un *xeninedro* pour le terrain où ils résident et cultivent

La lignée des Angete Geul comprend quatre foyers, ceux de Cilako (forme *gene miny* pour Ciledreng) qui vit à Hnayhnima avec le pasteur Waima (frère du père de Cilako), de Wachnya à Newe, de Hnaxenin à Mane et de Soot Yana à «Marseille». Si l'on ne connaît plus leur origine précise, du moins sait-on qu'ils ne descendent ni de Wahemunemè, ni de Wahnyamala.

L'ancêtre des Angete Geul serait venu en radeau de Suaulu (Touaourou) en Nouvelle-Calédonie. Arrivé à Hanawa, il s'aperçut qu'on voulait l'enrôler pour aller faire la guerre à We au bénéfice du pays de Wetr. Remonté sur son radeau, il descendit la côte jusqu'à Xode, d'où on ramena chez Bula Angajoxue, qui décida de l'envoyer à Wahnyamala.

Les Angete Geul donnent le *hotr* au représentant de leur branche aînée, *Dyatre Lue neköi Ulil* de Wedrumel par l'intermédiaire de Cilako. Ils doivent un *xeninedro* à Wahnyamala et un autre à la chefferie Bula à Mou, mais ils ne savent plus à qui le remettre là-bas. En effet, lorsque l'héritier mâle de la lignée collatérale des Bauc fut pris en charge par *Selèkè qatr isola*, alors âgée, celle-ci obtint, de son fils le chef Evanès Bula, des champs et des *jin* qui puissent assurer l'entretien matériel de l'enfant. C'est depuis ce temps que Cilako donnait un *xeninehlapa* à Saitro Trurrue Bauc, régent du Lösi. Depuis la mort de ce dernier, les Angete Geul ne savent quelle conduite tenir sur ce point, en l'absence de leur chef parti à Nouméa.

Hnaujin ate Hnaeuhelepu est connu sous les noms de Wapaila et d'Acica, celui de son ancien habitat à Hnaeu, où il y aurait un rocher, dit *Trahi i Wapaila*, c'est-à-dire : «mesure de Wapaila».

Wapaila est un homme de fort petite taille, *jin i Wapiciwe* (ce dernier issu de Wasingalu) à Hnaeu. Wahnyamala fait demander au chef Waheo de Hnaeu de lui envoyer son nain. Waheo répond : «Ce n'est pas mon *jin*, mais celui de Wapiciwe.» Il transmet la demande à Wapiciwe, qui accepte d'envoyer Wapaila à la cour de Wahnyamala. Aussi, aujourd'hui encore, Wapaila donne-t-il le *hotr* à Wapiciwe, tandis qu'il doit seulement un *xeninedro* à Wahnyamala.

Un autre *sinelapa* de Wahnyamala, *Göliaèn ate Hnaythajo*, était, avant l'extinction de sa lignée, originaire d'Inangoj, d'où il serait venu après la fin de la guerre entre les *Angete Lösi* et les *Angahaetra*. Les autres noms donnés en référence à celui de Göliaèn sont Hnamano, Trongazo et Xetriwaan, noms classiques pour cette série de lignées étroitement intégrées.

Enfin Bel ate Fèmegôtr donne un *xeninehlapa* à Wahnyamala, en préparant un plat, *itra*, d'ignames nouvelles qui sera mangé à l'occasion du *yölekeu* par les *jin i Wahnyamala*.

Bel ate Fèmegôtr, jin i Hnanemè Neköi Sinepi de Hunöj, est donné à Wahnyamala avec les terrains de Thing, Huièng et Fenetha parce que ce dernier l'avait averti de l'intention de *Co qatr Angajoxue* de le tuer ainsi que *Pia atresi*. *Co qatr*, prévenu par Wahnyamala qu'il avait pris Hnanemè sous sa protection, se résigne à la paix. Hnanemè retourne à Fèmegôtr et donne un de ses *jin* à Wahnyamala. Bel part plus tard en Nouvelle-Calédonie avec Watu, père du pasteur Kattrawa. Il s'installe à Kejèny à son retour où Wahnyamala lui laisse le domaine de Thing, Fenetha et Huièng, le long de la route menant à Hmelek, ensemble qu'il baptisera aussitôt Tiparama, en souvenir de son lieu de mission. Le terrain a fait retour à Wahnyamala en l'absence d'héritiers directs.

Padria engendre Qemenu Bel, qui épouse Pawe Wazizi et a pour fils Methinè (décédé), Padria et Qase (décédé). Padria épouse Alafa Zikoon de Traput. Il a pour fils Wala, qui épouse Fino, fils de Falan Marckham, sans enfants. Leurs terres font retour à Wahnyamala, dont la famille reprend les noms individuels ainsi en déshérence, d'où le nom de Pawe attribué à Mme

Jean Guiart. La querelle entre les Wahnyamala et les Huliciya se nourrit ainsi de celle qui s'établit autour du partage des dépouilles symboliques et matérielles de la lignée Wazizi.

Les *Angete Akofek*, issus autrefois de Hnamano Luete Naganawa, éteints, étaient *sinelapa i Wahnyamala* et terminent ce tableau.

N. B. Toutes les généalogies obtenues à Kejany et Wedrumel, Hmelek et Thuahaik, ne visent pas à l'exhaustivité, mais à faire le tour de ce qui constitue une sorte d'emprise sociale de voisinage des Wahnyamala, leurs alliés et leurs opposants, en particulier au plan des liens de parenté et des alliances matrimoniales. Il en ressort, entre autres, la presque absence de mariages entre cousins croisés vrais, et, un certain nombre de mariages comportant un échange de sœurs, jamais répétés d'une génération à l'autre, ce qui créerait *ipso facto* le mariage de cousins croisés (cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*).

Le plan détaillé du village, établi par habitats (cf. l'édition de 1963 de cet ouvrage), confirme ainsi l'emprise des Wahnyamala, leurs *jin* et leurs *sinelapa*, sur presque les deux tiers de la surface d'une agglomération dont la structure suit étroitement les allégeances différenciées, au-delà d'une apparence dépourvue d'ordre évident à première vue. Les trois quartiers y apparaissent bien aussi inégaux que dans l'inventaire précédent. Mais leurs limites s'établissent suivant des diagonales et non en fonction des voies de communication actuelles. Une grosse moitié du village, au sud d'une ligne brisée grosso modo dirigée W 1/4 SW - place centrale - N 1/4 NE, est dévolue à la chefferie Wahnyamala, ses *jin* et ses *sinelapa* ; cette moitié a d'ailleurs tendance à mordre sur l'autre, qui est le double domaine de Huliciya et de Sasali — en se souvenant que les aires occupées par Sasali et les siens lui ont été fournies par Wahnyamala. On remarque que ces deux domaines s'interpénètrent. Il semble que Huliciya et les siens étaient plus groupés, jusqu'au jour où une faveur administrative fugitive les incita à s'étaler vers l'ouest, afin de dégager la superficie nécessaire à l'établissement d'une cour et d'une maison de chefferie dignes de ce nom.

Le transfert d'habitat, rationalisé et rendu permanent par l'accès à l'eau douce et à l'école, a provoqué un processus de parcellisation au voisinage immédiat du village, par l'affectation aux uns et aux autres de chacune des petites cuvettes intermédiaires contenant assez de terre pour la culture de tubercules. Cette parcellisation péri-villageoise s'ajoute à deux facteurs du même genre, plus anciens, qui s'étaient développés, l'un au pied de la falaise intérieure, l'autre le long des sentiers menant à la mer ou aux nouveaux villages chrétiens voisins : Hnadro au nord, Wedrumel à l'ouest, Hmelek à l'est. Entre ces aires, où se multiplient les toponymes, se rencontrent de grandes zones constituant un seul territoire et relevant d'un seul nom. La liste approximative de ces domaines comprend seulement trente noms, dispersés selon le schéma donné plus haut.

On doit aussi aujourd'hui attirer l'attention sur la relation, actuelle ou ancienne, entre la démographie locale et la superficie disponible, qui n'a jamais été telle que les champs doivent être affectés de limites précises, sinon celles que fournissent naturellement les seuils coralliens qui les séparent. Les zones cultivées sont arrachées à la forêt, laquelle reste intouchée sur les surfaces non négligeables où elle s'est établie sur de la roche composée de calcaire dur karstique aux arêtes coupantes, roche restée pra-

tiquement à nu. L'extension variable des débroussis fait qu'un champ, repris sur un champ plus ancien après des années de jachère, n'a jamais la même forme que le précédent. Cela trouble les vieilles personnes qui regardent une photo aérienne, parce qu'elles ont dans les yeux l'état à l'époque de l'interrogation et non celui au moment de la prise de vue.

Les toponymes correspondent à des périmètres, petits et grands, dont les limites ne s'établissent réellement qu'au long des sentiers, *gojeny*, tout simplement parce que les besoins essentiels n'obligent pas, ou du moins pas encore ou rarement, à atteindre les limites entre deux domaines et par conséquent à les matérialiser. Les limites actuelles sont faites de la forêt, *goso*, omniprésente, où semblent surnager des clairières plantées en ignames ou taros et espèces qui leur sont inséparables dans les champs canaques : patates douces, bananiers, cannes à sucre, aujourd'hui tomates, choux, maïs. Une remarque essentielle : l'appropriation des sentiers menant aux terres des Angete Geul, le *gojeny ne Geul*, relève exclusivement de ce groupe. Ce qui n'empêche pas de circuler, à condition de ne rien faire d'autre. De même, le *Qazi ne Geul*, rivage appartenant à cet ensemble de lignées, implique le contrôle par les Angete Geul du droit de pêche, sauf offrande par d'autres au *tixe i angete Geul* d'une part des poissons recueillis.

Un certain nombre de lieux-dits échappent à la notion de surface. Ce sont des points dans l'espace, relevant d'itinéraires décrits dans les mythes qui racontent l'origine des lignées. La grotte effondrée de Masalo a servi d'abri aux deux jeunes femmes dont la cadette est dite à l'origine des Wahnyamala. A Hunoluwetèsidr, en plein territoire de la chefferie rivale Huliciya, deux rochers se mettent en mouvement et se rapprochent pour annoncer une mort chez les Wahnyamala. Les lieux-dits Inèti Alaxutren, Inèti Zeula, se réfèrent à l'*angajoxue* du pays de Gaica. Les points dits *hui*, *Hui Wahuzue* ou mentionnant d'autres noms dynastiques, indiquent le lieu d'exposition d'un cadavre célèbre. Chaque trou d'eau, *thim*, est nommé, de même que chaque *hnaop*, large cavité d'effondrement au sol humide, dévolu à la culture du taro, de la canne à sucre et des bananiers.

Un premier regard sur la carte foncière publiée par ailleurs (cf. ORSTOM, *Atlas de la Nouvelle Calédonie*, carte n° 32, «La terre dans la société mélanésienne») montre à la fois des aires cohérentes individualisées, correspondant à un ensemble structuré de lignées établies localement et d'autres s'étant agglomérées autour, mais aussi des aires de recouvrement. Ces dernières représentent soit des arrangements établis depuis la christianisation et la fondation du village actuel : installation des Sasali à Gasimec, au début de la route de Hnadro, pour leur habitat et Ithatrè pour leurs cultures ; soit la manifestation de rivalités difficiles à situer, comme celle entre les Huliciya de Kejèny et les Wenesiya de Wedrumel, *sinelapa i Xuluhnèp*, ce dernier lui-même *jin i Wahnyamala*.

La représentation graphique de la situation montre l'aspect mouvant de l'emprise foncière des Huliciya, à l'ouest de Kejany, en dehors du territoire de Hnahnè et de Qèneny, où ils auraient été établis par le *ten adro Hlonu*, qui prétend d'ailleurs conserver une sorte de droit éminent sur ces périmètres, du moins en dehors du domaine de Hnaujègit dont il s'est réservé la propriété.

Quand les gens de Hmelek vinrent demander à Siyè Huliciya l'autorisation d'aller couper du bois de charpente, *hmejez*, sur la route de Wedrumel, sur le terrain de Hlonu *qatr*, et que Huliciya eut donné cette autorisation sans demander à Laeko Hlonu, ce dernier vint trouver Noejaa Wahnyamala et lui offrit de lui transférer son allégeance, lui proposant nommément la victoire

définitive sur son adversaire traditionnel. Noejaa passa le plus clair de l'année suivante à réconcilier Siyè Huliciya et Laeko Hlonu, y compris en intervenant en public, au temple, à cet effet. Ce n'était pas de la charité chrétienne : *il ne convenait pas que le système ancien fût brisé, la conservation de la compétition de prestige était essentielle, quelques soient les mauvais coups reçus*. L'élimination du partenaire, même désagréable, aurait tué la compétition de prestige qui est la source même, à la fois du dynamisme et du conservatisme de la société canaque.

Ces emprises des Huliciya s'établissent le long de l'itinéraire allant de Kejany à Wedrumel. En dehors du domaine cohérent de Qènen, jouxtant Kejèny, qui est à Huliciya, les autres terres (Kol et Giligejè) relèvent surtout de Hlonu et des Angete Hudren (Giligejè, Hudren, Thupadra, Nathalo, Jungètrè, Waudruma et Tipain), mêlés jusqu'à Kawaminy aux *sinelapa i Xuluh-nèp* : Wenesiya à Thupadra et Hudren, aux *Luete Neköi Ulil* (aînés des Angete Geul de Kejany) à Giligejè et aux *Luete Xöj* à Nathalo, ainsi qu'aux *jin i Wahnyamala* à Qènen, Hlawaminy et Giligejè. Les Api Angajoxue sont établis le long d'une ligne oblique allant de Kejany à Hnaujègitr, en direction de la pointe de The. Willy Xôtran Huliciya est de même le maître de la route allant de Kejèny à Leng, au rivage de Qazi ne Kejany, en passant par Sinètrè.

Chez les Wahnyamala et leurs dépendants, établis à distance au sud du sentier reliant Hmelek à Hnadro, et ce jusqu'à la mer, on note que la chefferie a dû accueillir, sur son domaine propre à proximité du village, les Angete Thupèhmelöm, les Angete Fèmegötr, les Luete Hnaixapo, les Angete Hunedren et les Angete Timöl. Les domaines propres des Angete Geul se trouvent entre le village et le rivage de Qazi ne Hnapetr, soit Geul, Ajehe, Hnaufiyè, Hnatrodedre, parallèlement à celui des Angete Thupèhmelöm qui ne touche pas à la mer, empêché par le domaine maritime affecté, à Öj, près de Weze, aux Angete Hnaeuhelepu (Acica). De ce fait, les Angete Thupèhmelöm se retrouvent de chaque côté de la bande nord-sud affectée aux Angete Geul (Ajehe, Makoj, Thupèhmelöm, Hnenu). Les Luete Hnaixapo occupent une bande profonde, des deux côtés de la route menant de Kejany à Hmelek (Thithè, Gazinemaea, Hnapetr, Manemèk, Sö), tandis qu'Eo est à Hnaujin Acica. Au nord de cette route, Tremo (désigné plus récemment du nom de Hnaypotr par Wäöhlenye, qui y a planté les cocotiers, et par le pasteur Wahaicanè ate Fiful de Hnaeu) est à Wahnyamala et Sahetr aux Angete Timöl, tandis qu'encore plus au nord-est, Wahnyamala conserve la plus grande partie d'Ithatrè, Masalo, Hnitreneqa et Hunedren. Les Luete Hnaithajo sont les maîtres de Hnamana à l'ouest, sur la route de Gajij dévolu aux Angete Epen de Wedrumel.

Angelu ate Hnaixapo, *jin i Pitra*, n'aurait plus de terrain propre, selon le dire de Noejaa Wahnyamala, se contentant de vivre avec son *haze*, Wahnyamala (*haze* parce que fils d'une des *lue jajiny*, elles-mêmes *haze*), et de se faire nourrir par les *jin* de ce dernier, auxquels il a remis ses terres. C'est pourquoi les Wahnyamala travaillent à Thithè.

Ithatrè fait limite avec Hnaju, qui relève de *Xutrie Api Angajoxue* de Mou, père de Gopè, dont le fils aîné est Sinawè. Hnaju a été à un moment sous la garde de *Kauma Ihloth ate Hnawetr*, de Hmelek, *jin i Pia atresi*, sans descendance. Hnaju, utilisé aujourd'hui par un Ate Kepethi, avait été donné par les *ten adro Angete Wanathim* aux Api Angajoxue, à la demande de Co *qatr angajoxue*.

L'emprise foncière des Sasali apparaît moins cohérente et plus dispersée, excepté le point fort de Mulapo, sur la côte et l'arrière-côte au sud-ouest, celui de Jinek à l'est où leurs droits sont contestés par le mythe, et Ithatrè au nord où ils sont solidement établis sur une part des meilleures terres à proximité de Kejèny, à Gasimec, Gapajajiny (nom de la chefferie Wahnnya à Xepenehe, donné par Piidra *qatr* lorsqu'il est revenu à Kejany prendre sa retraite de pasteur), Trasuo (nom donné par *Noa qatr tixe i Angete Kepethi*), Huiwahuzue. Mulapo et Jop sont occupés sans conteste par Wahuzue, les Angete Waigojony, les Angete Jop, tandis que les Sasali sont condamnés à se réclamer du terrain maudit de Jinek, dont les prolongements dans l'arrière-pays au sud de Hmelek reviennent aux Luete Lepö, et en leur absence, de nouveau aux Sasali qui n'osent plus y toucher. Comme si la christianisation et le transfert à Kejèny leur avaient tiré

une épine du pied.

Les Sasali ont pourtant, dans l'emprise de Hmelek, la maîtrise des terres de Hniso, Hnai-
kelkelè, Fenemeketè, Qapana où se trouve un trou d'eau, Qanapetra, Fenefe, Filuètèsi, Hune-
thatha, Fenewedru, Adrelè et Munya. Adrelè est l'habitat des oiseaux *ciciaatre*, *ciciqadre* et
eniana ; on doit attendre huit heures du matin pour aller travailler là et, à quatre heures un oiseau
chante pour indiquer qu'il est temps de partir en prenant un chemin qui passe par un portail de
pierre; ces oiseaux sont la forme visible d'un *haze* dont on ne connaît pas le nom.

L'origine des lignées principales de Kejany reçoit par ailleurs un éclairage nou-
veau du fait de l'enquête foncière, si ce n'est que les emprises, entre Kejèny, Hmelek,
Hnadro et Wedrumel, sont plus équilibrées qu'on ne l'aurait supposé eu égard à l'iné-
galité apparente entre les trois composantes du village à travers la représentation four-
nie par le plan de celui-ci, et cela de façon non proportionnelle à leur poids
démographique actuel. L'ensemble Wahnyamala n'apparaît dominant que parce que le
village est situé à l'intérieur de son emprise foncière.

On dit que si la lignée des Sasali s'est éteinte, réduite à l'épouse de Truijijè Wahnyamala,
c'est justement parce qu'ils s'étaient installés à Jinek, habitat relevant de leur *joxue Trongazo*,
c'est-à-dire *Xetriwaan Inangoj*, qui devait être consulté et en recevoir le *hotr*. La christianisation
ayant poussé à la rupture de cette relation au profit de la cohérence relative de villages nouveaux,
il s'ensuit que la malédiction de Xetriwaan pèse sur Jinek. Tout *jin i Sasali* s'y installant en
dehors de la règle énoncée doit mourir avant qu'un an soit passé. Par contre Walokè Luete Lepö,
ou tout autre des siens, peut s'y installer sans danger, disposant du *men* nécessaire pour résister
à la malédiction laissée aussi par la présence ancienne du *ten adro Laiko* (nom en *gene miny*,
Layhè en *gene drehu*), dont la lignée s'est éteinte.

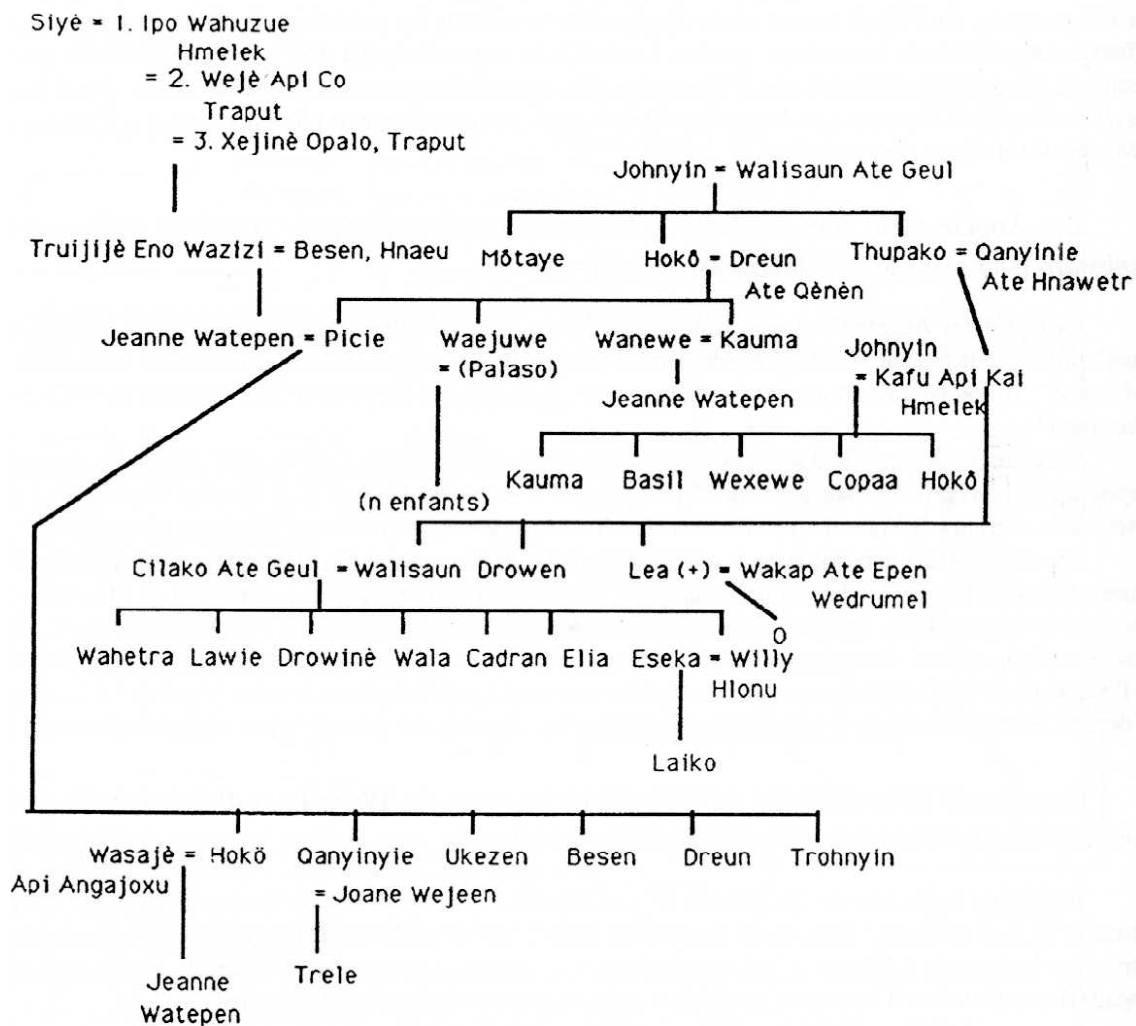
A la suite de la double malédiction, Hnèngènu, frère de Piidra *qatr*, est mort fou à Jinek.
Son petit-fils Pasil a perdu là ses enfants pour la même raison que Waco, frère de Wahea Sasali,
n'a pas laissé de descendants et que Wahea lui-même n'a pas eu de fils. Wahea Sasali avait
monté une case là-bas malgré les remontrances d'Ukeze et de *Qalap ate Qanimè Luete Lepö*,
venus lui dire que ce n'était pas là sa place.

On comprend pourquoi, sollicité de mettre à la disposition d'une O.N.G. un terrain
pour y monter une ferme modèle, les gens de Kejèny ont proposé ce terrain maudit, curieux de
voir si ces blancs y résisteraient; et pourquoi les habitants du village voisin de Hmelek, sollicités
par un agent du Service Territorial de l'Agriculture de mettre un terrain à la disposition d'une
coopérative de production de légumes ont proposé le même terrain, sur lequel ils ne disposaient
d'aucun droit particulier.

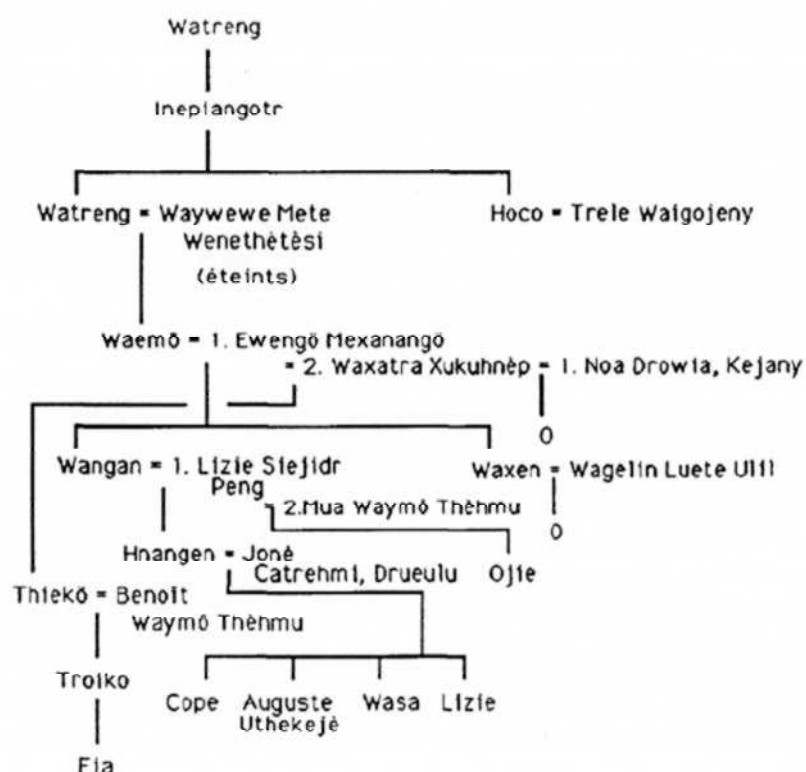
Ukeze ate Qanimè détenait les terrains de Mesipo, et ceux de Xaluètè et de Jidro qui en
dépendent, au nord-ouest de Kejany. Ce terrain relève de l'emprise de la chefferie Alaxutren de
Gaica, dont il constitue la limite avancée extrême du territoire. Ukeze remettait, pour cette raison,
et par association, un *xeninedro* à Zeula aussi pour le terrain de Jinek. Les Ate Hunedren avaient
en conséquence demandé à Truijijè Wahnyamala de les accompagner et de participer à l'offrande
pour le mariage du fils aîné de Zeula. La belle-mère de Truijijè, veuve de Wahea Sasali, s'y op-
posa, contestant le principe ci-dessus. En effet, Wahea Sasali n'avait jamais accompagné Ukeze
à Drueulu, siège de la chefferie Zeula, mais c'était Aenggè, le père de Noejaa Wahnyamala, qui
accompagnait Ukeze. Noeja demanda alors à Bula Angajoxue de désigner un remplaçant pour
Ukeze parmi les Angete Hunedren, ou d'en prendre un à Drueulu pour être le gardien du terrain
de Mesipo, de façon à maintenir la distinction établie entre Sasali et Ukeze.

Entraîné physiquement sur le terrain, Laeko Hlonu précise alors que la terre de Qanaya
est celle où Wazizi installa Huliciya, après l'avoir ramené du pays de Wetr, se gardant pour lui,

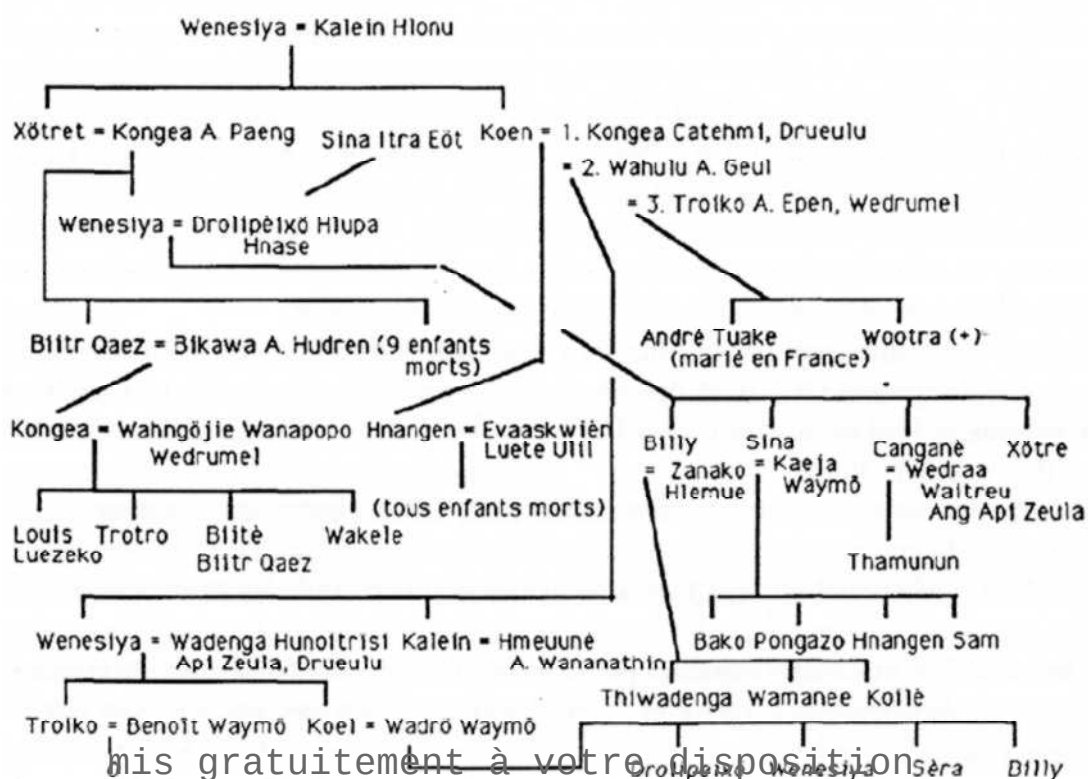
22. Généalogie des Angete Kepethi



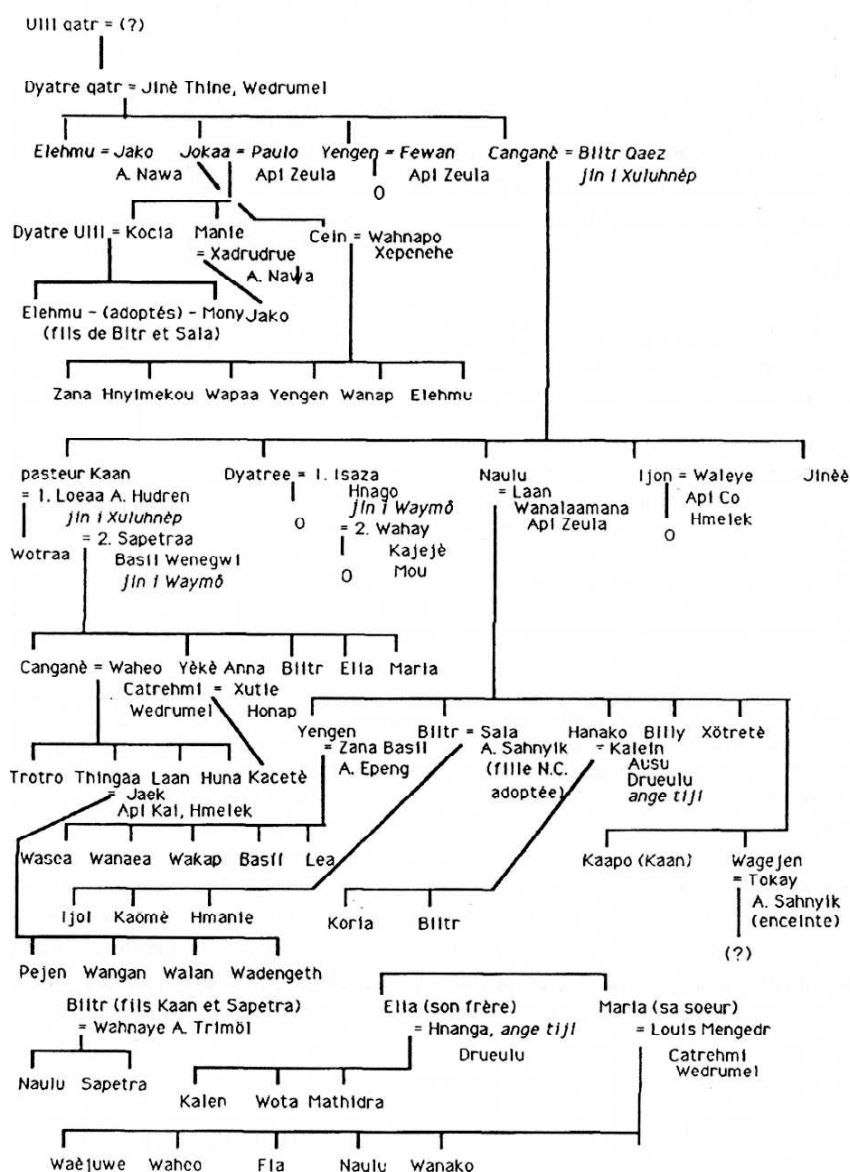
23. Généalogie des Angete Hudren



24. Généalogie des Wenesiya



25. Généalogie des Lue Nekôl Ullil



dans l'ensemble du périmètre de Hnahnè, les cocotiers plantés par lui à Itralù. Information qui confirmerait ainsi la version de Noejaa Wahnyamala quant à l'origine des Huliciya.

A partir de Hlawaminy, butte de terre de faible hauteur et de ce fait cataloguée comme *pein*, lieu où l'on peut obtenir des ignames longues par la présence de terres profondes, un *xeninedro* de Hlonu part pour Pitra et Wahnyamala. Cette offrande, abandonnée du temps de Siyè qatr Huliciya, a été reprise il y a quinze ans par Laeko Hlonu.

Melemelepo, où il y a des cocoteraies ; Siyènipo, terre à *pein* ; Giligejè, relevant pourtant de l'emprise de Qèneny, ont été donnés par Hlonu qatr à son petit-fils né d'un Wahnyamala, petit-fils de Kaloie. Drele Eateim Wahnyamala en a hérité pour être allé chercher du bois de feu pour le vieux Hlonu et en avoir reçu la bénédiction. Ainsi le lien entre les Hlonu et les Huliciya semble-t-il manquer parfois de constance au cours des générations, d'autant que Drele Eateim Wahnyamala avait été nommé à la naissance Eateim justement pour pouvoir bénéficier déjà du transfert de Melemelepo.

Qanahage Nawa était le passage entre deux banyans menant chez le *tixe i angete Nawa* et de là à Thupèhmelôm.

Au lieu-dit Tunajèni, sur le terrain de Punepiim, le *haze Itraxetè* est établi comme gardien des terres de Wahnyamala, dont la tenure propre apparaît ainsi comme essentiellement intérieure, les Angete Nawa et les Angete Thupèhmelôm attendant seuls à la mer.

Les terres de Hnagõtahnù, sur la route de Hnadro, aussi celles de Hnitreneqa, Kuma, Waja, Manoikatràwa, Fenemesip et Kapuimèdr, étaient détenues par *Haeko ate Hnagathotho*, appartenant à la lignée des *Ang Api Nyamen* ou *Api Wahnyamala*, dits aussi *Ange Cipaa*, dont la dernière descendante est Mediko, épouse d'*Eno Pasan Api angajoxue, jin i Huliciya*. Le lieu-dit Hnagathotho, mais aussi Cilithøjè, est sis au bord du village, près de Zee, l'actuel champ de football.

Pia atesi conserve une relation avec Wahnyamala notamment par son domaine de Hnawetr, s'étendant entre Ithatrè et la route menant de Hmelek à Thuahaik, qui jouxte les terres de Wahnyamala, ces derniers ayant le droit d'y travailler sans obligation de *xeninedro*, depuis la guerre civile du Lösi, où la survie de Pia à Thuahaik dépendait pour une part de leur bonne volonté malgré la neutralité affichée de Pia. Cela ne devait pas empêcher Mole qatr, *jin i Pia*, de construire des maisons à Hnawetr, au lieu-dit Inetraiwèjemè (lieu des étoiles filantes).

Au lieu-dit Hunop Xadredrè, les hommes de Wahnyamala poursuivaient Trele Katrawa de Hnase, dans la savane courte, mais ce dernier sauta par dessus le trou dans son plus grand diamètre. Le banyan de Xadredrè se voit de Jinek. De nombreux terrains font partie de Hnawetr: Ajehe, Qatrapahaõ où les cocotiers ont été plantés par Nengö, père de Mole qatr, lorsque ce dernier, ayant contracté la lèpre, dut quitter Thuahaik. La série sémantiquement cohérente des Qaqa, Qaqaj, Hnatiqaqa, relève de *Wasamane ate Wanathim* de Hnadro. Umesil de Hnase a cependant l'utilisation des champs de Qahaj. Le trou dit Hutinimeulè rappelle qu'on y aurait caché *Wawanama Alaxutren*, enfant, pour le protéger des Xetriwaan qui voulaient le tuer. Plus au nord-est, Japetr fait encore partie de Hnawetr, mais appartient au chef Wahile de Jozip, parce que son ancêtre s'y était arrêté en venant de Ijetro, lieu de la séparation entre les chefs *angahaetra*.

Hnaujin Ate Hnauhelepu, connu sous le nom de Wapiciwe ou Acica, est maître au bord de mer du rivage nommé *Qazi ne Hnawetr*, limitrophe de Jose avec Hlemue de Hmelek. Le territoire de Weze, aujourd'hui attribué à Hlemue, appartenait autrefois aux *Lueneköi Ulil*, établis depuis à Wedrumel. A proximité, Öj relève à la fois de Hnaujin Acica et de Wahnyamala, ce dernier ayant empêché Hlemue et les Angete Lösi de s'y installer. Weze, Cileweze et Öj appartenaient aux Ulil, dont on dit qu'ils avaient été chassés par les Trongazo, c'est-à-dire par un contingent de *jin i Xetriwaan*, eux-mêmes chassés par la suite par Hlemue, ce dernier arrêté à Öj par Wahnyamala. Plus près de Hmelek, sur la route de Kejèny, Hnaujin est maître des terres de Hunexetè, Atraqatr, Munyij et Eo.

Il apparaît ainsi que les deux plus grands facteurs de remaniement foncier, avant la christianisation, ont été l'invasion des Xetriwaan, si invasion il y a eu, et plus récemment la guerre entre les Angete Losi et les Angahaetra. L'évolution de ces événements change à partir de la première affaire, montrant une tentative d'expansion vers l'ouest des *angete Lōsi*, arrêtés par Wahnyamala, dont l'alliance par la suite avec les *angahaetra* pendant la guerre civile du Losi se comprend ainsi mieux.

L'ancienneté de la présence dans la région de Kejany proprement dite des Wahnyamala se marque par l'existence à proximité du village d'un lieu d'inhumation traditionnel, grotte où l'on pénètre par un trou au sommet, trou normalement soigneusement bouché par des pierres au pied d'un arbre. Dans cette grotte étaient déposés depuis des siècles les cadavres des chefs Wahnyamala successifs. L'existence souterraine de cette grotte des morts est la contrepartie de celle du trou de Masalo, sis un peu plus loin.

La cohérence des emprises foncières de l'ensemble patronné par la lignée de *joxue* et d'*isola* des Wahnyamala se marque aussi par la facilité avec laquelle *jin* et *sinelapa* établissent leurs champs, pour des raisons de commodité évidentes, à proximité du village, sur les terres relevant directement de la chefferie Wahnyamala.

Pour la saison agricole 1965-66, on pouvait relever que Waölenyie ate Thupèhmelöm établissait des champs à Manemèk, chez Wapaila, et à Hnaypotr, relevant de Tremo, où il a d'ailleurs planté une cocoteraie — le vieux sculpteur Willy Nabumè de Caba (Ponérihouen) faisait état d'une tradition précise voulant qu'à Lifou, au village de Hmelek, en réalité sur la route entre Kejèny et Hmelek, la lignée de Manemèk serait issue des Nabumè.

Waisa ate Thupèhmelöm exploitait à Hajimez et à Nuanyik des cocotiers plantés dans ces lieux par le père de Waisa, avec l'autorisation d'Aenggè Wahnyamala, le père de Noejaa. Soot Yana ate Geul établit un champ d'ignames à Wahatra (relevant de Wahnyamala). Willy ate Timöl de même à côté de Masalo ; Johnyin ate Kepethi à Waja ; Kumala ate Timöl met ses chèvres et Göyawè Kemei Hnaeè plante un champ de maïs à Webion, nom donné par Haeko *qatr* revenu de Nouvelle-Calédonie au trou d'eau sis à proximité ; Zako *qatr*, veuve de Wahea Sasali et belle-mère de Truijijè Wahnyamala, avait établi son champ à Hnayxapo, ancienne terre de Pitra passée à Wahnyamala. Pendant ce temps, Noejaa Wahnyamala faisait ses cultures à Thithè, son fils Truijijè à Thithè également, mais aussi à Azu (chez Sasali) et Wanagoj, dans ce dernier cas non pour les ignames ordinaires, mais pour les *wael*, ainsi que pour les taros et les bananiers. Sa sœur cadette était allée cultiver à Thidredre (Hunöj) avec Göyawè, de façon à obtenir des ignames *wael* et *henefini* pour les planter par la suite à Thithè.

Göyawè Kemei Hnaeè, chef de lignée autonome, a en effet l'usage de terres de cultures à Thidredre, entre la mer et le village de Hunöj où est installée l'autre branche de sa famille. Huli-ciya a lui aussi le droit d'y aller cultiver, à cause d'un ancêtre, Siyèti *qatr*, *utha* des Angete Qènèn et par conséquent de Xetriwaan. L'habitat des Kemei Hnaeè à Thidredre est dit Thènuthem. A côté, l'habitat des Xetriwaan est dit Hunedray ou Hunemani. Trotoro y est le gardien du lieu pour Göyawè et son frère Thaxanè. Wati, désigné par Bula pour résider avec Kemei Hnaeè, et Qaengè, gendre de Göyawè, lui aussi de Hunöj, résident aussi là, nonobstant la malédiction que *Co qatr*, *angajoxue* du Lōsi, aurait mise autrefois sur ce terrain. Les *jin* i *Xetriwaan* sont donc, semble-t-il, toujours aussi «orgueilleux», au sens donné traditionnellement à ce mot aux îles.

Wedrumel

A cet ensemble structuré du village de Kejèny, le dernier du pays de Lösi vers le sud-ouest, du moins officiellement, les Wahnyamala ajoutent leurs relations privilégiées avec le village de Wedrumel, compté pourtant officiellement dans le district de Gaica.

La lignée principale de Wedrumel est celle des Xuluhnèp, issue des Wahnyamala et partie à Wedrumel à la suite d'une querelle violente avec son *joxue*. Xuluhnèp fut reçu à Wedrumel par les maîtres du lieu, Nuaj et Ngazo, issus de Wacako, *ten adro* de Gaica. Le *hotr* de Xuluhnèp envoyé à Wahnyamala pose problème du fait de l'inclusion administrative de Wedrumel dans le district de Gaica et de la tendance des *angajoxue* de Drueulu à considérer pareille inclusion comme une sorte de conquête. Zeula Angajoxue cherche à se prévaloir de cet état de fait provoqué de l'extérieur pour insérer Xuluhnèp dans une tradition renouvelée et centrée sur sa chefferie. Une première visite à Wedrumel, accompagné justement par Cope Zeula, ne permit de recueillir que des renseignements épars et incohérents. Manifestement, personne ne voulait parler d'une façon qui serait éprouvée comme injurieuse par le chef détenant la prééminence officielle sur leur recoin du district de Gaica. Il fallut revenir avec Noejaa Wahnyamala pour que les langues se délient et qu'une information infiniment plus riche se fasse jour.

Ce *hotr* de Xuluhnèp à Wahnyamala aurait été supprimé, il y a quelques décennies, sur les instructions du défunt régent du Losi, Saitro Trutue Bauc, qui avait épousé la fille du frère du père de Cope Zeula. Noejaa Wahnyamala nie cependant cette intervention et fait état d'une pression directe de la chefferie de Drueulu. Eventuellement, Xuluhnèp ira participer, avec ses *jin* et *sinelapa*, sous la conduite de Wacako, aux travaux à la chefferie de Drueulu ; il aura cependant demandé l'accord de Wahnyamala, qui lui donnera alors des hommes qui viendront s'ajouter aux siens propres.

Nyiwè Wenesiya représente l'ancien *ten adro* de Kejany, *jin i Pitra*, celui qui vivait auprès de Xuluhnèp et qui est devenu *tixe i dro*, puisqu'il n'est plus sur sa terre d'origine. Wenesiya serait plus précisément issu de Hlonu, celui des *ten adro* qui donne son allégeance à Huliciya, avant que ce dernier ne l'ait encore fait. Il est le maître d'un *haze*, lézard qui lui annonce les bons et mauvais présages. En tant que représentant de la lignée cadette, Nyiwè est le prêtre du *thu*, et serait donc parti de Kejany avec son *haze*. Il ne doit aucun *hotr* à Xuluhnèp, dont il serait devenu l'*atresi*. Il lui donne par contre un *honesil* et participe au *sithingen* envoyé à Zeula en considération du fait qu'il a été reçu par des branches de Wacako. Wenesiya donne cependant un *hotr* à Xuluhnèp pour les terres de Manien et de Nötepeng.

Les Angete Hudren sont issus de la lignée de *Wangan angete Qènèn* de Kejany. Anciennement *jin i Xetriwaan*, ils donnent aujourd'hui le *hotr* à Xuluhnèp, du moins en ce qui concerne séparément, et directement, chacun des deux chefs de lignées, Hnakwiè et Wangan Inepiagot, le troisième, l'actuel Wangan, donnant son *hotr* à Hnakwiè.

Keötr ate Nathalo est auprès de Xuluhnèp le représentant de Zeula Angajoxue. Ce nom de Nathalo lui a été donné à son arrivée à Gaica, en souvenir de son origine. Sa fonction est de servir de porte-parole à Xuluhnèp, lorsque ce dernier va porter son *wenehmite* (*sithingen*) à Zeula. Si ce dernier vient à Wedrumel, il le recevra chez lui, rôle que Waymô remplira éventuellement en son absence. *Keötr* serait issu de *Matha ate Pua*, aujourd'hui habitant à Kirinata

en tant que *jin i Waixaca atresi* (Easo).

Dyatre Luete Ulil, ou *Lue Neköi Ulil*, représente la branche aînée des Angete Geul restés à Kejany. Issu de *Hnafetra Luete Ulil*, à Xölengeny, dans l'intérieur de Kejèny, avant de s'enfuir à Kœ, près de Wedrumel, où ils se mirent sous la protection de Xuluhnep, ils sont maîtres de Gajij et de Hnelu, à l'ouest de Kejany, pour lesquels Dyatre ne doit de *xeninedro* à personne, ce qui confirme l'importance et l'ancienneté du statut foncier des siens plus à l'est Les Ulil *hotr* cependant à Wahnyamala et donnent, quand le cœur leur en dit, un *xeninehlêpa* de bananes à Bula Angajoxue.

Kaömè ate Hunedren, par ailleurs *jin i Huliciya*, détenteur de périmètres importants dans l'intérieur, entre Kejèny et Wedrumel, doit un *xeninedro* à Wahnyamala pour la terre de Nimè, incluse dans le domaine de Hudren, près de Inesepel. Il doit un autre *xenin* à Wacako de Drueulu pour les terres de Fasa, Thipain et Waudruma.

La terre de Thupadro relève de Hudren, mais comporte un champ pour Wahnyamala. A Köl, qui dépend aussi de Hudren, on trouve de la même façon un champ pour Huliciya et un autre pour Hlonu.

Wael est à Wedrumel un *jin i Treulumè* de Hmelek. Il contrôle les terres de Luefakatho et de Junètrè.

Les *Luete Xöj*, eux aussi considérés par Xuluhnep comme *hmitröt*, interdits, mais sans être *atresi* pour cela, descendent des Angete Paeng de Hmelek, qui eux-mêmes sont issus de *Waxeci ate Fenepejaca* de ce même village. Loiewekè, leur représentant à Wedrumel, envoie son *hotr* à son *tixei Waia ate Paeng* à Hmelek. Cette branche aînée des Angete Paeng est *sinelapa* de *Caeè atresi*, d'où la sacralité de ses membres, ailleurs et pour d'autres que ses proches, parce qu'ils sont à distance du *joxue* dont ils sont alors les représentants. Les *Luete Xöj* sont en définitive issus du *ten adro* de Hmelek, *Waxeci ate Fenepejaca*.

Reste à noter la présence à Wedrumel de la lignée de *Drile qatr Huithèxen*, dont la famille est issue des *Luete Hnuej* de Wetr, à Nang et Kirinata, chez qui va son *hotr*.

Les *Waymô angete Epen* représentent la lignée la mieux connue. *Waymô Thèhmu*, ou *Wejehmej*, serait le chef de file en tant qu'issu de Wahemunemè, où il aurait été *atresi* à la cour de Mou, et venu accompagner une *isola i Bula* mariée à un Zeula. Ces *Waymô* sont restés à Drueulu. *Benoît Waymô Paxaja* de Wedrumel refuse que s'installe et joue entre les *Waymô* le terme de *joxue*.

Les *Waymô Paxaja* sont partis à Wedrumel à l'arrivée des Blancs. Ce sont eux les *tene drai*, maîtres de la pluie et du soleil, et les *ace kejè* à Wedrumel. Ce sont ces *Waymô* qui s'identifient aux *Qazipetr* de Xode et qui proposent le mythe suivant :

«La spécificité rituelle des *Waymô* est née d'un crabe *teujeletr*, dont les atteintes provoqueraient la «gratte», puis la mort. Sous le nom de *teulujet*, ce crabe est le *haze* de *Waymô*, que seuls ils ont le droit de déterrer, pour la protection d'*angajoxue*. On attribue la mort des *Lue Gop*, champions du Lōsi, après leur retour d'exil à Drueulu, à la malédiction d'un vieux *Waymô* qu'ils avaient frappé. Récemment, un boiteux de Drueulu, Trele Cipa, avait battu Basil *Waymô Paxaja*, le blessant légèrement à la tête. Le boiteux mourut le lendemain.

La branche cadette des *Waymô* assure le culte du dieu *Nyenijo*, qui vit à Hnangge, où il est interdit de prendre des cannes à sucre et des bananes mûres. Ce dieu réside dans le *hnaop* de Enemesup. Seul le cadet des *Waymô* peut le voir, rocher dressé immobile ou homme noir marchant. Nyeniwo refuse de regarder qui que ce soit à la peau claire, ou qui soit habillé, même avec un «manou» de couleur. A la récolte, on laisse sur place toute igname couverte de fourmis *xuzut* ou *xejè*, pour ne pas être tué par *Men*, le *sinelapa* de *Nyenijo* ; ce tubercule doit être réservé au prêtre ; lui seul peut le remettre sans danger à un autre après l'avoir récolté lui-même. De même pour les bananes mûres à-demi mangées par les oiseaux et les cannes à sucre chétives d'apparence ; tout est réservé au cadet des *Waymô*. On ne reste pas à travailler dans la brousse

à Enemesup : il faut rentrer chez soi dès la fin de l'après midi.

Le prêtre de Nyenijo détient les remèdes qui guérissent des atteintes du dieu, le malade étant condamné s'il n'intervient pas. Le *sinelapa* du dieu, Men, sous forme de hibou, va se poser sur le toit de la maison de celui qu'il a frappé. Le *cipaa* prépare ainsi ses remèdes dès qu'il entend le cri particulier de l'oiseau. Il aura reçu la visite de Nyenijo, lui demandant qui est l'homme à la peau claire qui est passé par là, afin de l'épargner s'il est parent du *cipaa*. Le dieu enlevait tous les porcs à peau claire ou tachetée passant par chez lui. [Données fournies par le pasteur Sam Ixwè Waymô, en poste à l'époque à Wemu, Gomèn].

Les Waymô avaient interdiction de se métisser. Ils sont ace *kejè* depuis Qiwasauhmic. Leur *haze* est aussi la lumière aperçue dans les vagues. Eux seuls mangeraient le crabe *teulujetr*, d'où leur puissance. Qazipetr est le Waymô parti chez *Menie Ate Inesepel*, pris avec lui par Bula revenant d'exil et qui l'installe à Xode pour y pêcher à la nasse *thitr* (cf. le mythe de Mexanangô, *atresi i Zeula* et Waymô dans la section suivante portant sur le pays de Gaica).

LES AFFAIRES FONCIERES A HMELEK ET THUAHAIK

Ces deux villages sont, depuis deux décennies, d'une façon ou d'une autre, le lieu de conflits fonciers aigus et de tentatives de manipulation parfois dangereuses, usant de l'institution pseudo-juridique introduite du «Conseil d'Anciens», légiférant par «palabres» — seuls existaient dans la tradition des «conseils de chefferie», *ca i joxue*, autant que de chefferies, toujours vivants d'ailleurs — pour l'ensemble d'un village où une majorité pouvait se laissait alors aller à appuyer l'expulsion d'un mino-ritaire mal vu de quelques personnalités influentes.

«Palabre» est une notion administrative malheureuse empruntée au langage colonial africain, et une notion introduite en Nouvelle-Calédonie par l'administrateur de la France d'outre-mer Maylié, Compagnon de la Libération. On n'en voit pas bien la raison d'être : procès-verbal de concertation vaudrait mieux que procès-verbal de palabre et serait moins aisément sujet à abus de pouvoirs potentiels. L'introduction de cette notion a coïncidé avec certaines tentatives d'expulsion d'adversaires, ou de minoritaires, aussi bien à Hmelek à Lösi, qu'à Luecila dans le Wetr.

Cette étude est justement centrée sur l'aire la plus conflictuelle, les tensions ayant abouti, en un cas, à l'exil de celui qui avait cru gagner en jetant à la figure de ses adversaires qu'il avait eu recours à la justice des *kamadra*, la justice des blancs, laquelle lui avait donné apparemment raison.

L'enquête à laquelle je me suis livré, en 1965, avec la collaboration de Noejaa Wahnyamala, consistait à établir l'arrière-plan, et, entre autres choses, la cartographie de la tenure foncière locale, de façon bien plus large que le problème posé, avant d'entendre les parties et de décider, à mon sens sagement, qu'il valait mieux ne pas tenter de trancher, de façon à essayer d'user le problème avec le temps, ce qui était d'ailleurs l'avis général dans le pays. Dix ans plus tard, un sous-préfet mal inspiré a cru pouvoir intervenir et juger, comme Saint Louis sous son chêne. Tout en sortant de la légalité en outrepassant ses pouvoirs, il n'aboutit qu'à provoquer une crise violente, dont la conclusion fut d'imposer une décision effective contraire à l'opinion exprimée par ce représentant de l'autorité blanche.

Hmelek et Thuahaik, accolés par la géographie, jouxtant Kejèny à l'est, sont aussi dissemblables qu'il est possible. Le village le moins important numériquement, Thuahaik, dont l'histoire traditionnelle est centrale pour l'ensemble du district et liée à celle de Hmelek par le mythe des *lue jajiny*, présente l'organisation la plus cohérente. Le gros village de Hmelek, cartographié par ailleurs par les soins de Jean-Pierre Doumenge dans l'*Atlas de la Nouvelle Calédonie* [carte n° 34, «Terroirs Mélanésiens»], a vu une grande partie de ses habitants actuels installés, au moins au cours des deux derniers siècles, et en particulier depuis la christianisation, par la grande chefferie de Mou. Mais ils dépendent encore, pour l'accès au sol, des premiers habitants, ou de leurs remplaçants, et le village présente de ce fait une multiplicité d'autorités parallèles et rivales, ce qui crée une situation d'une rare complexité dans les stratégies décelables.

L'enquête a été réalisée en octobre et novembre 1965, au cours d'une mission du Centre National de la Recherche Scientifique, avec la collaboration de Noejaa Wahnyamala, Lalie Wiamadra, Wegö ate Fenepejaca, Hoho ate Soen, Kokon ate Wananathin et de l'ensemble de la population de Thuahaik et Hmelek, individuellement ou en réunion. Le relevé foncier a été exécuté sur agrandissements 30 x 40 des photographies de la couverture aérienne de l'île assurée par les soins de l'Institut Géographique National. La formule retenue donne une représentation proportionnelle convenable de l'importance des superficies de chaque parcelle. Le format de l'ouvrage ne permet pas de tenter une approche plus précise, qui aurait nécessité une table traçante, étant donné aussi le flou relatif des limites entre les parcelles, représentées par des bandes de forêt de diamètres variables, et l'instabilité totale des dimensions des champs mis en culture à des emplacements différents tous les deux ans.

Thuahaik

Ce village apparaît dominé par la dualité, ou la complémentarité, entre le *ten adro Wahlengen ate Soen* et le *joxue Watreudro*. Ce dernier fait partie des chefferies *angahaetra*, puisqu'il est le descendant de la sœur aînée des *lue jajiny*, lesquelles ont eu justement des relations sexuelles avec le maître du sol, *ate Wananathin*, lignée parallèle à celle de *Wahlengen ate Soen*. D'où le poids symbolique, et politique, potentiel de ce dernier dans le pays de Lösi, puisqu'il est le descendant du père de la presque totalité des chefs de la région : Waheo à Hnaeu, Wahile à Jozip, Watreudro à Thuahaik, Wahemunemè (Bula) à Mou, Wahnyamala à Kejany et Hlupa à Qanono. L'*ate Wananathin* du moment, en 1965, était Kokoiisi (dit Kokon), le premier propriétaire foncier du pays, au sens chronologique, et cela avec ses frères Wahlengen et Waytrea Angete Soen, le plus sûr de son autorité aussi, qui ne cessait de rappeler aux autres que tout ce qui vivait à Thuahaik lui devait sa terre et que ce don pouvait être repris. Il avait même tendance à vouloir se substituer à ses frères, et en particulier à Wahlengen ate Soen, dans les décisions foncières. Ce qui sera à l'origine du conflit analysé plus loin.

Wahlengen est issu d'un rocher au lieu-dit Soen. De ce rocher sortit un crabe *hmuzaxe* et un poisson périophtalme *patè*. Le crabe se change en *wananathin*, le poisson devient lézard *sepèmè*, à queue bifide, qui reste sur place dans le trou dit Hutini. Les *wananathin* étaient grands, forts, noirs de peau et portaient les cheveux longs ;

hommes et femmes avaient de longs seins pendants et portaient leurs enfants la tête en bas et les pieds accrochés autour de leur cou.

Le *wananathin* issu du rocher se transforme en homme. Une vieille femme Ate Hlua prétendit que sa lignée était responsable de cette transformation, mais *Kokon ate Wananathin* accueillit cette version avec indignation. C'est Wahlengen qui reçut les *lue jajiny* à Hnapapa, dans la plaine de Thuahaik, et qui bénit Wahemunemè, le fils de la sœur cadette, et les trois fils de la sœur aînée : Waheo, Wahile et Watreudro, tous trois nés à Hnakacawa, c'est-à-dire à Thuahaik même. Wahlengen leur indiqua la direction que chacun devait prendre, gardant près de lui Watreudro.

Les terres de Kokon ate Wananathin sont à Hnay, au nord-est de Thuahaik : Hnapo, Hunopewananathin, Qanagozè, Hnapojè, Mesup, Waelepul, Qiazi, Hnaze, Araqatr, Lapatrua, Hnathupo, Filihmu et Hnamaniwasoqatr ; à Thuahaik même : Hnaytrapahaô, Hnapeny, Agetigutru, Lue Huthup (deux grandes cuvettes jumelles à cultures, partagées), Patrahmany, Fenegaywaza, Tiim, Qanapatr, Thepetrèsi, Hnayhaze, Somenu, Cimenyik (ces deux dernières parcelles contenant des cuvettes rocheuses se remplissant d'eau à la pluie), Hnejimadra (domaine partagé) ; à Hmelek : Hnawenesejè (partagé).

Les domaines de Wahlengen et de Waytrea angete Soen comprennent, sur Thuahaik, les périmètres de : Meseweny, Hnapeny, Hnadudro, Hnangan, Soen, Thitrèsi (à Hnay, attribué pour l'essentiel à Uthen ate Hlua), Fenedridrem, Fenewedr Hanyim, Thupenakat, Hnejimadra (partagé), Agetiny, Tiim, Huthup (partagé) ; à Hmelek : Hnawenesejè (partagé). Waypele ate Huen Luete Nganawa (Inangoj) et Hoho angete Soen se réclament d'Agetiny, Fenedridrem et Hnejimadra.

Seul Wahlengen ate Soen peut manger les bananes et les cannes à sucre piquées, parce qu'elles sont réservées au lézard *Sepèmè* dont il est le représentant. Nul ne doit s'approcher de ce dernier ni le toucher, mais il ne lui est pas rendu de culte particulier.

Ainsi, le descendant de Xuma ate Hlua, qui s'identifie d'autant plus aux Catrehmi de Wedrumel du pays de Gaica, messagers discrets entre tous les *angajoxue*, qu'il possède justement la terre dite Catrehmi dans la zone de Hnay, relevant de Thuahaik, s'est-il vu chassé par Kokon, en représailles à la plainte déposée au tribunal et au jugement rendu condamnant le chef Bula à une amende, à la suite d'une affaire embrouillée où *Xuma qatr*, connu à Wetr sous le nom de *Luete Palaso*, paiera pour le geste d'*Henri Bula angajoxue*, descendant de Wahamunemè, qui avait frappé l'épouse d'*Uthen Palaso*, employé à la Société le Nickel. Cette femme, nommée Waèjuwe, était la sœur de Johnyin et Picie *angete Kepethi, jin i Sasali* à Kejèny.

Les Angete Hlua sont issus de Kein à Wetr, sur la côte est, au droit de Nathalo, où ils auraient détenu la chefferie locale. Leur *haze Qielu* est le tourbillon de vent, *udreli*. Un jour où Catrehmi passe par l'intérieur au lieu du bord de mer, pour aller à Mou, il trouve le *wananathin* qui lui donne un terrain pour le retenir là.

Mais la réunion des anciens de Thuahaik s'oppose à cette version et veut que ce soit Watreudro qui l'ait retenu là, ce qui n'est pas sans importance par rapport à l'événement signalé ci-dessus, qui pourrait être ainsi corrigé par Watreudro. Les Angete Hlua *hotr* toujours à Ukeinesö *angajoxue* à Wetr.

Le domaine d'*Uthen ate Hlua* comportait des parcelles sises à Hnay, à savoir : Truapel, Catrehmi, Thitrèsi et Holony.

On ne dit pas ce que pensa de cette éviction le représentant actuel de la lignée

Watreudro, dont l'ancêtre est pourtant à l'origine de l'installation locale de Catrehmi, et dont ce dernier est le *neng*, *sinelapa* autorisé à pénétrer à tout moment dans la maison du *joxue*. Il convient de dire que cette chefferie est aussi effacée que son *ten adro* l'est peu. Restée auprès du *wananathin*, géniteur mythique des *angahaetra*, cette chefferie, issue de la même source que le *ten adro*, s'est toujours vue neutralisée par le respect dû aux géniteurs à l'origine de la structure sociale et politique prédominante du pays de Lōsi. Ce chef Watreudro réside à Hnethithè, où il reçoit le *hotr* de ses *cipaa* : Wayanij, Hnaeè, Thain et Honesia. *Wahlengen ate Soen* ne donne pas de *hotr* à Watreudro, mais un *sithingen*, eu égard au fait qu'il a remis le pays entre ses mains. Watreudro *hotr* par contre à Bula *angajoxue*.

Les terres de Watreudro sont sises à Hnay : Thupèmegötr, Usee, Watraaxetrè ; au nord de Hnay : Malu, et à Thuahaik : Ihmadra, Tefitr, Petit village, Akala, Cahawa (*one hour, ca hawa*, le deuxième mot étant conservé de l'anglais par faute de terme local). Honesia, *jin i Watreudro*, est établi à Hnyèfelö. A Hanöjepeng et Canasahnyi, il y a deux emplacements pour cuire au four enterré et deux *drojingeny*, deux buttes de terre, dont l'une appartient à Hlupa et l'autre à Watreudro.

Honesia jin i Watreudro est lié, recevant de lui le *hotr*, à un autre *ten adro*, *Teupel ate Sö*, qui vit à ses côtés sur cette terre de Sö. Un Api Kai immigré de Xode, Sayhuliwa, a reçu de Bula le droit de recevoir de Teupel un *xeninedro* pour les cultures établies sur les terres de Feneu et Huniè.

Honesia est la lignée du regretté Thapan, commerçant et ancien secrétaire-général adjoint de l'AICLF, marié à une cousine de mon épouse.

Les terres des Angete Sö s'établissent à : Sö, Feneu, Hutiim, Zie, Hunepenu (partagé et faisant limite avec *Sapootr ate Druenem*), Hukekep, Inaal, Joneij, Joikej, Hunyè, Tiim, Hnahnèp, Truatrua, Hnaxeè, Hnyèfelö (partagé), Feneu, Hutepeng, Fèsö, Fenesa.

Un des *sinelapa* de Watreudro est *Wahnawewe ate Xeniwewj*, dont il est dit qu'il aurait été, avant *Pia atresi i Bula*, *atresi* justement du chef des Angete Lōsi, précisant qu'il s'agissait alors, non de Bula, mais de son ancêtre Wahemunemè, le fils aîné de la cadette des *lue jajiny*. Il serait issu directement des *wananathin* par sa mère. *Wahnawewe hotr* à *Pia atresi i Bula*, et participe aussi au *yölekeu* à la chefferie de Mou.

On dit, par ailleurs, avec plus de cohérence, que *Wahnawewe* était au pays de Gaica Luete Xōj (Wedrumel), et que Zeula *angajoxue* l'a envoyé à Thuahaik pour y être *sinelapa* de Watreudro, en remplacement d'un *jin i Pia atresi i Bula*, Kōtran, chargé d'accompagner une *isola* de Mou, *Waxejimè Api Co*, envoyée à Zeula par Bula pour être *huj*, offrande expiatoire pour lever l'interdit fait par Zeula à Bula, et aux siens, de pénétrer à Gaica, à la suite du meurtre d'Uthegala tué à Gaica par un *jin i Pia* envoyé par Bula à cet effet. Elle demande à *Hnanemè Neköi Sinepi* à Hunöj un homme pour l'accompagner, puis à Caè à Hmelek, puis à Pia à Hnawetr, qui désigne Kōtran. Bula aurait reçu *Wahnawewe* en échange de Kōtran échappant au four — ce qui était son sort théorique, y échappant parce qu'il était *jin i Pia atresi* — et devenant *sinelapa* de Zeula, et l'aurait envoyé à Thuahaik auprès de l'*atresi Pia*. Ce dernier le place à *Xeniwewj*, terre à lui cédée par Watreudro, et pour laquelle *Wahnawewe* lui doit un *xeninedro*.

Le *haze* de *Wahnawewe* est la liane *ialu*, dite aujourd'hui *tixe i angatresi* alors que l'on devrait dire *tixe i angahaze*. Bula avait fixé un jour pour que tous les *angatresi*

et les *anga haze* viennent à Mou montrer qui était le plus puissant. Le titre de *tixe i angatresi* a été donné par Bula au *haze ialu* en reconnaissance de ce qu'il s'était révélé le plus fort : la liane *ialu* est celle qui peut «lier» tous les *haze*. Avant d'aller à Mou, Wahnawewe est allé trouver le dieu *Ate Hotr*, lequel vit en haut de Hnaeu, qui lui a donné son *haze ialu*. Cependant, malgré ce titre de *tixe i angatresi*, Wahanawewe est *tene haze* et non pas *atresi*.

Wahnawewe ate Xenijewj se réclame des terres de : Hutrepeng, Puhni, Fèsö, Akala, Feneluenu, Ijunehmu, Husiqè (ancien cimetière de Wahnawewe), Qanahage i angatresi (appelé aussi Deuxième, ancienne porte de la barrière de Wahnawewe), Palahejè, Nie, Petit Village (partagé), Tefitr, Cahawa (partagé), Baic Pilote, Tiim, Xenijewj.

Les Luete Xöj étants descendants des Angete Paeng de Hmelek, qui donnent le *haetra*, et ce dernier ayant pour origine *Waxeci ate Fenepejaca*, on se trouve renvoyé à Hnanu, c'est-à-dire de nouveau à Hmelek. La lignée des Angete Hnanu est éteinte, et les Angete Elötr, se disant d'abord Treulumè, lignée éteinte également, puis Wiamadra, ont pris leur place.

Waxeci ate Fenepejaca a pour domaine : Fenepejaca, Aköifetra, Henajokokoisi, Hnahoen, Ngönegep, Fenewe, Hucanhanem.

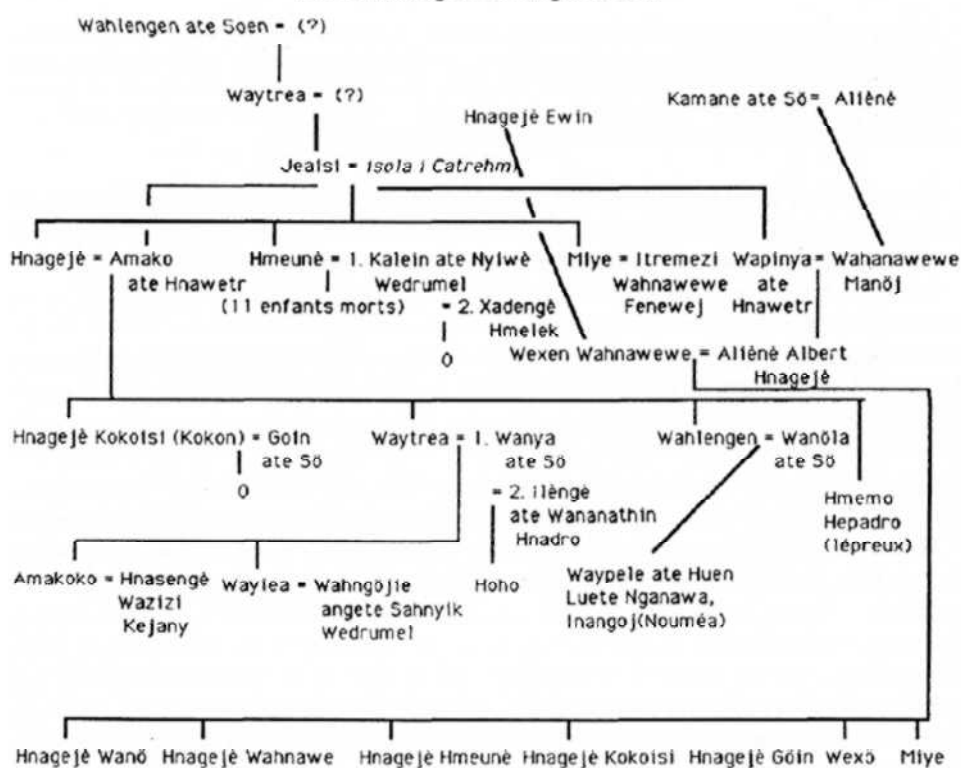
Treulumè ate Hnanu se voyait reconnaître les terres de : Hnanu, Hudren, Hmelekeij, Thupenapak, Fenewedr Hanyim [qui fait limite entre Elötr, Jinek et les terres d'*Ate Wananathin*], Watingenao [qui fait limite avec les terres des *Luete Nganawa* d'*Inangoj*].

On dit d'ailleurs qu'en fin de compte Waxeci est issu de *Menie ate Inesepel*, principal *ten adro* de Hmelek. On voit dans tous les cas que les allées et venues relatées dans le mythe recouvrent des migrations internes à la tradition solide, et que la décision de Zeula *angajoxue*, si décision il y a eu, d'envoi de Wahnawewe à Losi n'était pas prise au hasard. Si, de *cipaa* en *cipaa*, de cadet en cadet, Wahnawewe descend de *Menie ate Inesepel*, on comprend qu'il soit conçu à la fois comme *tixe i angatresi* et comme *tene haze*. Parce que son dieu, *ialu*, est décrit comme : «la liane qui lie tous les haze», et que seul le descendant d'un *ten adro* peut avoir ainsi affaire directement à un *haze*, à moins d'être *atresi* et d'être lié indirectement au monde invisible, deux fonctions qu'il revendique en les fusionnant d'une certaine manière, ou se situant dans un temps avant qu'elles n'aient été différenciées et les mêlant en quelque sorte en sa personne.

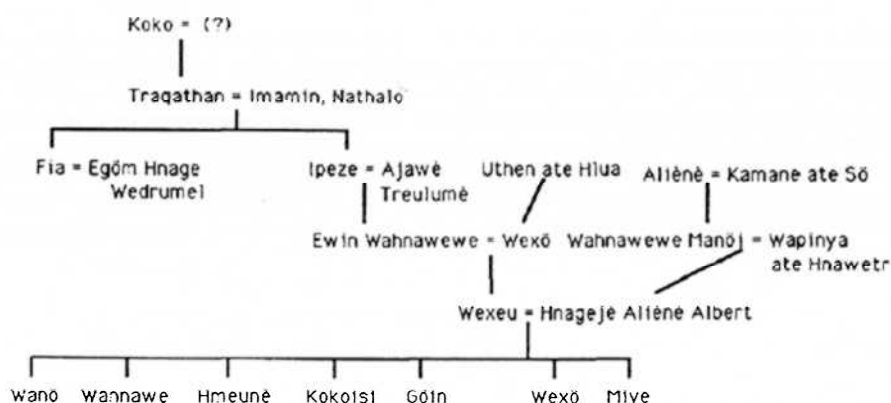
Les terres de *Menie ate Inesepel* sont presque d'un seul tenant et constituent le domaine principal en étendue des deux villages, à savoir : Hoe (dont fait partie Hnakacawa), Kadra, Metengen, Luethupègei, Inesepel, Ijetro, Hnating (trou où Menie attrapait des serpents terrestres), Wawan, Kuku, Qazipetr, Tönènu, Fenaso, Hnapotr, Mwithua, Hnaqeikatrava, Ineimimij (habitat d'une femme haze, *Haneikönatr*, et de ses enfants, déesse que l'on prie aujourd'hui pour qu'elle accorde son soutien à l'équipe de football locale, en ce qu'elle provoquera le vent dans le bon sens en passant au-dessus du terrain de jeu ; on ira voir Menie à l'avance à cet effet), Feciek (transféré à Ate Inek), Lösi, Hnamo, Je (ou «Isolé»), Wahmal (emplacement du cimetière actuel de Hmelek).

Il reste à parler de *Pia ate Hnawetr*, *atresi i Bula*, titulaire de ce nom prestigieux et parti à date ancienne au bord de mer, à Luèngöni. Pia avait été introduit à Thuahaik par celui des *ten adro* dont la lignée est aujourd'hui éteinte, Kaömè, laissant derrière

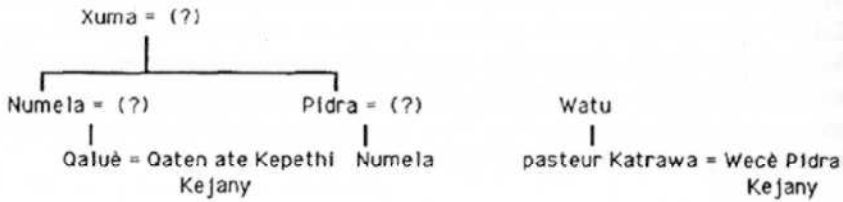
26. Généalogie des Angete Soen



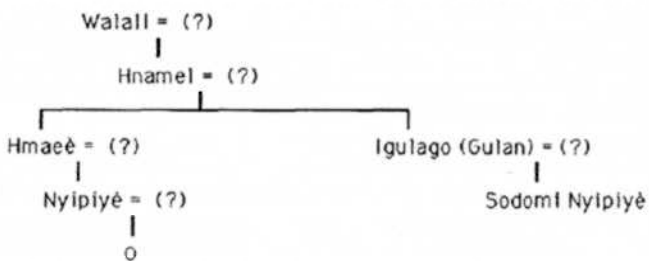
27. Généalogie des Ate Xeniwej



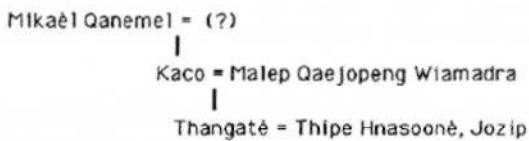
28. Généalogie des angete Hanyim



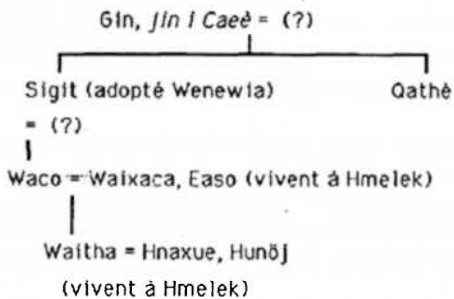
29. Généalogie des angete Inesepel (Menie)



30. Généalogie des angete Druenem



31. Généalogie des angete Alo (Caeè)



	Treulumè		Hlemue Api Angajoxue ate Qipatromè
	Wiamadra		Simanay ate Heo
	Wahuzue		Angete Cileweze
	Angete Hunepenu		Kanyan Api Kai ate Leupeng
	Angete Hnehnyiqa		Waia ate Paeng
	Hnaujin Wapaila		Waia Pulu Api Kai sine Waxatra
	Caèè		Saihuliwa Api Kai
	Wenewia		Hnèngenu Api Kai
	Sapootr ate Druenem		Hnepunya Neköi Angajoxue
	Waxeci ate Fenepejaca		Api Co ate Nupunu
	Menie ate Inesepel		Uthen ate Hlua
	Teupel ate Sö		
	Kokon ate Wananathin		Angete Nganawa, Inangoj
	Wahlengen ate Soen		Domaine de Jinek (relève de Xetiwaan Inangoj) terrain maudit
	Watreudro Melem		Angete Timöl, Kejany
	Wahnawewe ate Xeniwej		Wahnyamala, Kejany
	Angete Hanyim angete Hunepenu		Luete Hnaixapo, Kejany
	Pia ate Hnawetr		Umesil, Hnase
	Wahile Haeweng, Jozip		Wasamane ate Wanathim, Hnadro

Légende du plan foncier Hmelek-Thuahaik

12. Schéma foncier de Hmelek-Thuahaik



lui le *haze*, le lézard *Iwanejehe*. Pia a abandonné Hnawetr, affecté depuis à une léproserie aujourd'hui fermée, lui-même capté en quelque sorte par le Wahuzue de Luèngöni, dont on dit qu'il est, lui aussi, issu de *Waxeci ate Fenepejaca* de Hmelek.

La sœur de Pia s'était mariée avec un Wahuzue qui possédait de la terre à Luèngöni. Un jour Wahuzue demande à son épouse de faire venir par son frère des fibres de *nimè* pour la confection de filet. Pia accepte, fait ramasser les fibres par ses *jin*, et confectionne un filet à Hnawetr. Quand il est prêt, il prévient sa sœur. Wahuzue lui fait dire de venir avec le filet. Il vient, reste quelque temps à Luèngöni avant de remonter à Hnawetr. Puis il prend l'habitude de descendre à Luèngöni où Wahuzue lui donne de la terre. Les sujets de Pia avaient l'habitude de préparer de grands *hmatra*, gâteaux de bananes râpées, qu'ils apportaient à Wahuzue. Ce dernier les envoyait aux *ten adro* de Luèngöni, les *Luelue Thipa*, qui décidèrent à leur tour de donner du terrain aux *jin i Pia*. Ces derniers finissent par s'installer aussi à Luèngöni auprès de leur *haetra*. Une partie d'entre eux remontera à Hnawetr, à la suite d'une guerre, mais Pia reste fixé à Luèngöni. Cette guerre était née d'une querelle entre *Bula angajoxue* et les *Luelue Thipa, ange tiji*, maîtres de la mer. Bula envoie des hommes contre les *ange tiji*, et par conséquent contre les *jin i Pia*, dont une partie prend la fuite.

Le domaine de Pia ate Hnawetr comprend pour l'essentiel : Hnawetr, dont font partie Ajehe, Qatrapahaö et Ajehe, Pelem, Xadredrè, Inetraywejiemè et plus loin Megötri (partagé).

L'origine de Pia n'est ainsi pas particulièrement plus claire que son attitude lors de la guerre civile du Lösi, entre les chefferies Angahaetra, auxquelles s'était joint Wahnyamala de Kejèny — *angahaetra* ainsi par contamination géographique alors qu'il descend de la sœur cadette comme les Bula, et non de la sœur aînée — et les Angete Lösi, c'est-à-dire Bula et les *ange cipaa* et les *jin i Wahemunemè*.

Dans cette guerre, qui suivit les premiers contacts européens, et qui semble avoir pris par moments des proportions meurtrières du fait de la présence d'armes à feu dans les deux camps, *Pia atresi i Bula* était resté neutre, officiellement pour préserver du massacre son petit groupe de dépendants, isolés au milieu du pays *angahaetra*. On comprend qu'il soit parti ensuite s'établir à Luèngöni pour échapper aux retombées de cette situation aventurée, laissant à Wahnyamala, qui l'avait plus ou moins protégé, le droit de travailler à Hnawetr sans lui devoir de *xeninedro* obligatoire. La chute de la démographie aidant, ce droit n'a guère été mis en œuvre. La présence de la léproserie et la crainte d'une contamination du terrain expliquent l'abandon relatif et persistant d'un domaine pourtant convoité.

Une branche de Pia, celle des *Angete Timöl* est au pays de Wetr un des serviteurs spécialisés, dits *umatè*, d'*Ukeinesö angajoxue*, chargé d'assurer et d'organiser le ravitaillement en produits vivriers de la cour du chef. Ils auraient été aussi les maîtres du commerce de coquillages, ovules blancs et bracelets montés avec une tresse en poils de roussette, *drila*, exportés de Mèèk, la Grande Terre. Une autre branche des Angete Timöl, celle de Hmaeli ate Timöl, est restée à Kejèny, où son représentant est le *sine-lapa* le plus proche, le *neng*, de Wahnyamala. Les Angete Timöl sont ici les maîtres de Sahetr et de Siajepeng.

La dernière lignée installée à Thuahaikest celle des Api Angajoxue de Mou, sous la forme de Kaloie et de Naso, qui donnent un *xeninedro* à Ate Hlua, gardant leur *hotr* pour la cour de Bula, le bénéficiaire y étant Gopè Api Angajoxue. Ils serviront de

messagers pour Watreudro et aideront Ate Hlua dans son service de *neng* à la cour de Watreudro.

Hmelek

On a déjà une certaine idée de l'imbrication entre Thuahaik et Hmelek du fait des références à Waxeci Ate Fenepejaca et Waia Ate Paeng, selon la formule de succession :

Ate Hnanu (Hmelek) —> Waxeci Ate Fenepejaca (Hmelek) —> Waia Ate Paeng (Hmelek) —> Loiewekë Luete Xuj (Wedrumel) —> Wahnawewe Ate Xeniwewj (Thuahaik).

«Deux femmes se rendent à Hnanu. Elles entendent des pleurs d'enfants dans le trou d'un arbre *wacua* (pommier canaque). Elles cherchent et trouvent un garçon, auquel on donne le nom de Waxeci. On dit par ailleurs que Waxeci serait issu de *Menie ate Inesepel*».

Waxeci donne un *xeninedro* à Bula Angajoxue. Des Angete Lösi sont venus s'établir à ses côtés. *Honan Api Angajoxue* envoie son *hotr* à *Co Iwatrè Api Angajoxue* à Mou et donne un *xeninedro* à Waxeci. *Hnaxue Api Co* donne le *hotr* à *Hnaxue Api Co* de Mou et va *xeninedro* à Waxeci.

Un problème est de savoir si *Ate Hnanu* est issu de *Menie ate Inesepel, ten adro* à Hmelek. *Waxeci ate Fenepejaca* reçoit le *hotr* de *Ate Manöl*, parce qu'il l'avait mis à vivre aux côtés de Menie, auquel il donne un *xeninedro*. La question reste ouverte.

Menie ate Inesepel est maître du sol à Fenaso, Wawan, Kuku, et depuis Töhnènu jusqu'au rivage de la mer à *Qazi ne Lösi*. Il a donné naissance à Xupa de Luèngöni, qui est considéré comme le représentant de la branche aînée de Menie et à qui ce dernier donne le *hotr*. Menie est surtout le gardien des têtes de rochers qui sont visibles encore aujourd'hui sur la grand place de Hmelek, près du temple, à savoir : *Elemekène Qejeisi*, qui se soulèvera si la guerre doit venir à Hmelek ; *Hunemethi Zeula* ; *Gitri Lösi*, dit aussi *Hutay Waheo*, là où *Waheo joxue* se serait assis pour pleurer au moment de la séparation d'avec ses frères : *Wahemunemè*, *Wahnyamala*, *Watreudro*, *Wahile*. Comme *Ate Wananathin Wahlingen ate Soen*, Menie est au centre du quadrillage topographique fixant au sol les étapes du mythe expliquant l'origine des principales chefferies du pays de Lösi. Le rocher *Hutay Waheo*, sis à côté d'*Inesepel*, a été détruit pour laisser passer la route carrossable.

L'origine de Menie serait le *haze Ineisi*, issu de Neköthunanèm, un autre *haze*, l'ancêtre Menie étant le premier homme de la lignée. Xupa de Luèngöni et Menie ate Inesepel sont à l'origine frères. Ce Menie eut deux fils, Xupa le *joxue* et Hnamèl le *qatr*, le cadet. Dans une case où ils couchaient ensemble, le *haetra* commet l'adultère avec la femme du cadet. Le cadet entend ce qu'ils font et demande quel est ce bruit : «Ce sont les rats!», répond l'aîné. «Ah oui! Ce sont les rats!», reprend l'autre et il maudit son aîné et le chasse du pays. Xupa part s'établir à Luèngöni. Depuis Moon, le père du Xupa actuel, le *hotr* à Luèngöni a été arrêté à l'amiable, mais *Nyipiè ate Inesepel*, qui avait vu tous ses fils mourir, se demandait si ce n'était pas l'arrêt du *hotr* qui expliquait le décès de tous les siens.

Walan Api Kai est installé chez ses utérins *Angete Inesepel, hotr à Hnaxowen Api Kai* à Mou et donne un *xeninedro* à Menie.

Hnepunya Neköi Angajoxue a été envoyé par Bula *angajoxue* pour s'installer sur le terrain de Nupunu, qui dépendait de Bula directement.

Xeci Api Co ate Nupunu, nom de l'ancêtre qui résidait sur la même terre, n'est plus représenté que par une femme, Waicuwe, qui *hotr* à Bula *angajoxue*, qui les a envoyés là.

Un des autres personnages importants au plan foncier à Hmelek est *Sapootr ate Druenem*, issu de *Menie ate Inesepel*, et dont le représentant actuel est Thangat. Une branche est installée sur la côte orientale de l'île, à Jozip.

Une branche cadette, celle de *Kaco Qan Nakönèn*, ne donne plus le *hotr* à son *haetra*, mais l'a remplacé par un *sithingen* ; elle a installé à Hmelek, sur ordre des Bula, au milieu du siècle dernier, les dépendants suivants :

— *Wadengesiye Api Kai sine Wahatra*, qui donne le *hotr* à Bula et un *xeninedro* à *Qan Nakönèn* ;

— *Hnyeuko ate Hnatrohnehyiqa* *hotr* à Bula et *xenin* à *Qan Nakönèn* ;

— *Siwala Api Kai*, issu de *Trele Api Kai* de Mou, qui donne le *hotr* à Trele et un *xeninedro* à *Qan Nakönèn*.

— *Thangat Sapootr ate Druenem* donne un *xeninedro* à Bula *angajoxue*.

L'ancêtre de la lignée, Qanemel, serait issu du lieu *Hnèkömej*. Sapootr est maître du sol à Hunöj (Qiqatrul), sous la forme de deux lignées dites *Ase Palahèpi* ou *Luanana*, et *Ase Palahèjè* ou *Sapootr*. Sapootr *hotr* à Luanana qui *hotr* à son tour à *Xetriwaan Inangoj*. Ce Sapootr aurait reçu de Xetriwaan la technique de la magie du soleil et de la pluie, qui en fait un *tene drai*, par l'intermédiaire de Wahuzue, d'où un *hotr* qui ne s'expliquerait pas pour un *ten adro*. Mais un *jin i Xetriwaan* peut-il être un *ten adro* ?

Sapootr ate Druenem a pour domaine, à Hmelek : Druenem, Hunexawa, Qanagaolè, Fèsij, Oiüim, Tiniwanothuma (qui fait limite avec Elötr), Sasalawayatr (c'est-à-dire le terrain de Veika), Lapatreu, Palahuè (où il existe un *hnaop* appartenant à un *haze*, trou qui porte les noms de Kaco et de Melep), Zie (partagé), Hukekep (partagé), Inaal (partagé), Pengön.

Waia Pulu Api Kai sine Wahatra est établi à Gapatr.

Hnepunya Neköi Angajoxue est installé également à Gapatr, mais aussi à Hnaypotr et à Nupunu, aux côtés de *Cécile qatr Api Co ate Nupunu* ; ils sont aussi établis ensemble à Mwiyoung et Penihè, le long du rivage de *Qazi ne Lösi*, et à Henengenua, dans l'intérieur.

Wadengesiye Api Kai se réclame de la seule terre de Hunyè.

Les *Angete Hnatohnehyiqa* ont pour seul domaine Manemèk et une cocoteraie à Qamwatra, à l'est de Hmelek. *Wanako ate Manemèk* a reçu Je (dit aussi «Isolé») de *Menie ate Inesepel*.

Kanyan et *Hnèngenu Api Kai angete Leupeng* descendent d'un *Api Kai* qui aurait été attiré par Menie, cette fois sans intervention directe d'*angajoxue*, et fixé ainsi à Hmelek au lieu-dit Hnawej, alors qu'il était sur le chemin de l'exil vers le pays de Wetr, à la suite d'une querelle entre les *Api Kai* devenus trop nombreux à Mou. Menie prévient Bula qui laisse Kanyan chez lui. Il donne un *hotr* à Bula *angajoxue* et un *xeninedro* à *Menie ate Inesepel*.

Ces *Angete Leupeng* ont rassemblé autour d'eux :

— *Sayötr* et *Saneisi Api Kai ate Qigutru* (il y a cinq générations) qui donnent un *xeninedro* à Kanyan ate Leupeng, ont été envoyés remplacer à Hmelek *Uhnin Api Kai* dont la lignée était éteinte, d'où leur *hotr* direct à ce dernier ;

— *Hawaco* et *Hlemue Api Angajoxue ate Qipatromè*, *Angete Lösi*, installés aussi bien à Uj qu'à Weze, au rivage de *Qazi ne Weze*, à toucher le pays de Kejèny (la limite est dite Jose), dont ils chassèrent les Xetriwaan, qui en avaient eux-mêmes chassé les Luete Neköi Ulil aujourd'hui réfugiés à Wedrumel, et que représentent à Kejèny les *Angete GeuL* C'est Wahnyamala qui avait arrêté à Jose l'avance de Hlemue. Hlemue *hotr* à Hawaco, qui *hotr* à Bula *angajoxue*.

Kanyan et *Hnèngenu Api Kai angete Leupeng* se réclament des terres de Leupeng, Hnawej, Malomalo, Opanapo et Fenemeketrè (dont le lieu-dit Webwion).

Hlemue Api Kai ate Qipatromè est établi à : Qipatromè, Tremo, Uu, Heo, Hnapapa et Weze (mais le rivage de *Qazi ne Weze* appartient pour l'essentiel à *Menie ate Inesepel*).

A la présence ancienne de l'*atresi Pia* à Hnawetr (Thuahaik) correspond plus au sud (Hmelek) la présence de *Caeè atresi i Bula*, resté fixé sur place. Au cours de la guerre civile qui ensanglanta le pays de Lösi, lui n'a pas quitté le camp des *Angete Lösi*. On le dit originaire du pays de Wetr, à Hnanemuhetra, en même temps que Pia et Luepak de Traput, pays où il serait donc anciennement *angahaetra* à Pënöj. Son *haze* porte le nom de *Wainagi*.

Waia ate Paeng, issu de *Waxeci ate Fenepejaca*, est en relation avec les Lute Xoj à Wedrumel, dont il serait l'ancêtre. Il est *sinelapa* — et en particulier *hnalapa* et *neng* — de *Caeè atresi i Bula*, ainsi que Xupa de Luèngöni. Xupa donne à Caeè un *hotr* dit *ji ni ixotrekeu*, que Caeè prend pour donner à tous ses *jin*, en échange de leur propre *hotr* à son égard. Les *jin i Caeè* sont Thawa et Nyipiyè de Hmelek, Walila et Hnoejaa de Hunöj. Caeè est venu s'établir à Alo, au sud de Hmelek, où le maître du sol était Wenewia.

Waia ate Paeng est établi sur le périmètre de ce nom, qui comprend une grande partie de terres passées en d'autres mains.

Caeè atresi i Bula détient un domaine cohérent qui s'organise avec Alo pour centre : Fègötri, Hnajény, Luaapiny, Manien, Hnuej, Putoj, Gajidr, Thupèhmelöm, Soon, Trama, Hujopeng, Pewa, Gapèxen, Hnaopalo (trou correspondant avec l'océan, par un autre trou portant le même nom ; on y trouve des crabes qui s'y réfugient par mauvais temps), Treumejè, Inedruï, Qatho, ainsi que la forêt de Thettrila. La lignée de Wenewia s'étant éteinte, Caeè a choisi un de ses *jin*, Sigit (frère de Qathè), pour prendre sa place. Les terres d'Alo s'étendent jusqu'au bord de mer, à la Pointe de Jopeng. Toroo, *jin i Caeè*, possède une cocoteraie à Qamwatra.

Ek (cf. photo aérienne 019-086) au sud de Qamwatra, dont le reste appartient à Billy *ate Qamwatra* de Hunoj, est partagé entre *Nyipiè ate Inesepel*, *Hnaxue Api Co* et *Hnepunya Neköi Angajoxue*. Les terrains voisins sont, pour Qihnapuny, à *Hnaxue Api Co* ; pour Femegötri à *Caeè* ; pour Hnaè à *Waia ate Paeng* ; pour Unyagojeny à *Qazipetr* ; pour Göxulu et Maluma à *Kötreny Api Angajoxue* de Hunoj, qui a pris la place d'un vieux nommé aussi Kötreny, mort sans descendance, et pour Fèsepel à *Waia ate Paeng*.

Watu ate Hanyim représente une lignée plus connue par la référence à Watu me Numela, les deux frères de ce nom, dits aussi *Lute Hunepenu*, du lieu dont ils sont issus. Ils seraient *ten adro* au lieu-dit Hanyim.

Un Watu a été l'évangéliste protestant de la côte est de la Grande Terre, au nord de Houaïlou, de concert avec *Bel ate Fèmegötr*.

Les *Angete Hunepenu angete Hanyim* détiendraient les terres de Huiwaymô, Hunepenu (partagé), Hnahnèp (partagé), Tiim, «Haut Fourneaux», Hanyim, Fikala (qui fait limite avec Elötr), Seize.

Viennent ensuite deux lignées citées souvent côte à côte, mais qui ne tiennent pas à être confondues : *Wiamadra* et *Treulumè*. Le second donnait un *wenehmite* à Xetriwaan Inangoj et un *xeninehlapa* à Bula *angajoxue*. Il était issu de *Xetriwaan Inangoj*, dont il restait le *jin*. Il recevait un *hotr* de Waifinu de Hmelek et un *xeninedro* de *Trele ate Waygojeny, jin i Sasali* à Kejény. *Wiamadra* donne un *xeninedro* à *Hlemue ate Qipatromè* depuis qu'il a pris le parti des *Angete Lösi* contre les *Angahaetra*.

Wiamadra était *sinelapa* et non *jin i Xetriwaan*. *Treulumè* a des *jin* dispersés jusqu'à Wedrumel, mais ne peut guère se réclamer que de la terre de Hmelekeij, limitrophe de Jinek.

«Xetriwaan Inangoj était parti de chez lui avec ses deux *sinelapa, Wiamadra ate Elötr* et *Trele ate Waigojeny*. Il laisse *Wiamadra* à Elötr et marche avec *Trele* jusqu'à Jop où il le laisse et s'en retourne séjourner chez lui à Angadrai (faiseur de soleil). Il s'en va de là pour résider à Kejény à l'arrivée du christianisme, ce qui signifie qu'il s'agissait de Sasali, agissant en tant que *jin i Xetriwaan*.

Les *Wiamadra* sont dits aussi *Angete Elötr*, du nom du territoire dont ils assument le contrôle, entouré par les terrains de Paeng, Jinek, Trönènu, Druenem et Hanyim. Elötr comprend

aussi les terres de Fikala (faisant limite avec Hanyim), de Wahmu, Hudrenkoko et Hnanu, en ce qui concerne ce dernier pour moitié avec Waxeci et Watinengao (en direction de Inangoj et jouxtant les terres des Luete Nganawa). L'attribution d'Elôtr à Wiamadra aurait été le fait des Bula auxquels ils doivent un *xeninedro*. Les Wiamadra sont dits aussi *Hnahneidroon*, ce qui signifie : «trouvé dans le sol», faisant référence à la découverte d'un enfant qui pleurait, recueilli par *Ate Hnanu* et *Waxeci*. Malgré l'intervention apparente des Bula en sa faveur, Wiamadra n'est pas compté comme *Ate Lösi*, mais comme *Angahaetra*.

La position des *jin* et des *sinelapa i Xetriwaan*, à partir d'Inangoj, Hmelek et Kejèny, vers Wedrumel, correspond ainsi à une sorte de marche par étapes, évidemment ancienne, très largement pré-chétienne, antérieure à la guerre entre les Angete Lösi et les Angahaetra, et que l'on dit même plus ancienne que l'installation de la chefferie Bula à Mou. Weze, Elôtr, Jinek et Mesipo ont été les marques les plus évidentes de leur expansion, jusqu'à ce qu'ils soient chassés de Weze par Hlemue, laissant seulement les *Kemei Hnaeè* à Hunöj, entre Thidredre et la mer, au rivage de *Qazi Thupenetè*.

Les Wiamadra sont aujourd'hui éteints en ligne directe. On a pris, dans une lignée cadette, celle de *Hnaloan qatr*, afin de pourvoir au remplacement par une cascade d'adoptions. Au cours de la guerre civile du Lösi au milieu du XIX^e siècle, ils devaient prendre parti pour les *Angete Lösi*, alors que Xetriwaan s'était placé du côté des *Angahaetra*. Les Angete Hnanu sont également éteints ; leur dernière représentante était l'épouse du pasteur Elia Punenegöm, père de Doxan à Kejèny — le premier mari de cette dernière étant un *Wabizie Fèjehe* de Xode.

Simanay *ate Heo* aurait été laissé à Hmelek avec Wahuzue par Wahemunemè. Il détient les terres de Heo et de Hnathithihero à Hmelek, qui lui ont été données par *Menie ate Inesepel*. Simanay *hotr* à Bula *angajoxue*.

Il reste à situer *Wahuzue ate Inek* qui, superbement, ne donne de *hotr* ni de *xenin* à personne, en tant que *sinelapa i Wahemunemè* et de tous ses frères *angajoxue*. Les Wahuzue sont dispersés à Luèngöni et dans l'est du Lösi, mais celui de Hmelek est considéré comme le *haetra*. Il a pour fonction de garder à Hmelek le tronc de bois dur, imputrescible, dit *sinepö Inesepel*, en qui est investie la puissance des Bula, et qui se serait enfoncé dans le sol à Hmelek, au lieu-dit Inesepel. Wahuzue aurait été placé là par Wahemunemè lui-même, et non par ses successeurs. Ses cadets font le travail à la cour d'*angajoxue*, mais lui reste tranquille à Hmelek.

Henaju Kokoisi Wahuzue ate Inek ne se réclame pas d'autres terres que celles d'Inek, dans l'enceinte du village même, et d'Inefetrasi. *Eatra Fizin*, descendant de *Henaju Kokoisi ate Huen ate Inek, jin i Wahuzue* qu'il a reçu à Inek, fait limite avec les *Luete Nganawa* d'Inangqj à Hnonegep, où il y a les bonnes terres d'un *hnaypotr*, à quelque distance à l'est de Hnaxöen. Il avait reçu Inek et Inefetrasi de *Menie ate Inesepel* à qui il donne un *xeninedro*.

Wiae Cako ate Cileweze, issu de Wahuzue, qui garde là une terre des *Luete Util* de Wedrumel, est établi par ailleurs à Hmelek, à Hunegutru et Hnasayhau (limitrophe de Lösi), parcelles qu'il a reçues de *Menie ate Inesepel*. Il donne le *xeninedro* à *Wegö ate Fenepejaca*, représentant de Menie, et un *hotr* à Bula *angajoxue*.

Les *Luete Nganawa* d'Inangoj font limite avec l'emprise de Thuahaik à Hnaxeè.

Les *Luete Thup* de Hnaeu font limite avec *Ate Wanathin* à Truatrua et Puhni. Ils font limite avec *Wahnawewe ate Xenijew* à Feneluenu. *Haeweng Wasingalu* touche à Thuahaik par Hnaeuhelepu, qui contient entre autres la parcelle dite de Lekiny.

Wahile de Jozip fait limite avec Thuahaik à Japetr, Maluedexu et Fenemesup. Les Api Co de Traput touchent à Thuahaik à Lösi et Ineluetothaman. Luepak, chef de Traput, à Huiwanaji et Hnemaketr.

Umesil de Hnase touche à Thuahaik à Qahaj. Hlupa, chef de Hnase, à Thuahaik à Hnanöjepeng, Hnajawa et Uniu.

Les *Angete Wanathim* de Hnadro touchent à l'emprise de Thuahaik et à celle de Kejèny

à Hnathiqqa, Hutrimeulè et Qaqa.

Les *Luete Hnaixapo* de Kejèny touchent à l'emprise de Hmelek par Hnapetr et Thithè.

Il ressort de ces brèves indications, et des cartes et tableaux qui les illustrent, un premier phénomène, celui de l'inégalité de poids social des toponymes. Il existe une liste de quatorze «grands noms», correspondant à des domaines territoriaux importants, et qui recouvrent tous les autres. On peut les noter selon le schéma proposé, où les surfaces sont proportionnelles à une réalité simplifiée pour faire entrer la plus grande partie de la tenure foncière étudiée dans le cadre d'une seule page.

Ces territoires se divisent en deux catégories, les domaines intérieurs : Hnawetr, Soen, Jinek, Hanyim, Druenem, Elötr, et ceux qui relèvent d'une tenure peut-être plus ancienne, s'établissant de l'intérieur jusqu'au bord de mer par larges bandes parallèles : Weze, Paeng, Trônènu, Alo.

Il en résulte une tenure heurtée où les domaines les plus consistants, d'un seul tenant ou presque, sont aussi censés être les plus anciens : ceux de *Menie ate Inesepel, ten adro* à Hmelek, mais aussi de *Caeè, atresi i Bula*, resté fidèle à l'*angajoxue* de Lösi dans la guerre entre les Angahaetra et les Angete Losi. Reste important aussi bien que cohérent le domaine de *Pia ate Hnawetr*, autre *atresi i Bula*, mais il est pratiquement en déshérence, son maître étant installé à Luèngöni depuis la guerre civile du pays de Lösi.

Autres domaines de densité égale, ceux de *Kokon ate Wananathin*, de *Waytrea* et *Wahlengen ate Soen*, tous trois frères, et autres *ten adro* de Thuahaik ; ceux de *Wahnawewe angete Xeniweij*, liés aux deux précédents par des mariages successifs ; ceux de *Sapootr ate Druenem, ten adro* à Hmelek. *Wahlengen ate Soén* est plus riche en terres au sud-est du village de Thuahaik, mais *Kokon ate Wananathin* est le maître de Hnay, au nord-est, faisant limite avec Wahile de Jozip et Api Co de Hnase, domaine sis en dehors de la carte présentée, où il est majoritaire, et qu'il partage avec *Catrehmi ate Hlua* et *Watreudro*.

Plusieurs phénomènes sautent aux yeux :

— la parcellisation intensive aux abords du village de Hmelek, avec l'apparition de périmètres peu importants affectés à des Angete Lösi (Api Kai, Api Co, Api Angajoxue, Neköi Angajoxue) ;

— le remaniement évident qui accompagne ce facteur et aboutit à ne presque rien laisser entre les mains de *Waxeci ate Fenepejaca* ;

— l'éclatement de domaines plus anciens, tel celui des *Angete Paeng* ;

— la cohérence du périmètre attribué à Sasali, mais dont la partie de Jinek lui est en pratique interdite et reste abandonnée, des deux côtés de la route, en l'absence de ceux qui pourraient légitimement s'y installer (*Walokè Luete Lepö* de Kejany) ;

— le périmètre sis entre les villages de Thuahaik et de Hmelek, dévolu pour la plus grande partie à l'emprise foncière de Thuahaik, présente l'effet d'un partage plus ou moins amiable entre les trois frères Kokon, Wahlengen et Waytrea, qui agissent et parlent en fonction du nom dynastique qu'ils portent chacun à la naissance ;

— les intrusions extérieures apparentes : Wahile de Jozip à Japetr ; Luete Nganawa d'Inangoj à Tiim, Truatrua et Hnaxeè ; Angete Timöl de Kejèny à Thithè et Hna-

potr ; Sasali à Jinek, Qapana, Fenefe, Adrelè, Munya, Hnisaa ; Wahnyamala à Tremo et Hnapapa ; Luete Hnaixapo de Kejèny à Hnapetr et Thithè ; Umesil de Hnase à Qahaj ; Angete Wanathim de Hnadro à Qaqa et Hnatiqaqa.

La réalité est que le village chrétien de Hmelek a été installé à la limite de l'emprise foncière de Kejèny, laquelle touche à celle de Hnadro et de Hnase, qui sont liées l'un à l'autre, tandis que Thuahaik fait limite avec Jozip, Hnaeu et Inangoj.

On aura remarqué aussi l'habitude bien ancrée de faire plus souvent référence à un nom dynastique : Wahlengen, Wahnawewe, Watreudro, Sapootr, Menie, Wiama-dra, Sasali, Pia, Caeè, Hlemue, repris à chaque génération, qu'à un nom de lieu : Ate Elötr, Ate Soen, Ate Druenem, Ate Hnawetr, etc. Tout le monde n'a pas droit dans le langage courant à un tel vocable institutionnalisé, s'ajoutant au nom individuel sans faire référence directe au lieu d'établissement dans l'espace, sinon pour la connaissance générale que tous ont de ce lien implicite, d'autant que cela prend l'apparence de ne plus substituer le nom du grand-père à celui du petit-fils à chaque génération — en réalité on assume les deux pratiques en même temps, par le biais de deux noms donnés à l'enfant à la naissance, celui du grand-père paternel vrai ou classificatoire, et le nom dynastique.

Les Angete Lösi installés à Hmelek relevant des lignées parallèles constituant la chefferie de Mu (Api Kai, Api Co, Api Angajoxue) ont plus rarement droit à ce privilège, ayant été installés à une époque relativement récente, entre trois et cinq générations par rapport à nous, c'est-à-dire au début ou plutôt au milieu du XIX^e siècle, au moment de la guerre civile du Lösi, ou suite à celle-ci. Ate Qigutru serait le pionnier, plus ancien même que Wiama-dra dans ce mouvement de colonisation d'un espace loin d'être vide, mouvement dirigé par la chefferie Bula pour affermir ses arrières sur le plateau, profitant de l'éclatement local de l'autorité entre Menie, Sapootr, Waxeci, Pia, Watreudro et Wahlengen, aucun nouveau-venu n'ayant réussi à établir une suprématie dont les Bula auraient, en tout état de cause, freiné la constitution.

L'affaire Hoho contre Hnagejè

Il s'agit là d'un conflit majeur, qui s'est soldé par une action violente. Devant les provocations verbales de l'un des protagonistes, *Aliènè Hnagejè*, assuré de l'appui du RPCR à Nouméa et du sous-préfet des îles Loyautés, la crise, ancienne et sur laquelle personne n'avait soufflé, franchit un seuil nouveau et inattendu. Une foule furieuse envahit le terrain en litige, mit le feu aux maisons de Hnagejè et — comme pour un deuil — détruisit toutes les plantations, cultures et arbres fruitiers de l'intéressé, qui n'eut que le temps de sauter dans sa voiture avec sa femme et ses enfants et de se réfugier à Kejèny, le village voisin, chez Truijijè Wahnyamala. Ce dernier l'aurait bien gardé chez lui pour augmenter le nombre de ses *jin*, et celui des sympathisants RPCR dans le village, mais, dans la semaine, le conseil du district réuni décida de l'exil de Hnagejè à Nouméa, sanction assise sur une tradition quasi millénaire. L'exil à Nouméa est d'une autre façon une forme d'intégration, dans la «coutume» des îles, de la ville fondée et administrée par les blancs, du fait que ces exils répétés nourrissent régulièrement la population de l'agglomération urbaine.

L'administration se révéla impuissante à intervenir, malgré l'acte de justice gra-

tuit et inefficace du sous-préfet qui avait provoqué l'explosion. Elle dut se résoudre à faire attribuer deux cents hectares de terres en dédommagement à Hnagejè, pris sur le Domaine du Territoire, à proximité de Nouméa, dans la vallée de la Coulée.

Dix ans plus tôt, le 15 janvier 1966, à l'occasion d'une réunion convoquée à la demande d'Henri Bula Angajoxue, et à laquelle j'assistais, accompagnant Noejaa Wahnyamala, Albert Aliène Hnagejè déclara qu'il allait recourir au tribunal et qu'il s'y préparait depuis quinze ans. Son opposant, Hoho Waytrea, parla de rester chez Zeula comme son *jin*, en laissant tout à son cousin Albert Aliène Hnagejè, mais affirmant qu'il allait d'abord voir Henri Bula pour qu'il jugeât l'affaire. Bula restait sagement en arrière, déclarant en cette circonstance à ses visiteurs : «Régalez cette affaire au mieux, obtenez un accord, je viendrai alors pour conclure.»

Hoho, infirmier à Drueulu, s'abstenait malheureusement des mois durant de venir à Thuahaik, ce qui facilitait les tentatives d'Aliène, heureusement velléitaire. La caféirie qu'il avait voulu créer sur le domaine disputé, à Meseweny, était morte — de chlorose, parce que créée sur les conseils d'un agent incompetent du service de l'agriculture — et installée malgré une lettre de Hoho à Albert s'y opposant et donc malgré l'hostilité des puissances protectrices du sol.

La terre à Lifou, ancien atoll corallien surélevé, contient en effet trop de calcium, sauf sur une bande d'environ 50 à 100 mètres autour des habitations, où les apports humains changent la nature du sol et font que le caféier y prospère (cf. Bourrouilh, Francis, *Diagénèse récifale : calcitisation et dolomitisation, leur répartition horizontale dans un atoll soulevé, île Lifou, Territoire de la Nouvelle-Calédonie*, Cahiers de l'ORSTVM, série Géologie, vol. IV, n° 2, Paris 1972, p. 121-148).

En ce jour-là, la discussion tournait autour du lieu-dit Honodro, là où Aliène construisait une maison aux murs et au toit de tôles, en fait à l'ancien emplacement de la maison de Waytrea, père de Hoho. A ce moment, le vieux *Kokon ate Soen*, responsable de l'affaire, était encore vivant, ce qui rendait plus difficile la contestation par son vrai neveu Hoho de l'adoption par Kokon d'Aliène Hnagejè, le neveu de sa mère.

Une pareille volonté de blesser, de la part d'Aliène, choquait, et aussi de la part de Kokon, qui prétendait déposséder le fils de son frère, au moins en partie, au profit d'un homme qui, étant par naissance Wahnawewe, ajouterait alors les terres de Soen à celles de Xeniweij, devenant de ce fait un des plus gros propriétaires fonciers du pays de Lösi.

A cet aspect des choses devait s'ajouter l'appui du RPCR de Nouvelle Calédonie, hostile au maintien de la tradition en matière foncière et enclin à détruire les structures de la société mélanésienne en favorisant l'émergence d'une classe de propriétaires fonciers qui refuseraient l'enregistrement et la reconnaissance des droits particuliers canaques pour introduire les terres mélanésiennes dans le jeu, libéral et classique, d'une spéculation foncière qui est depuis toujours le ressort du système colonial et qui permettrait de déposséder à nouveau les Canaques. La réaction brutale, qui n'était pas la première du genre, tombait comme un coup d'arrêt à une politique visant à la désintégration de la société et de la culture canaques, fondées sur la relation permanente de l'homme avec le sol où sont enterrés les morts, restés combien vivants même pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui.

On a vu, par le lien des terres de Soen avec les origines du pays de Lösi, sur quels symboles, et donc quelle émotivité latente, jouait Hnagejè en voulant s'imposer.

Sa volonté de progrès économique et social était incontestable, mais la spoliation de l'héritier légitime des Soen n'était nullement nécessaire, les Wahnawewe disposant de terres en suffisance, depuis Holony, Nié, Baie Pilote, Palahejè, Petit Village, Fèsö, Feneluenu, Xeniwéj, Puhnim, Tefitr et Tiim.

Un des facteurs fut longtemps constitué par les hésitations de Hoho à passer de lui-même à la violence. Les femmes servaient d'argument à Kokon. Alièné était, comme lui, *utha*, c'est-à-dire neveu utérin de Hnawetr. Sa mère et la mère de Kokon étaient sœurs, ce qui implique, par le choix du nom de Hnagejè à la naissance — repris d'ailleurs par ce dernier pour chacun de ses enfants mâles, ce qui est quand même rare — que l'affaire ait pu être envisagée par celles-ci, Amako et Hnapiny angete Hnawetr, et que Kokon, sans enfants, ait accepté de préparer la spoliation du fils de son frère dès la naissance du neveu de sa mère. Et l'on prétend que les femmes ne jouent pas de rôle dans les affaires foncières !

Alièné avait été élevé par Kokon et sa femme, ce qui en soi n'était pas anormal. Mon jugement personnel est que si personne n'avait poussé Alièné à se croire le plus fort, on aurait abouti à un partage de fait entre les deux cousins, ce que tout le monde désirait, à l'exception des principaux protagonistes. Comme il y avait de la place à revendre, personne n'en serait mort.

Mais, une fois de plus, un fonctionnaire blanc a cru pouvoir trancher à la place des Canaques, manifestation éprouvée comme une ingérence dépourvue de justification légale — l'île de Lifou est entièrement Réserve et le droit particulier y joue à plein — et qui provoqua une résistance déterminée chez des gens par ailleurs calmes et tendant, par principe, à favoriser les compromis.

En fait, les trois lignées, de Kokoisi et de ses trois frères, s'étaient partagé le domaine de Soen : Meseweny, Hnapeng, Hnadudro, Hnangan et Soen étaient le fief de Wahlengen et de Waytrea, tandis que Kokon avait reçu en apanage Hnapojè [près de Hlua] et Hnay, Hnapeny [près de Maatr] et Hnadrodro. Hoho recevait donc en partage, à titre personnel ou en gérance pour son cousin Waypele ate Huen Luete Nganawa d'Inangoj, résidant à Nouméa [Agetiny, Hnejimadra, Fenedridrèn], l'héritage de Waytrea et de Wahlengen. Ce qui explique sa longue hésitation à réagir : il n'était pas laissé sans rien. Et tout aurait pu s'arranger sans les conséquences de ce «forçage» appuyé de l'extérieur.

Dans la situation conflictuelle qui existait, en ce qui concerne l'emprise foncière de Thuahaik, les informations de Kokon, lequel tendait à vouloir tout s'attribuer, avaient besoin d'être confrontées avec celle que pouvait donner Hoho. Cette confrontation publique eut lieu et aboutit à éclaircir la situation, à diminuer le domaine propre de Kokon, et à préciser les données de l'un par rapport à l'autre, en particulier pour les terres «limites» où deux lignées ont chacune leur part : Hnèfelö [Honesia Watredro et Ate Sö] ; Feneluenu, Puhni et Tiim [Wahnawewe et ate Thup de Hnaeu] ; Zie et Inaal [ate Sö et ate Druenem] ; Seize [ate Hanyim et ate Druenem] ; Petit Village et Tefitr [Wahanawewe et Watredro] ; Fèsö et Feneca [Wahnawewe et ate Sö].

Un facteur évident à l'examen du dossier est qu'il s'agit d'un conflit interne à une seule famille. Les protagonistes sont les trois frères qui se partagent l'essentiel de l'emprise foncière de Thuahaik [le Wananathin et les deux Soen], chacun ayant reçu à la naissance le nom qui lui permettait de prétendre à l'héritage d'une lignée ancienne. Cette situation est la conclusion d'un siècle de dépopulation. Les trois frères, Kokon,

Wahlengen et Waytrea, étaient en train de reconstituer, chacun pour sa part, mais agissant en deux camps séparés, la société ancienne dans son emprise foncière. Cela explique l'indifférence relative du milieu social environnant, pensant en général qu'il n'y avait matière à conflit, puisque tout se passait à l'intérieur d'un seul système de parenté, numériquement plutôt restreint d'ailleurs. Dans l'avenir, avec les familles nombreuses qui naissent de partout, de tels conflits prendront des aspects moins individualisés, mais peut-être pas moins théâtralisés.

Huit maisons appartenant à Hnagejè ont été incendiées. Il s'ajoute aujourd'hui potentiellement l'affaire de Watreudro resté sans enfants. Le remplaçant, adopté pour prendre la suite, a été mis en place sans l'accord des autres descendants des fils des *lue jajiny*, qui ne reconnaissent pas l'adoption pour le moment.

Les soi-disant querelles de terres à Lifou proviennent le plus souvent de situations de ce type et sont au départ faites de désaccords portant sur l'attribution de noms, l'aspect foncier n'en étant que la conséquence.

LE RESTE DU PAYS DE LÖSI

La guerre entre les Angete Losi et les Angahaetra

La guerre civile du Losi est l'événement qui a laissé le plus de traces dans le pays et dont les conséquences se voient encore aisément dans les comportements individuels et collectifs. Elle est historiquement aussi proche de nous que la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France, qu'elle précéda de peu.

Le vieux chef Bula, premier du nom, mourut en effet en 1847. On accusa la prédication de l'évangéliste rarotongien Fao d'être responsable de cette mort. Ngazonie Api Angajoxue, chef d'une branche issue de Wahemunemè, considéré comme chrétien, était l'amant de l'*isola*, l'épouse du vieux chef. Certains jeunes gens de l'entourage des Bula, de haute naissance, plutôt bien de leur personne, auraient eu des relations avec l'épouse du missionnaire anglican laissé quelques mois sur Lifou par l'évêque Selwyn, et qui y mourut de tuberculose.

Ngazonie accusa les deux *atresi*, Caeè et Pia, d'être responsables de la mort d'*angajoxue*. Ce fut là l'origine de la guerre civile du Lösi, au début de laquelle Fao dut se replier sur l'île voisine de Maré (juillet 1847). Cette guerre eut lieu alors que des Européens étaient déjà présents dans l'île comme commerçants, les Hennessy, Streeter et Bone, qui vendirent des armes à feu aux deux parties, et ne s'en vantèrent pas, ne laissant pas d'archives personnelles. L'arrogance des jeunes gens de Mou, armés de fusils, et agissant à leur fantaisie en l'absence d'une autorité forte à Mou, a pu être un des facteurs de déclenchement de ce conflit.

Les chroniques missionnaires officielles n'ont pudiquement pas gardé trace des événements, qui expliquent en partie pourquoi la chefferie Alaxutren choisit le catholicisme en résistant à la vague protestante qui devait balayer l'île, afin de conserver son autonomie par rapport à la chefferie du pays de Losi, laquelle trouva dans la conversion de masse des insulaires le moyen de retrouver sa suprématie et même de

tenter de l'élargir.

Le récit de la guerre est difficile à obtenir, sinon par pièces et morceaux un peu de tout le monde. K. R. Howe, dans son ouvrage *The Loyalty Islands. A History of Culture Contacts (1840-1900)*, y consacre huit lignes seulement (p. 38). Aucune archive officielle ou missionnaire ne l'a prise en compte. Dans un manuscrit encore inédit, l'évangéliste rarotongien Ta'unga, qui devait s'opposer à la tactique de Fao, relatant une visite à Lifou, explique comment l'un des compagnons de Fao aurait couché avec deux des femmes du chef Bula, Kokotri et Seirauanga, ainsi qu'avec d'autres femmes qui, pour la plupart accouchèrent de fils qu'elles nommèrent Zakaria, du nom du coupable. Selon Ta'unga, ce fut l'origine des difficultés de Fao. Zakaria étant après établi à Xepenehe, ce peut être aussi une des raisons de la méfiance d'Ukeinesō vis-à-vis de la foi réformée et de sa résistance avant sa conversion au catholicisme. Ces incidents bien sûr ne font pas partie de la «Légende Dorée» protestante aux Iles Loyalty. Ta'unga, dont la personnalité critique était trop affirmée à leur jugement, fut rapatrié à Rarotonga par les missionnaires responsables du champ, qui laissèrent Fao en place, considéré officiellement comme l'apôtre de Lifou. On lui doit surtout d'avoir introduit sur l'île la technique de construction en pierres liées au mortier de chaux, ce qui permettait la construction de citernes et donc de disposer pour la première fois depuis deux millénaires d'une réserve collective d'eau douce accolée au temple. Le christianisme allait de pair avec l'accès à l'eau douce et c'était là une véritable révolution de la vie quotidienne, poussant par la suite les militaires français à faire la preuve que cet accès était encore plus intéressant par le moyen de puits profonds, qu'ils se chargèrent de creuser partout sur le plateau.

La seule source un peu détaillée pour cette guerre est le cahier manuscrit du pasteur Watre Ate Isamec, mais il n'a trait qu'à la fin des événements, avec l'intervention de la chefferie Alaxutren. Des fragments de tradition locale déjà cités, à Kejèny et Hmelek, viennent dans l'intérieur confirmer le rôle des messagers et intermédiaires aux diverses étapes de la guerre civile du pays de Losi

«Ate Isamec et Umesil aperçoivent du feu dans la grotte. Au lieu d'aller voir, ils vont trouver les Angete Fenegitr et leur chef Wejiemè pour leur dire qu'il y a du feu là-bas. Wejiemè dit alors à Feedre d'aller voir. Au retour, Feedre dit alors à Wejiemè : «J'ai trouvé deux hommes beaux.» Wejiemè et Feedre y retournent ensemble et trouvent les deux frères en train de confectionner des filets : «D'où venez-vous ?», leur demandent-ils — «De Hnakacawa.» — «Venez avec nous!», disent Wejiemè et Feedre, en s'adressant à Wahile en *gene miny* parce qu'ils le considéraient déjà comme leur *joxue*. Wahile part avec eux. Le lendemain matin, il dit à Feedre et Wejiemè : «J'ai un filet, allons faire la pêche.» Ils résidaient à Gaweï, nom ancien du village de We, appelé aujourd'hui Qanono, commencement des noix de coco, où la tradition veut que les premiers cocotiers de Lifou aient été plantés.

Ils partent à la pêche. Leur filet reste entre deux eaux. Ils s'étaient trompés et avaient mis les poids de pierre et les flotteurs à la fois en haut et en bas. Ils tentent par deux fois, mais sans résultat, de mettre le filet à la verticale. Retournés à terre, Wejiemè et Feedre examinent le filet et concluent qu'il faut mettre les pierres en bas et les flotteurs en haut. Ce qu'ils font, ils repartent à la pêche. Le lieu, à We, où Wejiemè et Feedre ont remarqué l'erreur est dit *Hnacahmo* [pour *hna*, locatif, *enaca*, interjection marquant l'étonnement ; *la*, démonstratif ; *hmo*, erreur].

Ils tentent alors à nouveau de pêcher. Wahile prend une grande carangue, dont il fait don à Wejiemè et Feedre. Ils jettent une deuxième fois le filet et cette fois les deux Angete Fenegitr prennent une tortue qu'ils remettent à Wahile : «C'est notre tour. Nous te donnons une tor-

tue et tu seras *joxue*.»

Feedre et Wejiemè donnent la carangue de Wahile à Ate Isamec, qui leur donne toutes ses terres en remerciement, c'est-à-dire les donne à Wahile par leur intermédiaire. [Ces dons de courtoisie, dont la matérialité est faible dans le récit, ont pour conséquences cependant le privilège de dons de vivres provenant de ces terres, et celui d'aller y cultiver si nécessaire. Un jeune frère du Wahile de l'époque, ayant passé toute sa vie d'adulte dans la marine française, s'imagina que ce lien pouvait se traduire en droit de propriété et voulut construire un hôtel à We sur ces terres. L'accord général se fit immédiatement pour l'en empêcher et l'affaire ne put jamais se traduire dans une réalité malgré les capitaux apparemment disponibles].

Feedre et Wejiemè veulent amener Wahile à changer d'habitat avec eux, pour aller de Gawej à Hnamano et Amelösi, mais toujours en restant à We. Feedre propose à Wejiemè de garder Wahile avec lui le jour, et qu'il passerait la nuit avec lui, Feedre. [institution toujours actuelle, les descendants des Wahile passent la journée chez Wejiemè à We, mais couchent chez Feedre. Lizie, épouse de Jemès Wahile, me confiait son étonnement d'avoir ainsi dû changer de maison à la tombée du jour].

C'était le temps de Feedre Maloija. Feedre dit à Wejiemè d'emmener les deux *joxue*, Wahile et son frère, avec eux pour travailler dans un champ d'ignames. Ils préparèrent deux parcelles, l'une *Hnadrewalu*, l'autre *Wetreiwaytroony*. Wahile dit à son frère d'aller chercher d'autres magnagnas pour les faire griller. Fekehni dit alors : «Il n'y en a plus!» D'où le nom du village actuel de Hnapalu : il n'y a plus de magnagna [il n'y a plus d'*alu* : magnagna, *Pueraria thumbergiana*].

Le temps de la récolte venu, c'est Wahile qui obtient la plus belle igname. Il dit alors à Feedre et Wejiemè : «Je vous donne cette igname!» Pour remercier Wahile, Feedre lui dit : «Celui qui voudra prendre tes terres à We suivra la trace (= sera enfoncé en terre de la dimension de l'igname) de cette igname [*thupen e la koko*]. Là où est partie cette igname, il s'en ira aussi.» (*Ame la jö ne cahu koko, trejö i nyènehî*).

Au moment de la récolte de la deuxième parcelle, Wahile voit Ate Isamec les regarder du bord du champ. Il dit à son frère Fekehni. [*La lignée de Fekehni est éteinte; un remplaçant a été pris chez Umepej, auquel on a donné le nom de Fekehni*]: «Voilà ton *sinelapa*. Va avec lui!» Les deux frères se séparent alors et Fekehni part avec Ate Isamec à Qatheiködra. Un matin, Ate Isamec dit à Fekehni : «Allons au champ!» Ils y vont et Fekehni récolte la plus belle igname qu'il présente au vieux qui le bénit de la même façon qu'a été béni son frère. On dit que ce furent là les deux grands présents, *lue thithi*, les deux bénédictions en échange des deux ignames : [*kepe thithi Ate Fenegitr, kepe thithi Ate Isamec*].

Wejiemè dit à Feedre : «Qu'allons-nous faire du chef ?» Feedre répond : «On ne peut pas le garder ici à Hnamano. On va le mettre chez toi à Amelösi, à condition qu'il vienne passer la nuit chez mol.»

La proclamation de Wahile faite partout, Wejiemè demande à Feedre : «Qu'allons-nous faire de Katrawa qui est arrivé avant Wahile ?» — «Il faut le renverser.», dit Feedre. Ils vont trouver Katrawa et expliquent : «Wahile est notre *joxue*, à toi et à nous. Tu n'es plus chef.» Katrawa répond : «Votre *joxue* ! Qu'il aille manger la roche Juahozu!» Feedre répHque : «C'est moi qui vais manger la tête du rocher.» Et Feedre va voir les Angete Fenegitr et leur dit sa volonté de voir la roche disparaître. Ils soulèvent alors une forte mer qui détruit le rocher (rocher à fleur d'eau sis en face de l'ancien dispensaire de We).

Katrawa s'enfuit alors dans le *hnaop* de Qasa, à Hnase, toujours à We, là où il réside encore aujourd'hui. Wejiemè va le voir là-bas pour lui demander de revenir à Amelösi. Katrawa s'y refuse. Il garde les terres qu'on lui avait données, dont une très grande cocoteraie, mais donnera le *hotr* à Wahile. [*il ne semble pas en fait que Katrawa ait jamais accepté de donner le hotr à Wahile*. Le Katrawa d'aujourd'hui s'en défend, quoiqu'il bénéficie bien de terres à Amelösi]. Après cette discussion, il naît un fils à Wejiemè, qui le nomme Loihmiye, «le coeur est bon», parce que Katrawa avait accepté Wahile. [C'était en 1955 le nom du pasteur de Hmelek, frère

de Laxa Wejiemè. La récente échauffourée entre les Katrawa et le maire de Lifou, et où ce dernier fut blessé, montre la chaleur des sentiments dès qu'on touche à la terre à Wé, les deux *angajoxue* de Lösi et de Gaica chassant le maire de l'île, avait justement trait au terrain d'Amelösi.

LES CHEFFERIES ANGAHAETRA

LA CHRONIQUE DE LAXA WEJIE MÈ

Cet auteur de tradition orale est un des très rares Mélanésiens des îles à avoir pu voyager en France entre les deux guerres, où il avait atterri comme marin sur le navire de guerre le «Kersaint», et même entrepris de passer le brevet élémentaire, sans effet d'ailleurs, puisqu'aucun employeur de Nouvelle Calédonie, bénéficiant de la main-d'œuvre fournie par la gendarmerie dans le cadre du Statut de l'Indigénat et du travail forcé, ne s'intéressa au retour à son cas. Les récits que nous avons notés de sa bouche représentent une tentative d'écrire une «Chronique des Dieux et des Hommes» qui valait la peine d'être retenue et publiée. On y fera référence selon la part de l'espace social auquel elle s'intéresse.

LA CHEFFERIE WAHILE ET JOZIP

Les Haeweng Wahile se veulent à part des autres chefs — ils ne sont pas les seuls — et parlent presque d'égal à égal à Bula *angajoxue*. Leur importance, indéniable, débordé sur le pays de Gaica, mais d'une façon plus complexe que pour les Wah-nayamala de Kejèny. La structure même de cette chefferie correspond bien à cette volonté de prestige à part entière, se considérant chez elle comme autonome — les Bula ont miitairement perdu la guerre civile du Lösi contre les Angahaetra, dont les Wahile font partie.

Le récit de Laxa Wejiemè et le cahier du pasteur Watre ate Isamec nous donnent le cycle d'origine de *Wahemunemè* et de ses frères *Waheo*, *Wahile*, *Watreudro* et *Wah-nayamala*, le périple de Wahile en partant d'Inesepel, puis son installation à We, avant un départ pour Jozip longtemps après, afin d'échapper à la chefferie *Zeula Alaxutren*, qui venait de s'imposer dans tout le pays de Gaica, et aussi pour éviter d'être pris dans les remous de la guerre dite des Xetriwaan, guerre plus ancienne encore, dont les péripéties ne peuvent faire l'objet que de conjectures.

Récit de Laxa Wejiemè

«Le *haze Walilimè*, accompagné de ses enfants, va porter les ignames à *Ithidra Luop*, autre *haze* qui réside dans le district de Wetr, à Hnanemuhaetra. Une tradition veut que ce soit ce dernier qui soit parti à Maré, sous la forme d'une noix de coco flottant sur la mer ; arrivé là, il y aurait été à l'origine d'une partie des *acania Si Xacace*. Walilimè n'y va pas tout droit, mais passe par chez *Wawalahae*, qui est le chef de toute la terre de Wetr. Il portait l'igname *kokoetha*, la seule existante alors dans le pays, celle qui sert encore au *yôlekeu*, l'offrande des prémices. *Ithidra Luop* lui-même ne mange pas ces ignames, parce qu'elles sont en réalité destinées à *Ye-*

lepuxenye, homme qui vit sous la terre et que seul *Ithidra Luop* peut voir. Ce dernier reçoit les ignames et dit à *Ithidra Luop* : «Je vais te donner un fruit du figuier *hue* et tu le déposeras à l'entrée de ton trou.» Ce fruit donne une pousse et devient un arbre possédant deux fruits, un grand et un petit.

En ce temps-là, il n'y avait pas encore d'hommes dans l'île, mais des *haze*, qui vivaient dans les trous, grottes, abris sous roche ou cavernes effondrées qui parsèment l'île. Quand *Wawalahae* revient une deuxième fois porter des ignames à *Ithidra Luop*, il voit à l'entrée du trou le *hue* et ses deux fruits, mûrs et bons, à manger. *Ithidra Luop* lui dit : «Prends-les pour toi, mais saisis le plus petit avec la main gauche et le plus grand avec la main droite.» Et voici l'origine des chefs, le fruit le plus gros étant l'aîné, la lignée de *Wahile*, et le plus petit le cadet, la lignée de *Wahemunemè*. *Ithidra Luop* dit encore à *Wawalahae* : «Lorsque tu seras à Go, chez *Wawalahae*, tu planteras les fruits de part et d'autre de ta maison, le plus grand à droite, le plus petit à gauche.»

Wawalahae plante les fruits et s'en va voir *Sajamè*, chef de *Kep*, à *Hnacaöm* dans le pays de *Wetr*, et lui dit : «J'ai planté deux fruits de chaque côté de ma maison. Ils vont devenir deux filles que je vais proclamer *isola*.»

Sajamè part chercher un tronc de *pö* [arbre bas au tronc court, donnant le bois dur et imputrescible qui fournit les poteaux de barrières, *hagè*, et de maisons rondes monumentales, *umepö*, de chefferies], tronc qu'il plante à *Gum*, aux environs de l'aérodrome actuel, au lieu-dit *Fasoigelemè*. A chaque fois que d'un coup donné, il enfonce le *pö* en terre, il crie : «*Jeijeï pö lu aping !*» [le tronc de *pö* de mes deux belle-filles]. Voilà pourquoi il n'y a depuis de tronc de *pö* que dans les chefferies.

Deux femmes nommées *lue fô i nemeny* [les deux femmes de celui qui habite dans la grotte], appartenant à la chefferie *Wawalahae*, entendent le bruit et les paroles de *Sajamè*. Déjà des deux fruits étaient sorties deux filles, dont la cadette était proclamée *isola* — on lui fait une coiffure, *itrapetr*, en feuilles de *jelepu* — l'aînée se voyant attribuer des terres de culture au lieu-dit *Odro* [à *Kumo*, au lieu-dit *Eo*]. Les *lue fô i nemeny* veulent se débarrasser des deux filles. C'étaient elles, en effet, les premières *isola* chez *Wawalahae*. Elles prennent deux taros amers, *kahaitr*, et des taros non comestibles, *akötra*, qu'elles cuisent sous la cendre. C'est le *men* qui empêchera les deux filles de devenir *isola* à *Wetr*.

Sajamè continue à enfonce le *pö*. Mais le *men* émanant du *taro kahaitr* soulève le tronc en l'air et le fait retomber à *Hmelek*, au lieu-dit *Inesepel*. Voilà pourquoi la descendance des deux filles détient les chefferies à *Lösi* et non à *Wetr*.

Wawalahae se voit obligé de demander aux deux filles de partir à cause de la jalousie des deux autres femmes. Les filles se résignent à suivre le tronc de *pö* qui contient leur *men*. *Wawalahae* leur dit : «Vous allez partir, mais quand vous aurez des enfants, vous donnerez au fils de la fille aînée le nom de *Wahile* et à celui de la fille cadette celui de *Wahemunemè*.» C'était déjà là les noms des deux filles.

Les *lue jajiny* partent. Elles s'arrêtent à *We*, au lieu dit *Mamadrai*, chez les *haze* *Laxa Wejiemè* et *Awesamè*. Elles continuent leur route et s'arrêtent à *Masalo*, à *Thuahaik*, chez les *wananathin*. Elles vivent là et ont des relations sexuelles avec leurs hôtes. Mais la fille aînée est orgueilleuse et ne montre pas aux *wananathin* tout le respect voulu. La cadette, elle, présente un comportement respectueux et plein d'attentions pour les *wananathin*. Elle leur prépare des paquets de jeunes feuilles de taros *bula*, [pliées et cuites au four, enveloppées de feuilles de bananier]. Le *wananathin* ouvre le paquet et dit à la cadette : «Puisque tu m'as préparé cela, tu nommeras ton fils *Bula*.» Un autre jour, la cadette prépare des champignons *xenyè*. Le *wananathin* lui annonce alors que sa chefferie sera abondante [jeu de mots sur l'homonymie entre *xenyè*, champignon, et *xenyè* indiquant la bonne croissance d'une plante ou d'une récolte, par référence à l'image des champignons qui à chaque fois pousseraient en grand nombre]. La cadette prépare alors un plat de tiges de lianes *qea*, ce qui lui vaut l'annonce que son fils sera «long» (long signifie ici : grand ; le général de Gaulle était «long»), *qea*. Malgré toutes ces bénédictions aucun

enfant ne naît encore.

Les *lue jajiny* partent de Masalo pour s'installer à Hnakacawa [cette fois bien à Thua-haik, à proximité de Hnawetr]. Au départ de Masalo, l'aînée était enceinte des œuvres des *wananathin*. La cadette était encore vierge. L'aînée met au monde Hnaweo, chef d'Ahmelewedr. De Hnakacawa elles vont à Inesepel. L'aînée donne naissance à Wahile, puis Waheo, puis Watreudro. La cadette a des relations sexuelles à son tour avec les *wananathin*. Elle devient grosse et met au monde successivement Wahemunemè et Hlupa [lignée de la chefferie de Hnase, dont le titulaire actuel est un adopté. Les Wahnyamala n'apparaissent pas dans cette version, qui a ainsi tout pour leur déplaire].

Les deux femmes avaient de nombreux champs. L'un fut appelé *Ijetro*, séparation, parce que les deux femmes allaient se séparer, la cadette partant à l'est et l'aînée vers le nord...

... La sœur aînée était déjà morte lorsque Wahile et Waheo quittent Ijetro. Ils se séparent à Hmelek, au lieu marqué par un rocher rouge et dit Hutay Waheo, parce que Wahile s'en est allé tandis que Waheo pleurait là, assis sur le rocher. De là, Wahile arrive à Hnakacawa, puis plus loin à Xadredrè où, avec son frère Wahile Fekehni, il réside chez Ate Hnawetr [il s'agit ici d'un *jin i Pia atresi i Bula*]. Ce dernier donne toute sa terre à Wahile afin de l'empêcher de partir. Mais Wahile ne veut pas rester et Ate Hnawetr décide de le suivre. Depuis, c'est lui que l'on désigne sous le nom de *neng*, la mouche, à la chefferie. Pourtant Wahile avait en chemin tenté de l'amener à retourner chez lui, en lui disant : «Garde toutes les terres que tu m'as données!» Ces terres sont sises à Japetr, dont toutes les ignames produites étaient apportées à Wahile.

En cours de route, Fekehni décide de partir en avant jusqu'à We. Arrivé sur le plateau, il se met à crier. Ate Isamec et Umesil viennent le voir et lui demandent qui il est : «Je viens en premier et mon frère Wahile me suit». Umesil et Ate Isamec lui donnent toutes leurs terres.

Fekehni continue sa route et Wahile parvient à son tour au même lieu. Fekehni arrive à une grotte appelée *Ngönemeny i Fekehni*, au lieu-dit Qatheiködra à We. Wahile le rejoint là et ils y demeurent ensemble. Descendus de l'intérieur au bord de mer, ils fabriquent leurs lignes avec les fibres de l'arbre de forêt *nimè*.

Récit du pasteur Watre ate Isamec

Après le départ de Inesepel, Fekehni, le frère de Wahile, voulait chercher un lieu où son *haetra* puisse exercer son activité de fabricant de filets. Il part en avant et arrive à Mudrö, chez Umesil. Ce dernier lui dit : «Je vais t'accompagner chez le *Nganazij*». Ils arrivent chez le *thu*, et ce dernier dit à Fekehni : «Je vais t'accompagner chez *Mexanangö* à Trojo.» Partout où ils passent ensemble, les gens leur remettent leur terres. Umesil et Nganazij accompagnent Fekehni jusqu'au bord de mer. Ils arrivent à Qatheikodra où ils se baignent. Fekehni demande aux deux vieux : «Qu'y a-t-il dans la mer,» — «Il y a des poissons.» — «Comment les prendre ?» — «Il faut faire des lignes.» — «Quel genre de lignes ?» — «On les fait avec les fibres de l'écorce de l'arbre *nimè* que l'on roule sur la cuisse. Quand la cordelette est assez longue, on attache à une extrémité un hameçon, auquel on met de la chair de crabe comme amorce et on jette le tout dans la mer. On peut faire aussi du filet avec cette ligne.» — «C'est justement le travail de mon chef que de confectionner du filet» reprend Fekehni, «Allez chercher votre chef !» disent les deux vieux.

Fekehni va chercher Wahile à Hnawetr, afin de l'amener à We. C'est pour cela que l'on nomme aussi Wahile : *Hnatheng*, c'est-à-dire, chercher. Fekehni dit à son frère : «Il y a là bas de la mer, pour notre travail du filet.» Wahile part avec ses *jin* et ils arrivent tous chez Umesil, à la grotte *Ngönemeny i Fekehni*, à *Qatheikodra*. Ils se mettent à confectionner un filet, mais attachent les pierres en haut et en bas. Les deux vieux ne savent pas non plus faire du filet, puisqu'ils habitent dans l'intérieur. Fekehni dirige le travail de confection du filet. Cela fait il tentent de pêcher, deux nuits de suite, sans résultat.

Feedre, le *ten adro* à We, entend du bruit pendant deux nuits. Il va voir à Qatheiködra, trouve les deux vieux, Umesil et Nganazij, et leur demande : «Pourquoi ce bruit pendant deux nuits ?» Les autres répondent : «C'est Wahile et ses *jin* qui sont arrivés chez nous et qui pêchent avec leur filet» — «Ont-ils attrapé quelque chose?» — «Non» - «Où est le filet?» Et Feedre va voir : «Ce n'est pas comme cela qu'il faut faire. Attachez en bas les pierres et en haut les flotteurs en bois de bourao, *elu*. Retournez cette nuit à la pêche. J'y viendrai vous voir.»

Ils recommencent à pêcher la nuit suivante à Hneömemaca (le lieu des essais) et attrapent deux carangues. Nganazij et Umesil disent à Wahile : «Donnez vos deux carangues à Feedre en lui disant : *Hnanecahul* (don au grand-père maternel) *lue thithing* !» Wahile donne les deux poissons à Feedre, qui dit en le remerciant : «Je vais te donner un autre nom, Hnatheng et Haeweng, le nom de Wahile vient des *wananathin*. Tu seras «père de la terre» parce qu'Alaxutren est déjà «chef de la terre» [Le texte de Laxa Wejiemè, dignitaire à la cour de Wahile, impliquait une installation de ce dernier avant la fondation de la chefferie Alaxutren. Le manuscrit du pasteur Watre, représentant le *ten adro* de We, Ate Isamec, vivant entre les deux chefferies Alaxutren et Wahile, inverse cette chronologie].

Le *la ala gejè*, le droit à l'offrande des fruits de la mer : carangue *pese*, tortues *sewen*, gros poisson perroquet *men* [le poisson le plus important, le seul que personne d'autre que le chef ne puisse manger à la chefferie, les restes allant aujourd'hui aux cochons], petit «bec de cane» *wehehmez*, depuis *Qatheiködra* jusqu'à la plage de sable là-bas, sera pour toi, et ce sera à toi d'avoir une pensée pour *Alaxutren*. Toute la terre d'Umesil et de Nganazij t'appartient [est pour toi, la traduction par appartenir est d'ordre littéraire et non juridique] désormais et c'est à toi qu'on en apportera le *hotr*. *Umesil*, *Nganazij* et *Feedre* seront tes *sinelapa*, ainsi que *Laxa Wejiemè* et *Hnaqielu*, et cela jusqu'à *Zowedr* chez *Honap*. *Haeweng Fekelni* restera avec *Nganazij* et toi et tes *jin*, vous viendrez avec moi à *Amelösi*. Celui qui voudra vous enlever, ces deux carangues le suivront [apportant une malédiction efficace par leur *men*]. Prenez les deux carangues et nous allons partir.» Ils arrivent à Tran, chez Mexanangö. Feedre dit à ce dernier : «Voilà les deux *thith i* de Haeweng Wahile !» Mexanangö part avec eux à Sinöj chez Alaxutren. Mexanangö dit à Alaxutren : «Voilà les deux carangues, *thith i Haeweng*.» Zeula demande alors : «Comment avez-vous reçu ces deux hommes ?» — Mexanangö répond à Alaxutren : «Il est l'enfant de Nganazij, on lui a donné tout le *ala gejè*. C'est lui qui sera le *nekö ne qatr*, l'enfant du vieux et il sera notre *joxue*.»

Alaxutren leur dit : «Je suis d'accord avec tout ce que vous avez décidé.» Il donne les deux carangues à Mexanangö son *atresi*. Mexanangö convoque *Wasinenu*, *Laxa*, *Aluajoxu* et *Honap*. Il leur dit : «Je vous donne les deux carangues, *lue thith i Wahile*.» Ils dépouillent les deux carangues et les partagent entre eux, les *ange cipaa* et les *ange tiji* de Zeula. Depuis, tous ces gens doivent un signe à Wahile. C'est à eux à présenter le *qemèk* à Wahile quand ce dernier se rend en visite chez *Alaxutren*. Ainsi est réalisé, aujourd'hui encore, tout ce que *Feedre* avait promis à *Qatheiködra*.

De Sinöj, Wahile part avec ses *jin*, *Feedre*, *Nganazij* et *Umesil*, pour aller à *Amelösi*. Ils y étaient attendus et sont reçus par les *Angete Hnamana*, *Wasauhmie*, *Wenaatr* et *Hnawaja*. Après avoir reçu Wahile, les *angete hunei hnadro* : *Hnawaja*, *Waidrem*, *Maxo*, *Feedre*, *Nganazij* et *Umesil* décident qu'il est temps de proclamer *Haeweng Wahile* et *Wasauhmie* (le chef *Haudra* de *Luecila*) comme leurs enfants. Ils prennent *Haeweng* et l'intronisent *joxue* sur un tertre dit *Hunapak*, et en font de même pour *Wasauhmie* sur un autre tertre à quelques mètres de là, au lieu dit *Hnamano*. *Wahile* habite là-bas, son *hmelöm* étant à *Amelosi*.

Après les avoir tous deux proclamés *joxue*, *Laxa* et *Feedre* pensent à *Katrawa*, homme de *Wetr*, qui était arrivé à *Hojè*, où ils l'avaient trouvé et emmené à *Pune E* pour le proclamer *Katrawa Hojè joxue*. L'arrivée de Wahile le leur avait fait oublier. *Feedre* et *Laxa Wejiemè* vont voir *Katrawa* pour lui dire qu'ils ont proclamé *joxue Haeweng Wahile* : «Vous et nous lui ferons l'offrande du *hotr*.» *Katrawa* s'enfuit.

De ces récits ressort que les *ten adro* ayant eu à faire à Wahile sont plus ceux de We : *Fekelni*, *Feedre* et *Laxa Wejiemè* que ceux de *Jozip*. C'est en effet à We même que Wahile assure détenir le contrôle de périmètres importants, dans des conditions pourtant nuancées, comme s'en est aperçu le frère de James Haeweng, Elia, lorsqu'il a voulu arguer de l'existence de ces terrains pour la construction d'un hôtel, croyant qu'il s'agissait d'un droit de propriété de type européen pouvant déterminer une forme de rente foncière. Lorsque Wahile est à We, Wejiemè le reçoit de jour, mais à la nuit il doit aller chez Feedre.

Les deux versions recueillies de l'intronisation de Wahile à We, diffèrent quant à la place chronologique par rapport à celle de Wawanama Alaxutren. Laxa Wejiemè la place avant, le pasteur Watre après. La logique voudrait qu'on en tire la conclusion que toutes ces intronisations : celles de *Wahemunemè*, *Wahile*, *Alaxutren*, *Güiet*, se seraient faites à peu près à la même époque.

Le départ de We à Jozip remonterait par contre à l'époque de *Co angajoxue* au pays de Lösi, qui aurait songé, en accord avec *Watreudro* et *Waheo*, à placer Wahile à *Jozip* chez le *ten adro Ate Onat*, pour éviter les pertes en hommes dues au maintien d'une installation à We, lieu objet de toutes les convoitises. Watreudro aurait voulu établir son «frère» Wahile à *Hnasiej*, entre Thuahaik et Jozip, mais Waheo aurait insisté pour l'installer sur la côte, puisque son métier était de fabriquer des filets.

La tradition met en parallèle Wahile à Lösi et Wasauhmi Haudra à Wetr, puisque le texte reçu les fait proclamer chefs, chacun sur l'un de deux tertres voisins et presque en même temps.

Laxa Wejiemè, aujourd'hui *dikona Weniko qatr*, fils du pasteur *Laxa*, *ten adro* à We et *atresi* de Wahile, détient un *guceng* — terme donné ici dans la langue de Maré et correspondant à la croyance universelle que les paquets magiques venus d'ailleurs sont plus «forts» — panier que l'on décrit en *gene drehu* comme *watrenge ne isi*, dont l'efficacité est dans la guerre, utilisé par lui pour la protection magique de la chefferie Wahile contre ses ennemis. Ce panier aurait été commun à Haudra et Wahile quand ils vivaient ensemble à Maré, ce qui signifie par ailleurs que Laxa Wejiemè était autonome vis-à-vis de l'un et de l'autre, puisqu'il jouait le même rôle à la cour de deux chefferies opposées, l'une représentant Lösi, l'autre Wetr, à moins qu'il ne s'agisse d'un état des choses antérieur à la cohérence interne affirmée des pays de Lösi et de Wetr en compétition de prestige permanente.

Laxa Wejiemè aurait travaillé à séparer les deux chefferies qu'il protégeait ainsi, afin que le *guceng* ne protégât plus que Wahile et que ce dernier ait toutes les terres à We, du moins aux dires du descendant de l'ancêtre *ten adro*. C'est cette affaire qui aurait déclenché les guerres entre *Bula* et *Ukeinesö*. Ainsi, responsable au travers de *Laxa Wejiemè* de guerres qui lui tuaient un grand nombre de ses *jin*, Wahile dut partir s'établir plus à l'est, ne pouvant plus jouer le rôle de gardien des marches du Lösi, rôle dévolu depuis à *Hlupa*, mais rôle qu'a conservé Haudra pour le pays de Wetr (cf. Mrs Hadfield, ouvrage cité, p. 108).

On incline à penser que l'installation de Wahile à Jozip correspond à un échec des chefferies *angahaetra* du pays de Lösi dans leur volonté d'acquérir la prééminence à We, cet échec ayant pour corollaire un raffermissement de *Zeula Alaxutren angajoxue* sur Qanono, après la période où ce dernier avait dû assurer ses arrières en allant installer à Drueulu, de l'autre côté de l'île, sa chefferie, c'est-à-dire sa barrière, son *hagè* et son *umepö*.

La notion d'une frontière marquée non par une ligne, mais par une bande de terres peuplée par un, ou plusieurs groupes, servant de frontière vivante, correspond à une des philosophies observables de l'archipel, celle qui veut que les guerres ne soient qu'une des formes de la compétition de prestige et ne doivent pas impliquer par conséquent de tentatives de destruction de l'adversaire dont le seul résultat serait la neutralisation d'un jeu institutionnel ne pouvant se maintenir qu'à deux partenaires ou plus. D'où la transformation de la plage de We en champ de bataille à l'existence formalisée, où se déroulaient des joutes impliquant des champions de chaque camp, les *Lue Gopè Api Angajoxue* de Mou étant ceux du Lösi. En restant à We, Wahile rendait la solution difficile, en ce que les camps restaient au contact l'un de l'autre. Parti à Jozip, il laissait la place à une issue cérémonielle n'impliquant plus que la mort possible des champions et plus de mouvement de flux et de reflux aux plans politique et foncier. Garant de la stabilité à We, les Zeula Alaxutren avaient tout intérêt au départ de Wahile à Jozip. On a vu que cela n'est pas la seule fois où ils imposeront leur volonté à Lösi. Mais en s'exilant à Jozip, Wahile perdait la possibilité d'affirmer sa prééminence à We. Les relations entre la chefferie Wahile et Zeula Angajoxue ne sont pas depuis marquées par une chaleur excessive.

A We, la terre appartenant en propre à Wahile est placée sous la garde, dans l'emprise du village de Qanono, de ceux qui se disent *angete thupè hlapa*, gardiens du sol, tout en étant *jin i Zeula Alaxutren*. Cela n'est décidément pas une propriété de type européen, et plutôt tout le contraire.

Les *ten adro* ayant conservé une forme d'allégeance vis-à-vis de Wahile sont, à We : *Feedre* et *Laxa Wejiemè*, le *tixe i* de cette lignée s'étant installé en permanence à Jozip. Ce village même possède deux *ten adro*, *Wadrela ate Onatr* et les *Angete Hnaxetr* qui se partagent les terres, le premier dans l'intérieur, le second sur la côte. Les *Angete Onatr* étaient établis entre Thuahaik et Jozip, autour du lieu-dit Onatr. Les deux *ten adro* contrôlaient chacun leur part de l'intérieur et de la côte.

Les *Angete Hnaxetr* ont reçu chez eux, d'eux-mêmes, des Ang Api Angajoxue venus de Mou.

Les *Angete Onatr* n'ont plus de descendants authentiques. Leur représentant actuel, Lihe, serait un *Xetriwaan*, *jin i Wadrela*, dont l'ancêtre se nommait *Katrei*, c'est-à-dire qui avait reçu à la naissance un nom lui permettant de succéder aux *Angete Onatr* dépourvus de descendants mâles. Ce *Xetriwaan* serait venu de la Grande Terre, mais on ne l'avait certes pas choisi au hasard.

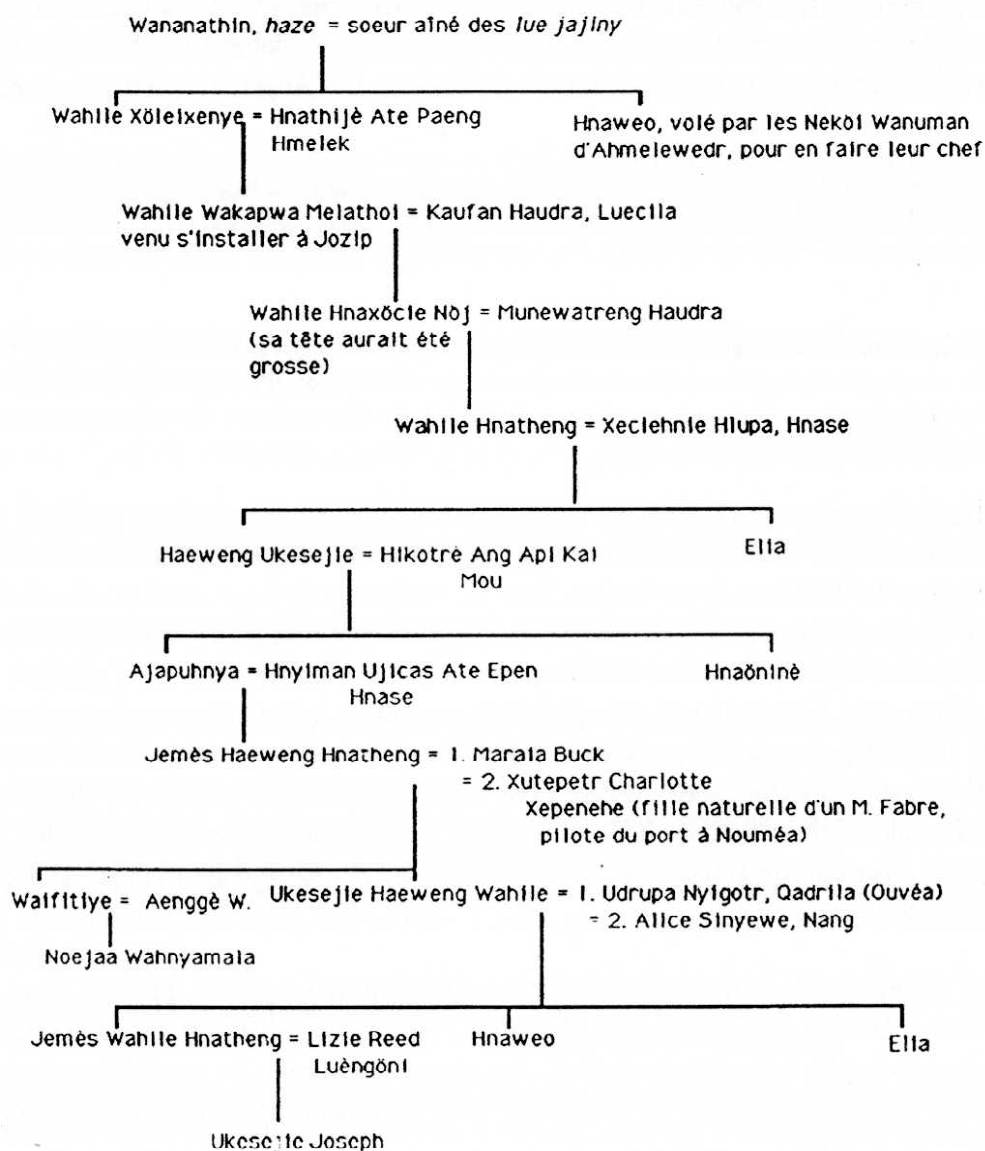
Les *Angete Onatr* étaient réputés détenir un pouvoir particulier, *meke i angete Onatr*, celui de se transporter en un lieu particulier, en groupe, à la condition que chacun fermât les yeux. Mrs Hadfield [op.cit, p. 104] rapporte qu'il s'agirait de la Nouvelle-Calédonie. *Laxa Wejiemè* rapporte une tradition autre à propos du pouvoir ambulateur des *Angete Onatr* :

Récit de Laxa Wejiemè

Une vieille femme *Ate Onatr* avait un petit-fils nommé *Katrei*. L'enfant s'amusait à construire des pirogues réduites, qui tournaient dans la baie au lieu de partir au large, et le gosse les suivait du bord sur la dalle de corail surplombant l'eau. La vieille femme prend en pitié l'enfant à voir les blessures provoquées à ses pieds par le corail à vif. Grâce à son pouvoir, à son *men*, elle fait apparaître une pirogue à dimensions normales et en fait don à l'enfant : «Voici une pirogue, avec ses pagaies et ses voiles. Fais un essai en allant jusqu'au récif Hnayjenöjozip, puis reviens.»

Le petit-fils se demande pourquoi sa grand-mère lui interdit ainsi d'aller au-dehors. Une autre fois, il part au récif, prend la passe et file au large. Le vent du sud soufflait et l'emporte à Kiamu. Arrivé là-bas sur la plage, *Katrei* tire la pirogue à terre. Une vieille femme, *Wahnapu*, vivait dans l'île avec ses deux petites-filles, l'une très belle, *Waekiamu*, et l'autre au corps couvert de mycose et vivant seule dans une case pleine de mouches attirées par l'odeur de ses plaies. La

33. Généalogie des Wahile



vieille éprouve un chatouillement prémonitoire, *qanamaca*, à la plante des pieds et dit à Waekiamu : «Va voir au bord de mer, quelque chose y est arrivé!» La fille descend voir et trouve la pirogue vide. Elle s'apprête à aller avertir la grand-mère qu'il y a seulement une pirogue vide, mais elle voit les traces de Katrei et le trouve là où il était en train de se cacher.

Waekiamu retourne voir sa grand-mère, qui lui dit d'aller chercher le garçon. Quand il arrive, les deux filles se prennent à le désirer. Il vit avec elles. Un jour il dit à Waekiamu qu'il souhaite repartir chez lui. Mise au courant par sa petite-fille, la grand-mère donne ses instructions : «Mettez six calebasses dans la pirogue que vous mettez à l'eau et mouillez là.» Le garçon obéit et dépose aussi dans la pirogue un bananier, dit depuis bananier de Kiamu. Quand ils sont couchés, pendant la nuit, on entend les ronflements de la fille malade. La vieille dit à Katrei et à Waekiamu d'embarquer : «Voici une tige de *xedr*, tapotez la pirogue avec et gouvernez vers Lifou, le *xedr* vous assurera bon vent.» Ils partent, mais la sœur se réveille et s'aperçoit de leur départ. Elle aussi a du *men*. Waekiamu voit un grand requin qui les suit et dit à Katrei : «Jette une calebasse!» Ce qu'il fait, jetant les calebasses l'une après l'autre. Le requin les met en pièces, mais c'est un peu de temps gagné. A la dernière calebasse, ils arrivent à Jozip. Au moment où ils mouillent, le requin est là, qui se transforme en femme, se jette sur Waekiamu et la tue.

Katrei avait un *sinelapa*, *xejè*, la fourmi rouge. Elle passe partout dans le corps de Waekiamu, pénètre dans tous les orifices, jusqu'à ce qu'elle l'ait ramené à la vie. Waekiamu monte alors avec Xejè, vers Katrei et sa sœur malade. Deux garçons de Onat, tous deux gauchers, tuent la sœur couverte de mycoses. [La fourmi rouge est celle utilisée pour la divination et il fallait bien des hommes à part, pour être détenteurs d'un *men* assez fort pour dominer celui de la sœur malade]. Il y a encore là un rocher ayant l'apparence d'un être humain qui dort.

Katrei, Waekiamu et les deux garçons montent voir la grand-mère, qui dit à son petit-fils : «Détache ta pirogue !» On trouve depuis dans la baie deux rochers, celui de droite est la coque de la pirogue, l'autre est le balancier.

Ils s'en vont au lieu-dit Thingetuma : «Tu vas habiter là avec Waekiamu», dit la vieille à Katrei. Un jour Waekiamu parle à son mari de son désir d'aller voir sa grand-mère à Kiamu. Katrei en fait part à la grand-mère : «C'est bon», dit-elle. «Mais allons d'abord aux champs.» Arrivés là, elle parle à nouveau : «Nous allons fermer les yeux et il ne faut pas qu'il y ait l'un de nous qui les ouvre.» Ce qu'ils font et, lorsqu'ils ouvrent les yeux au commandement de la grand-mère, ils se trouvent à Hnamek, sur la falaise dominant la mer. A Hnamek, ils ferment encore les yeux, tenant tous ensemble une liane de magnagna. La vieille parle à son petit-fils : «Je t'avais dit de détacher ta pirogue, parce que tu n'iras plus en pirogue à Kiamu. Prends des paniers d'ignames, et tous les Angete Onatr vont venir avec toi.» Chacun saisit à la fois un panier d'ignames et la liane de magnagna et ferme les yeux au commandement. Quand ils regardent à nouveau, ils se retrouvent chez l'autre grand-mère à Kiamu. Ils feront de même pour le retour.

L'usage de cette technique se maintint longtemps, pour les voyages à Kiamu, jusqu'à ce qu'une femme étrangère, mariée chez les Angete Onatr, trahisse les recommandations et ouvre les yeux quand tous les autres les gardaient fermés, rompant définitivement le charme.

Un aspect troublant de ce texte est sa modernité. Une des premières conséquences de la venue des Européens, au début du siècle dernier, a été l'interdiction des voyages inter-insulaires et donc de se rendre à Kiamu, édictée par les autorités navales anglaises, à la demande des missionnaires britanniques se disant soucieux des pertes d'équipages en mer et de la disparition de géniteurs à une période de dépopulation déjà inquiétante. Cette interdiction arrangeait les commerçants européens, plus ou moins armateurs ou dépendant d'armateurs australiens, qui cherchaient à rentabiliser leurs voyages et prenaient des passagers mélanésien payants, en porcs, en nourriture locale ou en travail dans l'équipage. On ne pouvait effectivement plus aller à Kiamu en pirogue. Au surplus, Kiamu, c'est-à-dire Anatom, où les filles étaient jolies et à la peau

claire, était, et est resté pendant un siècle, le rendez-vous de tous les bateaux européens de la région et par conséquent un lieu d'introduction et de diffusion des maladies vénériennes.

La chefferie Wahile a son habitat au lieu-dit *Hnyaliene Umatè*. Sa généalogie n'est pas sans intérêt par les alliances matrimoniales avec les chefferies de la région de We et l'apparition plus récente d'une recherche d'épouses métisses européennes, à l'instar des Bula et des autres *angajoxue* de Lifou.

L'indication de ce Hnaweo, frère de Wahile, théoriquement volé par les *Neköi Wanuman* d'Ahmelewedr, qui n'avaient pas de chefs, doit être nuancée. S'il s'appelait Hnaweo, c'est qu'on lui avait donné à la naissance ce nom pour qu'il soit chef d'Ahmelewedr, reprenant là le nom d'une des plus anciennes chefferies de l'île, et créant de ce fait une tradition parallèle, permettant à un *cipaa* de Wahile de recevoir à nouveau ce nom, comme le cadet de Jemès Haeweng, l'ayant reçu pour être le chef *Hnaweo* à *Ahmelewedr*, par l'accord de son père et la volonté des gens d'*Ahmelewedr*, mais qui ne rejoignit jamais ce lieu et ceux qui l'attendaient, du fait de l'opposition de son frère aîné qui se refusait à ce que son cadet reprenne une chefferie plus prestigieuse que la sienne. D'autant plus que l'on dit par ailleurs que Wahile aurait été un ancien *jin i Hnaweo*, ce qui expliquerait pourquoi on venait chercher un de ses fils pour remplacer Hnaweo. Ce Hnaweo là s'est alors exilé en Nouvelle-Calédonie, où il s'était installé à Thio. Il n'a jamais voulu revenir à Lifou avec les siens, ne voulant plus être le *cipaa* à Jozip alors qu'il aurait dû être *Hnaweo joxue* à Ahmelewedr. Cette absence de chef à Ahmelewedr a favorisé les manipulations foncières du sénateur Dick Ukeiwè Api Angajoxue, lui-même de Xodre, et qui n'avait aucun droit foncier là bas.

Les Angete Ahmelewedr sont établis dans une position d'indépendance vis-à-vis de Bula et se prévalent d'avoir été les véritables introducteurs du christianisme réformé dans le pays de Lösi. C'est chez eux que va résider Wahile de passage à Mou.

Les *Ange cipaa i Wahile* sont constitués par les branches de la chefferie, ou par les lignées qui lui sont les plus proches. Ce sont eux qui donnent le *hotr* à Wahile. Les Ange Cipaa ne peuvent s'asseoir où s'assied le chef, ni manger dans sa vaisselle, sous peine d'être frappés de stérilité. Ils ne peuvent prendre la parole en public de leur seule initiative, ni surtout crier à l'intérieur de l'enceinte de la chefferie déterminée par la barrière ancienne. Pour parler, et même simplement pour remercier, ils doivent passer par l'entremise d'un *sinelapa*.

Le premier à apporter son *hotr* serait Katrawa de Hnase. Sa prestation d'ignames est dite *thine la qanahag*, porte de la barrière, parce que son tas est disposé près de la porte de barrière protégeant la case grenier, *umatè*. On sait que Katrawa détenait à We une chefferie plus ancienne que celle de Wahile. Le représentant de Katrawa conteste ces points et surtout cette prestation. Il assiste cependant aux mariages et aux deuils.

Saiko, lignée éteinte, connue à We sous la variante *Sayhau*, est issue de Wahile, ainsi que d'autres lignées cadettes : *Ang Api Hiekö*, lignée éteinte à We, *Ang Api Saicat*, établie à We sous le nom de *Siman*, *Ang Api Hnèdidrè*, à We également. Ces dénominations rejoignent celles des plus grandes chefferies, mais sont tout aussi communes parmi les chefferies *angahaetra* ou autres.

Avant celui du deuxième groupe des *cipaa* issus de Wahile, vient le *hotr* de Drela de Hnapalu, c'est-à-dire de *Juni Itra Eötr*, dignitaire de toutes sortes de façons à la cour de toutes les chefferies touchant à We. Quand Wahile veut du soleil ou de la pluie, il s'adresse à Itra Eötr

Umepej, issu de Wahile, est le *tixe i* de tous les *Ange Cipaa*. Son *hotr* vient avant celui de toutes les autres branches de la chefferie, c'est-à-dire *Gitr*, le *qatr e ne hnanyi joxue*, le *qatr i Wahile* ; *Hnaöninè* et *Hnanekö i Waheo*. Le *hotr* serait devenu irrégulier aujourd'hui, au dire

de Jemès Haeweng, et ne se manifeste dans cette ordonnance qu'aux grandes fêtes, et par exemple pour le mariage du chef. A ces *hotr* s'ajoutaient ceux de *Kaco Ajapuhnya*, issu des *Angete Paeng de Hmelek* chez qui Wahile avait pris épouse quand il était encore à Hnakacawa, adopté par le grand-père de Jemès Haeweng, ainsi que celui de Hnaweo, frère de Jemès ; ce dernier recevrait celui d'Elia, si ce dernier n'était premier-maître (en retraite) dans le corps des transmission de la Marine Nationale (décédé depuis).

Le détail de la construction du *umepö*, de la maison ronde du chef, ou de sa réparation, est ici aussi un des modes de la matérialisation de la structure de la chefferie. Les *cipaa* exécutent le travail et sont nourris par les *sinelapa*. Certains détiennent pour ce travail des prérogatives particulières. Aux *sinelapa*, en général, revient le soin de la confection du *hunè qè hnelö*, le rebord de paille taillée surplombant la porte du *umepö*. La couverture du toit de la maison est faite par tout le monde, en commençant par le bas. Arrivé en haut du mur, il convient de s'arrêter, jusqu'à ce que les *sinelapa* aient terminé le *hunè qè hnelö* et l'aient présenté à Umepej. Le chapeau de paille du toit, *ihene uma*, est confectionné d'abord au sol, par un homme de We, aujourd'hui *Wanani Ate Isamec*, prêtre du *thu*, du lézard qui ira y faire son nid et assurera ainsi la protection de la maison ; quand il a fini, *Ate Isamec* présente son œuvre à Wahile, qui le remercie en lui donnant un tas d'ignames et de viande de porc, ou de l'argent, comme il a remercié de même les *sinelapa* pour le *hunè qè hnelö*.

Les *Angete Isamec* sont séparés en trois lignées, dont l'une vit à Hapetra, une autre à Qanono et la troisième à Jozip. Wahile aussi bien qu'Alaxutren ne sont pas puissants par eux-mêmes, mais par le *men* du lézard d'Isamec.

Ceux des hommes de We qui donnent un *xeninehlapa* à Wahile viennent prévenir, chaque année, de la quantité d'ignames mises de côté dans une case à We même. C'est au *tixe i Angete Fenegitr* d'assurer le transport de ces ignames, en fonction des besoins de Wahile. On l'appelle aujourd'hui parfois le «bourricot du chef», nonobstant le fait que le transport se fasse en camion.

Le chef des *sinelapa* est *Hnalapa haetra*. Les fonctions d'*atresi*, et de *neng*, auprès de Wahile, sont remplies par le seul *Laxa Wejiemè*.

On a vu que son *men* était le fait d'un panier pour la guerre. Ce panier «claque», si la guerre doit être «forte», sinon la guerre sera faible. Ce panier sera suspendu au cou, et non en travers de l'épaule. L'intérieur du panier comprendrait un ongle du pouce droit de l'ancêtre Wejiemè, des feuilles composées de *keth*, des feuilles de *jelepu* (*Cordyline terminalis*), des feuilles de *huo* et deux coquilles d'escargot, *lue ni catrei*. Ce sont ces coquilles qui s'entrechoqueront éventuellement à l'intérieur du panier. Le *keth* aurait la vertu de faire oublier à l'ennemi son plan d'opérations, la cordyline est symbole de force ; la présence des feuilles de *huo* est symbole de guerre ; la coiffure de guerre, *itrapetr e ne isi*, de Wahile, est confectionnée avec ces feuilles.

Laxa Wejiemè a pour fonction de remercier Wahile pour le *yölekeu* donné par ce dernier à ses *jin*, parce que c'est justement lui qui a donné la chefferie à Wahile. Il est le seul *sinelapa* dont l'intervention puisse arrêter la colère de Wahile.

Les *Angete Fenegitr Jilegejè hotr* à Feede, *ate i Angete Fenegitr* à We, aujourd'hui sous la forme d'un don d'argent en plus de produits vivriers. Ils ont suivi Laxa Wejiemè à Jozip où ils sont, avec leur chef, *sinelapa i Wahile* et connus aussi sous le nom de *Haocas*. Les *Angete Fenegitr* proprement dits sont restés à We.

Leur lieu d'origine est *Mwijony*, à We, où criait leur ancêtre *Wakasu* (*wae ka sue*, celui qui crie). *Laxa Wejiemè* cherchait à trouver qui criait ainsi, mais sans y arriver. Un jour, il réussit

à se saisir du coupable, qu'il trouva être un homme. Il le conserve comme *sinelapa*. Vis-à-vis de Wahile, les Angete Fenegitr passent par *Laxa*, sauf pour les choses de peu d'importance.

Koitrun ate Luenu est *jin i Waheo* de Hnaeu et *sinelapa i Wahile*. Il est établi à la limite entre les deux territoires.

Ukewedr est venu de Xodre, en remontant le chemin suivi par sa mère issue des *Angete Isamec* de We.

Maurice Sitrita représente la branche des Streeter établis à Jozip. On continue à dire cérémonieusement «Maurice», quelle que soit la génération en cause.

Les *Angete Druenem* de Hmelek ont été donnés à Wahile comme *sinelapa* par Bula *angajoxue*. Connus aussi sous le nom de *Sio*, ce sont eux qui pêchent les tortues, en assurent la mise à mort et la cuisson au bénéfice de Wahile et de ses invités. Mais ils ne doivent qu'un *honesil* à cette chefferie. Ainsi l'*angajoxue* du pays de Lösi a-t-il voulu avoir son représentant à la cour de Wahile, profitant d'une situation délicate où s'était mis l'ancêtre *Ate Druenem* chassé de Hmelek parce qu'il préférerait aller porter les douceurs disponibles, les *itra thithlè*, «bournats» de roussettes, à Jozip à ses oncles maternels *Angete Onatr*, que de les partager avec ses propres *jin* à Hmelek.

Comptés avec eux sont les membres de la lignée dite *Waia*, venus à Jozip avant les *Sio*. Leur origine première serait Suaulu (Touaourou) sur la Grande Terre. Installés d'abord à Hmelek, ils auraient fait étape à Wasany avant de s'établir à Jozip.

Isauny ate Wewèpi, de Hnaeu, mais venu auparavant de Jokin dans le pays de Wetr, servirait aussi de *neng* à Wahile.

Lorsque Wahile désire se rendre à Gaica, c'est chez *Qapitro*, à *Xôtra*, qu'il ira. Dans le pays de Wetr, il est, comme Waheo, en relation avec *Matha ate Pua*, depuis qu'ils se réfugièrent chez ce dernier tous les deux pour échapper à la vindicte de Bula *angajoxue*. Ce dernier les aurait fait revenir à Lösi par l'intermédiaire d'un *Ate Hnaudren* de Jozip, qui avait été donné par Bula à Wahile pour être son *idrohmcèi*.

L'intervention de Bula *angajoxue* à Jozip, où nous avons vu qu'il avait deux représentants, est «liée» à deux terres qui relèvent de lui : *Hnaölen* sur le plateau et Ôj au bord de mer. Les gardiens de ces terres pour Bula sont les *Angete Hnaölen*, qui feraient partie des *Angete Hnamanu, jin i Wahile*, et auraient été donnés par ce dernier à Bula comme *sinelapa*, pour le remercier de l'avoir fait venir de We à Jozip. Bula donne à ce moment ces terrains à garder à cet *idrohmcèi*. Leur lignée s'éteint et Bula remet alors ces terres à Jemès Wahile, qui ne peut les prendre lui-même, ne pouvant envisager de donner le *hotr* à Bula. Il y met quelqu'un qui ira lui porter les prémices de la récolte qu'il gardera s'il ne veut pas les envoyer à Bula, puisqu'il faudra les faire passer d'abord par lui avant de les envoyer à Mou.

La contestation de Wamô, fils du pasteur Haocas

Wamô a voulu que j'enregistre son discours particulier, ce que j'ai fait en tant que variante, quoiqu'il parle constamment de manipulation de la tradition. A mon expérience la tradition est une sorte de fourre-tout d'où émergent constamment des manipulations, chacun tirant de son côté, soit pour maximiser la réputation des siens, soit pour se donner des raisons pour asseoir la plus grande autonomie possible. A moins de prendre le parti inverse et de se constituer un pouvoir personnel à l'intérieur du pouvoir en affichant la plus grande loyauté vis-à-vis de la hiérarchie théorique. Toutes les positions sont révisables à l'infini. L'instabilité relative est la caractéristique du sys-

tème.

«Wejiemè, auparavant dit Wejiema, est le porte-parole. Il annonce au peuple le mariage de Joseph Haeweng Wahile. Le cadet de ce dernier, *Umepej Fekehni*, était parti d'avance à Wé à l'intention d'intercéder pour son chef (à propos de quoi ?). Fekehni n'a pas de descendance. Umepej a été mis à sa place. Il agit à la demande de Haeweng.

Wejiemè est aussi le messager vis-à-vis des autres chefferies. Il parle quand on le lui demande, ne prend pas d'initiatives personnelles, le chef est sacré et sa parole redoutée.

Fonctions attribuées à Wé, à Wejiemè. A Jozip, il bénéficie d'une sorte de *hotr*, qui consiste à préparer le *yöleku* au bénéfice de Haeweng. En ce sens, il est *sinelapa*. Il se réclame à a fois de la fonction de *tenadro* et de celle d'*atresi*. *Wejiemè* s'est toujours agrandi. Wejiemè = étoile filante, ce qui est considéré comme son *haze*.

Avant d'être à We, Wejiemè était à Luèngöni, *sinelapa* de Wathiepel, il a encore des devoirs vis-à-vis de ce dernier. N'ayant pas rempli ses devoirs, Wathiepel lui brûle ses plumes caudales quand il est sous sa forme d'oiseau. Il cherche alors un autre pays. C'est un oiseau marin, *xeti ne gejë*, un héron qui chasse la nuit aussi bien que le jour. Il vole, suit la côte et atterrit au crique de *Qatheiködra*. Il parvient à Wé. Un petit *inemenij*, un rocher isolé dans l'eau, porte le nom de *Hutra i Wejiemè*. La vieille femme, le *thu* de Isamec, habite à l'intérieur, leurs terres vont jusqu'à la mairie actuelle. A côté d'eux, en direction de Hnase, c'est Umesil. La vieille habite avec sa petite fille. Elle sent que sa plante des pieds la gratte, *wanamaca*. Elle envoie la petite-fille voir le quelque chose qui est sur la côte. Reviens et dit : «Je n'ai vu personne.» Elle retourne et voit l'oiseau qui tourne sa tête vers le nord, *kolopi* (Wenethèresi à Jokin). Va dire à la vieille femme *Ate Isamec*, que l'oiseau a les plumes arrière brûlées. Ce dernier est tout surpris que la vieille femme (ou l'homme) vienne l'attraper et l'emmène chez lui, ou chez elle. Un feu message est allumé. A l'intérieur du pays, sur le plateau, on voit la fumée. Quelqu'un de chez Fenegitr voit bouger, vient et trouve Wejiemè sous sa forme d'oiseau. L'ancêtre des *Angete Isamec* dit à Fenegitr : «Prends la chose pour toi.» Ce qu'il fait et l'emporte.

Ça ne peut être que Haocas qui ait vu ce feu. A cet endroit, il y avait Haocas et Mexanangö. A partir de là, on a assigné à Wejiemè cette fonction : *ukei na qè*, ensemble de la bouche. On fait silence sur *Haeweng*, mais il est là. Wejiemè est un oiseau, ayant commis un «crime», inceste ou quelque chose.

Wekiem est toujours Wejiem. Au mariage de Pierre, *angajoxue i Gaica*, se trouvait Auguste Fedre, pasteur à Hmelek, fils de Laxa Wejiemè, qui ne peut se dire Fedre et Wejiemè à la fois. Wejiemè ne peut se dire *ten adro*. Il n'y a, en réalité, plus de représentant de Fedre à We. *Cope qatr Alaxutren* a installé le pasteur de Hnadro, *Icica*, à la place de Fedre parce qu'il descend de Mexanangö, lui-même époux d'une femme Haocas : *Anejö* (nourriture du soleil). Une femme Wejiemè est mariée avec le représentant de Fedre à Drueulu, désigné par *Cope qatr*.

Vrai descendant de Fedre (*joxu* et *ten adro*) ? Une fois la lignée éteinte, on est allé à Drueulu pour chercher un remplaçant, choisi parmi les descendants de Weziemè par les femmes.

Selon Waymô, le cas de Laxa constitue une autre manipulation. Laxa est le *tixe i angete We*. Il représente les *angete Fenegitr*. *Hnaqièlu*, également *angete Fenegitr*, en est le *tixe i* aussi. Aujourd'hui, le vrai Laxa est *Waxanem Uken*, fils de pasteur Auguste (voir *supra*), qui ainsi s'appelle à la fois Laxa et Uken (?). Laxa Waxanem est l'aîné des Haocas, celui auquel on doit le *hotr*. Ils vivent à Jozip et gardent leurs titres fonciers (?) à We. Les Haocas ont deux noms : *Mui Jony* (oiseau de terre) et *Jiligejë*. Au moment où Haeweng est nommé chef, Fedre et Laxa avaient oublié Katrawa, qui dit à Fedre que sa nourriture est le cap Hoeu, et qui s'enfuit à Qasa, puis se cache dans un *hnaop* relevant de *Luete Opalo* à Traput. A ce moment, Fedre mécontent, va chercher ses enfants et ils exterminent les Katrawa, excepté celui qui survit et conserve la terre pour laquelle il donne le *hotr* à Haeweng, comme l'avait dit Fedre à Katrawa, mais ce dernier ne *hotr* pas, ou ne *hotr* plus ces dernières années.

Les *haze* ont exterminé ces gens, les Katrawa. Fedre donne à Haocas le nom de Jiligejè. ils sont à ce titre les enfants de Fedre. Le nom de Fenegitr n'est plus en usage depuis (du point de vue du père de Wamô). Mais les intéressés continuent à s'en réclamer, pour s'attribuer une ancienneté. Fedre et Wanegitr = les *angete Fenegitr*.

Mwi Jony, au mariage de Cope, où le nom a été prononcé, les *ange jin* arrivent avec du poisson à la chefferie. *Sinemenie* = *Itra Eôtr*, remercie les *ange cipaa* et demande où est l'homme de Mwi Jony, frère aîné du père de Wamô, qui se lève pour répartir les poissons.

Jiligejè existait déjà au temps de Haeweng, ce nom donné par Ate Isamec. Zeula était avant lui. En réalité, on ne devrait plus entendre parler de Wahile depuis qu'il a été intronisé Haeweng.

L'atresi à Jozip est *Wasama Watre*, grand-père de Wamô. Haocas est le *cipaa*, le *qatr*.

Cette querelle en plongeant dans le merveilleux canaque est délicieuse, et le héron au plumage arrière brûlé est une vraie découverte.

Les ambiguïtés de Luèngöni

Les Blancs sont établis à Lifou de longue date.

La généalogie des Wahile et de tant d'autres montre l'importance moderne des alliances matrimoniales avec les filles de marins européens établis à Lifou un peu avant le milieu du siècle dernier. On sait, depuis l'article posthume du docteur Fagot l'implication de la famille Wright de Xepenehe dans les mariages entre les chefferies principales dans l'ensemble des îles Loyalty. Le facteur le plus étonnant à Lifou est la concentration de familles métisses européennes dans le village de Luèngöni, en *qene miny* : *Luexawa*.

Cf. l'article du méderin-capitaine Fagot, «Relations familiales et coutumières entre les chefferies aus îles Loyauté», *Journal de la Société des Océanistes*, T. 5, 1949, p. 87-96, qui comporte des inexactitudes. En particulier, la famille Wright de Xepenehe est différente des Wright établis à Ouégoa, même s'il est arrivé que ces derniers se réclament de leurs homonymes de Lifou pour des raisons de prestige.

Ces Européens «perdus» à Lifou et y vivant apparemment parfaitement heureux, mais tendant à se concentrer à Luèngöni, ont été les suivants :

James Earl... (1832-1889), établi à Luèngöni (Lösi), [nom propre effacé dans le document d'archives consulté sur place].

Richard Markham, né dans le comté de Wieklow, en Irlande, mort à Trapat en 1881 à l'âge de 55 ans, venu comme santalier.

James Nelson Streeter, né à New York, mort à 72 ans en 1896. Deux fils, Joe, établi à Jozip et George, établi à Hnase.

William Forrest, de nationalité américaine, né en 1836, mort à 62 ans en 1898, époux de Marguerite Wharton, sa première épouse, établi à Luèngöni —> John (engendre Bilfy, qui s'installe aussi à Luèngöni, où il a deux filles et deux fils), John (établi comme commerçant sur du terrain reçu de Bula Angajoxue), Jimmy (s'établit à Nouméa), Billy (dcd), Anny (épouse un homme de Luèngöni), Lizie (épouse Frédéric Reed, à Mou), Jane (épouse un homme de Luèngöni);

— de sa seconde épouse —> Wilson, Billy et Dick (tous trois établis à Luèngöni);

— de sa troisième femme Maggy Wilson (fille d'Alec Wilson établi à Luèngöni) —>

John (deux fils, deux filles), William (+), Alec (trois fils, deux filles), Charles (sans enfants), Robert (+), Edouard (un fils, quatre filles), Joseph (cinq filles), tous établis à Luèngöni.

John Frédéric Read, né le 14 juin 1854 à Bombay, épouse Elizabeth Forrest le 23 Décembre 1882 (née le 4 juin 1864, morte le 5 février 1901) —> Harriet, John Frédéric, Alice May, Elizabeth, William, Walter.

James Johnston Wright, né en Angleterre en 1845, marin baleinier établi commerçant à Xepenehe vers 1855, épouse le 17 décembre 1896 *Mejo* (fille de *Siwel Waehnya joxue* et de Mary Hennessy) —> Marthe (épouse Kalolo, Mouli, Ouvéa —> Pierre), Henry, Marie-Hélène (épouse le *tixe i Api Canyö* à Drueulu —> Bernadette qui épouse *Pascal Sihaze Ukeinesö angajoxue*), Alice (épouse *Cakinè Bula*), Bethia Aline (épouse 1. Henri *Hnaisilin*, Mare, 1874-1918, -> Henri *Hnawose Hnaisilin*; 2. *Chawa Kuanene*, régent de Gwahma pendant la minorité de son fils).

Hennessy, dont la fille Mary épousa *Waehnya joxue* de Xepenehe et dont la petite fille Mejo épousa *Henri Hnawose Hnaisiline*, le grand-père du chef actuel de Gwahma.

Dick Bone, santalier, établi à Hnaeu.

Jack Reed, marin baleinier canadien, déserte son navire pour s'installer à Xepenehe comme commerçant, puis s'établit à Drueulu et ensuite à Luèngöni (une demoiselle Reed était la mère de *Saitro Trutue Bauc*). Son frère Walter est resté au Canada. Sa petite fille Lizie épouse Jemès Haeweng Wahile, *joxue* de Jozip.

Charles Buck, établi à Jozip, dont la fille épousera *Wahile Hnatheng* de Jozip.

De ces matériaux incomplets ressort que la réaction spontanée de ces enfants d'Européens mariés localement a été donc de tendre à se rassembler à Luèngöni, dont le village assume de ce fait la fonction de fournir des jeunes filles métisses préparées à des mariages aristocratiques, ou aujourd'hui des mariages dans la fonction publique locale.

Le nombre de personnes si longtemps tendues vers leur reconnaissance par l'administration en tant qu'Européens — ils ont toujours été citoyens, tandis que leurs parents canaques étaient avant guerre «sujets» français — ne facilitait pas un travail d'enquête portant sur une tradition qu'ils toléraient plus qu'ils ne s'y intéressaient, cherchant à échapper pour eux-mêmes à une part des obligations coutumières d'un corps social qui pourtant ne les rejetait pas.

La société traditionnelle à Luèngöni

C'est Bula *angajoxue*, dit-on à Luèngöni, qui aurait demandé aux *ten adro Xötedrelè* de recevoir Pia *atresi* chez eux, afin que les *atresi* de la chefferie dominante du pays de Lösi ne soient pas tous établis sur le plateau intérieur. Le rôle de Pia à Luèngöni était de transmettre à Bula les tortues ou les poissons pêchés par le *ten adro* — et qui, du fait du *men* de *Xötedrelè*, n'auraient pu être introduits directement dans l'enceinte de la chefferie sans danger mortel.

Le *haze* de Pia est *Iwanejehe*, racine de *jehe*. C'était une petite pierre rouge, conservée dans un panier avec des brins de *jelepu* et des morceaux de bois de *somadra* et de *tineng*. Ce panier, remis à Pia par *Ate Fenegitr*, était utilisé pour les besoins de la guerre magique et porté au cou par Wahnaman, *jin i Pia*, resté à Hnawetr.

A Luèngöni court une version voulant attribuer à Wahnawewe une antériorité plus grande que celle de Pia. On explique à ce propos le nom de Pia comme signifiant *pi ya atresi*, envie de la fonction d'*atresi*, précisant que Wahnawewe aurait cédé sa fonction à Pia tellement celui-ci la convoitait. A Traput, une tradition locale veut que Pia ait la même origine que Caeè et Luepak, c'est-à-dire Hnanemuaetra au pays de Wetr. La lignée de Pia est éteinte en ligne directe.

Wene Thapaewe Api Co, qui donne le *hotr* à Pia, aurait été attribué à ce dernier pour être son *sinelapa*.

Les deux *ten adro* de Luèngöni sont les *Luete Hlekötrin* et *Wasauhmi Xötedrelè*. Ils donnent tous deux le *hotr* à Bula *angajoxue*.

Les *Xötedrelè* sont la lignée du regretté pasteur Billy Magulu, qui servit à Tiparama et à Atchin au Vanuatu.

Un *Luete Hlekötrin* est parti à Joj, chez les *ten adro* du lieu, les *Luete Hunexej*, aujourd'hui éteints, et dont il a pris la place, donnant pour cela directement le *hotr* à Bula. Il s'agit là d'une prestation particulière de bananiers *ihno*, dont le bas du tronc est comestible et cuit en *itra* (bougnot) au four enterré. [Au pays de Iaai, ce tronc de bananier comestible est donné à manger aux jeunes époux, ce qui consacre leur union]. Leur ancêtre aurait été l'*atresi* des *Luete Hlekötrin*, d'où son nom d'*Atresi qatr*.

Adrawa est connu pour avoir été celui qui bénit *Wahemunemè* à Mou et le désigna ainsi comme *angajoxue*. De ce fait, ses descendants ne donnent aucun *hotr* à personne. Mais c'est le *tixe i* qui, au *yölekeu* à Mou, remercie *angajoxue* pour le tas d'ignames présentées en retour aux *jin*.

Adrawa est différent de *Atrawa*, celui qui marche dans la forêt

Wathiepel Wathanganya se dit originaire de *Long*, à *Jokin*, dans le nord du pays de Wetr.

Une femme *Luete Wewèpi* de Hnaeu était mariée à *Jokin*. De là-haut, elle vit Luèngöni et envoya son fils habiter la région d'où elle était venue. Ce dernier part de *Long* la nuit à la torche, et trouve les *Luete Hlekötrin* en train de pêcher. Ils emmènent l'enfant à *Xötedrelè* et décident de le prendre pour *joxue* et de lui donner le *hotr*. Il s'appelait *Wathaganya* et ne laissera pas de descendance. Les *ten adro* prennent alors, pour le remplacer, *Haeweng*, un homme qu'ils vont chercher à Wetr. *Haeweng* ne laissant qu'une fille, adopta pour fils *Jemès*, père de *Sake* qui sera petit- chef administratif de Luèngöni et donne le *hotr* directement à Bula *angajoxue*.

Deux lignées de Hmelek sont venues s'installer à Luèngöni pour y devenir chrétiennes, à l'appel de *Wathiepel*, au temps de l'évangéliste *Fao* et de ses compagnons. La première, celle des *Luete Mejip*, est issue de *Waxeci ate Fenepejaca* et *hotr* à Bula *angajoxue*. La seconde, *Menigöj*, est issue de *Wiamadra* et *hotr* à *Wahuzue*.

Thapaewe Api Wibony Api Angajoxue donne le *hotr* à *Bauc*, à *Mou*.

Waheo à Hnaeu

Le village de Hnaeu est situé en deçà d'une pointe rocheuse qui le sépare de *Jozip*. Il est le siège d'une chefferie *angahaetra* tranquille, du moins par rapport à l'extérieur, comme si elle se sentait protégée. Son titulaire ne voit pas d'inconvénient à reconnaître qu'il donne le *hotr* à Bula *angajoxue*, quoique ses ancêtres aient combattu les *Angete Lösi* dans la guerre civile qui déchira le pays. Une longue discussion sur place n'a pas permis de trouver quoi que ce soit de ressemblant à une chefferie ancienne antérieure à l'installation de *Waheo*, le plus souvent considéré comme l'aîné des *angahaetra*.

Venant de Hmelek, et plus précisément de *Inetraywaheo*, Waheo aurait été reçu par les deux *ten adro*, deux frères, *Wafeu* et *Kuakua Luete Wewèpi*.

Le *haze* des *Luete Wewèpi* est désigné du nom de *sine ötr me watreng*, morceau de filet et panier. Ce panier magique contenait un fragment de filet et des feuilles, à usage de pêche et de guerre. Les *Luete Wewèpi* ne donnent à Waheo qu'un *sithingen*.

Isauny Ate Wewèpi, sinelapa i Wahile par ailleurs, descend d'un homme recueilli par les *Luete Wewèpi* et qui doit à Waheo un *hotr* particulier, dit *hotr e ne xeni koko*, c'est-à-dire qu'il donne au chef, au jour du *yölekeu*, une offrande de moindre importance.

La discussion pour aboutir à cette précision fut interminable; on était parti d'un *sithingen* donné à Waheo, ce qui avait été mis en doute par Waheo lui-même.

Une autre lignée *ten adro*, celle des *Angete Feixet*, du lieu dit de ce nom à Hnaeu même, aurait pour fonction d'être le *sinewatreng Waheo*. Il suit Waheo pour recevoir et prendre en charge tous les présents offerts à ce dernier. La lignée est éteinte et son emploi est provisoirement tenu par *Ihmetreun*, autre *sinelapa i Waheo*.

Waheo reçoit le *hotr* des *Ang Api Waheo*, descendants de ceux qui sont venus avec lui s'établir à Hnaeu.

Hotr également au chef de Hnaeu :

— *Luako Api Co, ate Lösi* en rupture de ban, qui participa à la guerre civile du Losi aux côtés de Waheo, c'est-à-dire des *Angahaetra*, et depuis se considère comme délié de toute obligation vis-à-vis de *Bula angajoxue*.

— *Katran Sitritra* (Streeter), descendant de Joe Streeter, enfui de Jozip à la suite d'une querelle avec l'arrière grand-père paternel de l'actuel chef Joseph Haeweng Wahile.

— *Xomikötr Api Kai*, lignée éteinte dont l'ancêtre était venu de Traput s'établir chez ses maternels, mais continuait à envoyer un *hotr* à Traput.

Les *sine lapa i Waheo* ne sont pas plus nombreux que ses *jin* :

— *Ihmetreun*, pris par Waheo plus à l'est, à Wasany, chez les *Ang Api Thain*, afin d'assurer la garde des terres des *Angete Feixetr*, pendant la minorité d'un fils de *Wanawa ate Feixetr*.

— *Meciwe Loliexuj* descend d'un homme, son grand-père, envoyé de Mou résider chez les parents de son épouse, et un moment réfugié dans l'îlot de ce nom à la suite d'une guerre.

Les fils de *Meciwe* ont été chassés par Waheo à la suite de la tentative de l'un d'eux, Luau, gendarme auxiliaire en poste à We, de se construire une maison sur une terre relevant de la lignée de sa femme et cela sans passer par la procédure de concertation collective obligatoire, un rôle essentiel du *joxue* étant de convoquer la réunion où l'on décidera qui prendra la place de la lignée en déshérence.

— Les *Angete Luenu*, souvent comptés à Jozip où ils sont *sinelapa i Wahile*, sont facilement oubliés parmi les *jin i Waheo*.

Waheo n'a pas d'*atresi*. C'est son frère Dralu qui s'adressera en son nom aux *jin* rassemblés, c'est-à-dire essentiellement aux *ten adro* qui semblent détenir une influence déterminante dans la marche de la chefferie.

Le récit par Laxa Wejiemé de l'origine de Waheo est aussi succinct que les autres mythes de fondation, donnant en réalité la liste des lieux-dits où Waheo reçoit de la terre, sans que le terme de donner toute la terre doive être pris au sens français du mot :

Au départ du rocher (d'*Inesepel*), après avoir pleuré le départ de Wahile, Waheo arrive à Elötr, d'où il part avec les gens du lieu. Il s'agit là des *Angete Wayfinu, jin i Treulumè*, de Hmelek. Il va ensuite à Hnaeuhelepu, au lieu dit Soma. *Qahelepu*, le *ten adro* du lieu, demande

à Waheo : «D'où venez-vous?» C'est là qu'ils nomment Waheo : *Cateja*. Ils quittent Soma, accompagnés du *ten adro*, et arrivent à Gauhni. Ils entrent là dans une case, où ils trouvent un vieux couché, très âgé, appelé *Hnötreqatr*. Il a au bras une conque *pupu*, bracelet de coquillage que *Haeweng Wasingalu* lui a donné avant de partir pour Ouvéa, en lui disant qu'il le lui enlèverait au retour. On dit *Haeweng Wasingalu* originaire de Lekiny, au sud du pays de Iaai, dans une zone de langue polynésienne. Le vieil homme couché est le *ten adro* de tout Hnaeu. Waheo brise le *pupu* au bras du vieux. C'était le bracelet qui le rendait malade et *Hnötreqatr* guérit. Pour cette guérison, il donne à Waheo toute sa terre à Hnaeu.

De Gauhni, Waheo et les siens arrivent à *Feixetr*, où les *Angete Feixetr* lui donnent aussi leurs terres. De *Feixetr*, ils arrivent chez *Luete Hmenu*, puis de là chez les *Angete Hatr* qui, eux, décident de confier *Waheo joxue* à *Ate Wewèpi*, pour qu'il s'occupe de lui et en soit le *neng*.

Le Waheo régnant, plus terre à terre, se dit originaire de Hnakacawa à Hnawetr. De là, son ancêtre passe chez *Menie* à *Inesepel*, puis à *Hnaewelepu* chez *Haeweng Wasingalu*. Il réside là au lieu-dit Soma, sur un terrain donné par *Haeweng* pour être sa résidence. *Haeweng* habite là au lieu-dit Lekiny, en souvenir d'Ouvéa, et laisse tout *Hnaewelepu* à Waheo. Waheo dit alors à *Haeweng Wasingalu* : «Puisque tu m'as laissé toute ta terre, tu ne me donneras pas le *hotr*. Garde les fruits de ton champ, mais pense à moi et fais ce que tu voudras!» Or *Haeweng Wasingalu* remarque les filets possédés par Waheo et les siens, comme par tous les autres *angahaetra*. Comme il n'y a pas, sur le plateau, de mer pour la pêche au filet, il décide d'emmener Waheo s'établir avec lui sur la côte. Ils descendent de la falaise et trouvent au bord de mer les *Luete Wewèpi* et *Ate Feixetr*, au lieu-dit *Qanamako*. Ils résident alors avec ces derniers et les *ten adro* prennent Waheo pour *joxue*, donnant le nom de Hnaeu à sa nouvelle résidence, nom repris de celui d'un habitat précédent dans l'intérieur.

Inangoj et Xetriwaan

Inangoj est le lieu de la chefferie reconnue comme détenant la primauté sur tous les *jin i Xetriwaan* reconnus, ou les descendants de ce nom qui osent afficher pareille origine, sous le nom justement de *Xetriwaan* (*Angexetrin* en *gene miny*) ou d'un autre de rechange, à Wasauüjeü d'Ouvéa (*Trongajo* ou *Hnamano*), à l'île des Pins (*Ketiware*), à Touaourou (*Xetriwaan*), ou ailleurs sur la Grande Terre, à Houaïlou (*Hnamano* à *Neweo*, *Ketiwaan* à *Bwa*, *Bwewa Mii* à *Neajië*), à Koné et Touho (*Wabealo*, *Cidopwaan* et *Baleowaan*). Sans compter les autres noms dont l'assimilation à *Xetriwaan* n'est pas affirmée du premier coup, loin de là, en particulier par les intéressés, même si cette assimilation est de notoriété courante, ou du moins l'était (*Tijit* ou *Tijit* à *Hienghène*, *Temala*, *Pouébo* et *Poum*).

Pour autant qu'on puisse dire, nous sommes en présence d'une structure de chefferie peu conforme au modèle que nous pourrions constituer sur la base des descriptions déjà faites dans ce chapitre. Les autres *Xetriwaan* de Lifou reconnaissent comme *haetra Xetriwaan Inangoj*, mais ne lui envoient plus de *hotr*. Il s'agit du *Xetriwaan* de *Wasany*, à Lösi, dont la lignée était éteinte ; de *Xetriwaan Dromau*, aujourd'hui de *Tringetring*, autrefois établi sur la côte à *Hnatixetiwaan*, celui dont l'offensive guerrière en direction de We aurait obligé *Wawanama Alaxutren* à aller établir le site de sa chefferie à *Drueulu* ; de *Xetriwaan Hunoop* à *Traput* ; de *Xetriwaan*

Onatr à Jozip, celui qui résidait avec les *Angete Onatr*, en liaison traditionnelle avec l'île d'Anatom au Sud Vanuatu ; enfin de *Treulumè* de Hmelek et de *Sasali* de Kejany, le nom de *Treulumè* indiquant comme origine la branche aînée des *Xetriwaan*.

Contrairement aux autres chefferies de Lifou qui ne possèdent aucun lien direct avec le monde invisible, *Xetriwaan Inangoj* détient un *watreng ne ea*, un panier permettant l'accomplissement des rites favorisant la navigation. Dans ce panier est une pierre percée de quatre trous, chacun correspondant à un des vents principaux. Le rite consiste à boucher trois trous en laissant ouvert celui qui concerne le vent désiré, par exemple l'alizé du nord-est pour aller à *Mèèk*, c'est-à-dire sur la Grande Terre. Ce panier est porté au cou par l'aîné des *Angete Thunu*, *jin i Xetriwaan*.

Xetriwaan Inangoj est aussi *tene dray*, maître de la pluie et du soleil. Mais il aurait fait don de ce panier rituel particulier à *Wahuzue*, qui l'aurait alors transmis à son tour à *Sapootr Meluanana* de Hunöj, qui *hotr* en échange à *Xetriwaan Inangoj*.

On attribue aux *Xetriwaan Inangoj* la maîtrise de l'importation des pierres de fronde polies, qu'ils allaient chercher en Nouvelle-Calédonie dans des pirogues en bois de *hu*, le houp calédonien, qu'ils auraient été les seuls à planter et à faire pousser à Lifou. Il semble certain qu'il y ait eu des relations maritimes constantes entre Inangoj, Winya (Ounia) et Suaulu (Touaou-rou) sur la Grande Terre, ainsi qu'avec l'île des Pins, dont la chefferie descendrait de la branche aînée des *Xetriwaan Inangoj*.

Pour le lieu de sa chefferie à *Qanago*, *Xetriwaan Inangoj* ne doit de *hotr* à personne ; non plus d'ailleurs que les autres *Xetriwaan*, où qu'ils soient. Ceux qui ont changé de noms sont ceux qui ont accepté d'enfreindre cette règle. Par contre *Xetriwaan Inangoj* donnerait un *sithingen* à Bula, recevant en échange d'*angajoxue* un *wenehmite* destiné à le retenir à Lösi. *Xetriwaan Inangoj* s'était allié aux chefferies *angahaetra* dans leur lutte contre les *Angete Lösi* au milieu du XIX^e siècle. De même, au pays de Wetr, *Xetriwaan Dromau* est-il compté parmi les *Angahaetra* tout en restant indépendant de la chefferie Ukeinesö.

La liste des *jin i Xetriwaan* établis à Inangoj est courte et peu homogène. Ces *jin* sont tous protestants, alors que *Xetriwaan Inangoj* a reçu la foi catholique de l'île des Pins, premier établissement stable de la Mission mariste, comme d'ailleurs *Xetriwaan Dromau*.

Wahuzue, par ailleurs dignitaire de la cour des Bula, à l'origine d'*Itra Eötr* de Hnapalu à We, et dont le *haetra* est établi à Hmelek, à côté d'un autre *jin i Xetriwaan*, *Treulumè*, qui s'était installé au lieu-dit Eöea pour résider auprès de *Xetriwaan Inangoj*. Il en repartit et fut remplacé par *Luau ate Elötr*, venu de Hmelek, qui donne à Bula *angajoxue* un *xeninedro* pour la terre qu'il travaille et un *hotr* à *Xetriwaan*.

— Venus en même temps que *Wahuzue* s'établir à Inangoj, les *Angete Thunu* se savent apparentés aux *Si Thunu* de Patho à Mare. C'est la lignée du *qatr i Xetriwaan*, le conseiller écouté et respecté du chef.

Leur lignée principale : Wasawatra —> Thipuhnen —> Wahmalo —> Eötrè —> Waupa —> Thiko.

— *Caijoxue Api Zeula*, ou *Api Hneula*, de la branche descendant de l'ancêtre *Sineutr*, qui appartenait à la branche aînée de la lignée de *Co Angajoxue*, venu de lui-même à Inangoj, où il habitait à *Hnuwe*, alors que ses autres frères s'installaient à Xode, réside sur le terrain de *Wahuzue* et donne de ce fait un *xeninehlapa* à Bula.

Les *sinelapa i Xetriwaan*, serviteurs à divers titres, apparaissent plus nombreux :

— En premier lieu le *ten adro* d'Inangoj, *Huen Luete Hnaythajo*, dit aussi *Nganawa*, considéré comme ayant *Xetriwaan* en garde, et qui donc ne lui donne pas de *hotr*.

Sa lignée : Hnoejaa —> Meciko —> Juni, qui épouse la sœur du père de Noejaa Wah-nayamala -> Huen -> Mèkenè, qui épouse la sœur de *Hnaloan Wiamadra* de Hmelek.

— De même les *Lua Api Thain* ou *Thaigejè* ou *Angete Thup*, issus de Thup, au-dessus de Wasany, venus de là à Hnuwe, en haut d'Inangoj, et dont la lignée est toujours présente à Inangoj.

— Un Xetriwaan se dit aussi originaire de la Grande Terre, d'où il serait venu s'établir chez les *Lute Hnaitthajo*, avec ses frères, célibataires comme lui. La lignée de ce Xetiwaan : Xetiwaan —> Fekenehi —> Hnaedrè, sans descendance, remplacé par Medengè pris dans une branche collatérale —> Co, mort sans descendance, auquel succède Wadengesie, lui aussi sans descendance mâle.

Le chef Xetriwaan épouse une femme d'*Ahmelewedr* (Cap des Pins), *isola i Hnaweo*. Wahemunemè n'était pas encore arrivé à Mou et par la suite ne cherchera pas à établir de représentants à la cour de Xetriwaan. *Xetriwaan Inangoj* aurait «abandonné» (sic) un peu partout les enfants qu'il aurait eu de cette femme. Son fils aîné *Ceusu* vivait à *Thup*, lieu-dit contigu à Hmelek. Un jour, il descend avec les *Angete Thup* à Inangoj et Xetriwaan lui demande son nom : «Mais c'est votre fils avec la femme d'Ahmelewedr !» lui répond-on. Xetriwaan le prend alors pour être son *sinelapa*. Ses descendants sont comptés comme *Angete Ahmelewedr, jin i Hnaweo*. C'est la lignée de Louise, ex-femme du chef Waheo, qui à sa mort de tuberculose vivait avec Asafa Trongajo d'Ouvéa, et celle de Walan, veuve Drémond, mère de Marie Viratelle.

Un autre *sinelapa i Xetriwaan* était Soni, mais la branche en est éteinte.

D'autres groupes ou individualités résident à Inangoj :

— Les descendants de *Canemezi Api Kai Kausuo*, installés à *Jahuputr*, chez Wahuzue, et qui donnent le *hotr* à Bula.

— Les petit-fils de *Gutrué Api Anga Hmeun Neköi Angajoxue, jin i Bauc* à Mou, qui résident sur les terres de Xetriwaan.

— Les descendants d'un *Si Hnacue Yemo* de Padrawa à Maré, venu se marier à Wetr à *Hnatixetiwaan*. Après sa mort, sa veuve vint s'établir auprès de sa sœur, *Watritri qatr*, qui était mariée à Inangoj, emmenant avec elle le fils posthume de l'homme de Maré, *Kawinè Wakelie*. *Wakelie* se marie sur place et son fils *Philippe Wahnaitr* réside sur les terres de ses utérins, les Xetriwaan.

— Enfin, le fils de *Trokahnè*, femme de Pénélo à Maré, qui épouse *Kinu* de Wasany. Ce dernier abandonne sa femme pour une autre qu'il ramène de la Grande Terre. *Trokahnè* mène alors une vie très libre et son fils *Wègunè* s'établit auprès des *Angete Thunu*.

L'origine des Xetriwaan a été relatée par Mrs Hadfield, présentant l'ancêtre de la chefferie comme un magicien émérite, réussissant à récupérer dans le ventre de *Si-newenecitr*, le «roi» des poissons, un hameçon précieux appartenant au *ten adro* du pays de Wetr, *Zangzang*, devenu depuis à Wetr son *sinelapa*.

La tradition acceptée à Lösi tient compte d'une relation précise avec l'île des Pins, Winya et Suaulu au sud-est de la Grande Terre. Le regretté Saitro Trutrué Bauc se référerait à une migration venue de Kiamu, c'est-à-dire des îles du sud du Vanuatu, Kiamu étant Anatom pour les habitants de Lifou, et pour ceux d'Anatom la petite île de corail surélevée au large de Tanna connue principalement sous le nom de Futuna.

Ce Futuna là pose un problème épidémiologique particulier par l'absence constante d'anophèles, alors qu'ils sont présents à Tanna et Anatom et y nourrissent le paludisme inconnu aux îles Loyalty et sur la Grande Terre, où on ne rencontre que des

Culex qui, eux, transmettent la dengue et la filariose.

Le pasteur Auguste *Wabealo*, de la même génération, nous a exposé fréquemment l'identité qui existait selon lui, ainsi que selon le chef *Ketiwaan* à Bwa, Houaïlou, le chef *Kowi Bwiliang* (Bouillant) de Poyes et le chef *Gale Cernapecikaan* de Wanash à Touho, eux-mêmes se réclamant des deux noms, entre les *Cidopwaan* de Koné et Touho et les *Xetriwaan* de Lifou.

Il y aurait des *Xetriwaan* à Maré parmi les lignées qui dépendent de *Kaku Si Rüemec* à Trawainedr. S'agit-il des *Si Xacace serei Cu* qui sont les *acania* de la chefferie, ou de membres mêmes du clan *Si Rüemec*? Le nom même de *Kaku* fait partie de la liste des noms appartenant à l'ensemble *Cidopwaan* sur la Grande Terre, en particulier à Houaïlou et Canala.

L'évangéliste rarotongien Ta'unga avait décrit la visite à Touaourou du chef *Pwaola* de Bayes venu le voir, ce qui impliquait que ce dernier savait où il venait et était tout au moins l'allié des *Xetriwaan* de Suaulu.

La vieille *Wasiwa Angete Qèneny* de Kejany, seule survivante de sa lignée de *jin i Xetriwaan*, raconte que *Xetriwaan* est venu de la mer. Aussi ceux qui encourent sa colère périront par la mer, par le fait d'un requin ou d'une autre bête marine. Par contre, jamais un *jin i Xetriwaan* n'aura à se plaindre d'un requin. On appelle ces *jin i Xetriwaan* : *angete qana kejè*, les hommes sortis de la mer. Leur premier point d'arrivée à Lifou est *Inangoj*, d'où ils se seraient répandus en direction de We et du pays de Wetr.

D'autres *jin i Xetriwaan* existeraient sur la Grande Terre, ce qui expliquerait, selon Auguste *Wabealo*, pourquoi des pasteurs, *nata*, originaires de Maré auraient bénéficié pour leur action de l'identification traditionnelle aux *Xetriwaan* des *Pibè* de Tiparama à Poindimié et des *Cidopwaan* de Yambe à Oubatche.

L'arrivée de *Xetriwaan* à *Inangoj* est relatée d'après une autre tradition conservée par *Huen Nganawa* :

«Thumawen et Thumaköl sont deux femmes *Nganawa Luete Hnaythajo*. Elles descendent de là-haut à *Hnaythajo* pour chercher du pandanus au bord de mer, afin de l'emporter sécher chez elles. L'aînée sent au pied un chatouillement prémonitoire et envoie sa cadette voir au rivage ce qui est arrivé. La sœur cadette y trouve un lézard de forte taille, pousse un cri et court vers son aînée : «Il y a quelque chose de joli en bas!» Elles redescendent toutes les deux et trouvent le lézard couché au bord de mer. Elles le prennent pour le déposer au lieu-dit *Hwanapo*, où il y a jusqu'à maintenant des lézards. [Le lézard est ici, comme en Nouvelle-Calédonie proprement dite, la forme visible à terre du dieu qui est requin dans la mer, ce qui explique la référence parallèle au requin et au lézard des *Xetriwaan*.]»

Les deux femmes habitent alors avec le *thu*. Ce dernier se change en homme, chaque fois qu'il y a une fête à Lösi. Il y va et tout le monde l'admire, se demandant d'où vient ce beau jeune homme : «D'*Inangoj*. C'est le *api qatr e fœe*.» Toutes les filles veulent aller à *Inangoj* pour se marier avec lui. Arrivées le matin, elles meurent le soir. Elles viennent de Mèèk, d'Eaj, de Kiamu, mais aucune ne survit à ce mariage fatal, dû à la qualité de *haze* de *Xetriwaan*. Un jour, c'est le tour d'une fille de Suaulu. Les deux femmes pensent au sort qui l'attend.

Pendant la nuit, *Xetriwaan* prend forme humaine, retirant son *itraunem*, sa dépouille de dieu. Parce que la fille est leur parente, Thumaköl profite de l'absence de *Xetriwaan* pour couper en morceaux sa peau avec son coquillage *fizi* à éplucher les ignames. Quand il vient pour enfiler sa dépouille, elle n'est plus mettable. Il pleure et dit à Thumawen : «Pourquoi as-tu agi envers moi ainsi, grand-mère ?» — «*Aping*, parce que je voudrais que cette fille de ma famille reste ton épouse et ne meure pas comme les autres.»

[Cette relation entre Suaulu et *Inangoj* a été à Lifou le chemin d'arrivée de la fabrication

du coprah à partir de la noix de coco sèche, les gens de Suaulu étant venus en faire à leur profit, chez leurs parents à Inangoj, à titre de démonstration].

Ce Xetriwaan était Xetriwaan Fekehni. Son fils, Hnaej, épousera une femme de Maré. Les *Angete Thunu* sont arrivés à Inangoj après Xetriwaan. Quand leur ancêtre faisait du feu, les *lue fō* viennent le voir et l'emmènent avec elles en lui disant, : «Tu vas rester là pour garder Xetriwaan.»

Le *Nganawa*, issu de Jokin au pays de Wetr, est arrivé ainsi après Xetriwaan, puisque le lézard était là quand les deux femmes sont arrivées sur la côte. La lignée de *Hnamano*, aujourd'hui éteinte à Kejèny, était sortie de Nganawa.

L'intronisation des trois *Angajoxue* à Lifou semble ainsi chronologiquement liée à l'installation des Xetriwaan qui l'a précédée.

On dit qu'à Ijetro, *Menie ate Inesepel* aurait dit à Wahemunemè et ses frères : «Séparez-vous, si vous ne voulez pas être mis à mort. Voyez tous ces guerriers qui passent et tous ces feux qui indiquent les lieux où l'on mange les hommes!» Il s'agissait là de ceux que l'on désigne sous le nom générique de Trongazo, c'est-à-dire des Xetriwaan.

Le missionnaire français Bergeret en avait conclu que les Xetriwaan avaient été grands chefs de Lifou avant les Bula. Le linguiste anglais Sydney Ray rapporte l'opinion des missionnaires britanniques parlant d'une invasion maritime des Xetriwaan partis à la conquête de l'île et qui auraient été repoussés.

Sur place, on dit aisément que les Xetriwaan se sont dispersés dans toute l'île, s'établissant à la place des *ten adro* qu'ils tuaient et mangeaient, changeant alors de nom pour s'assurer des terres de leurs victimes.

Dans tout cela, on ne rencontre aucune chronologie ferme. On parle de la guerre des Xetriwaan, mais sans les précisions qui permettent de dater la guerre plus récente entre les Angahaetra et les Angete Lōsi. Par contre on affirme que ce conflit aurait été justement à l'origine de la séparation entre Angahaetra et Angete Lōsi et aurait plus ou moins entraîné une guerre entre Co et Güiet, c'est-à-dire entre les pays de Lōsi et de Wetr, provoquant aussi la fuite de Wahile de We à *Onatr* et *Thupeneidreli*, celle de Itra Eōtr à *Huneiqameje* près de Hnadro, de Hlupa à *Hnanōjepeng* entre Hnadro et Thuahaik, celle de *Waheo* à Lekiny en haut de la falaise dominant Hnaeu, pour éviter le conflit armé qui s'étendait tout le long de la côte.

Toutes ces informations sont concordantes, à ceci près que les squelettes des victimes du soi-disant cannibalisme des Xetriwaan sont encore à découvrir. Aucun charnier n'a encore été trouvé, et s'il y en avait, on l'aurait su depuis deux siècles de contacts européens, en particulier par le moyen des cadres de l'église protestante majoritaire.

Notre regretté ami *Jérôme Namanon Trongajo*, chef de Wasaüjeü sur Ouvéa, qui protégea nos premiers travaux aux îles Loyalty, et qui est l'hôte obligatoire de *Zeula Alaxutren*, *angajoxue* de Gaica, sur Ouvéa, nous confirmait l'existence d'un réseau d'identification et de solidarité centré autour du nom de Xetriwaan, réseau qui lie entre elles un grand nombre de chefferies des îles, à la fois entre elles et avec leurs correspondants sur la Grande Terre, confirmant l'identité Xetriwaan-Cidopwaan et précisant que les Qenegei s'identifiaient, eux, aux Wetta de Ponérihouen.

L'épouse de Jean Truijijè Wahnyamala, fille de Wahea Sasali Trongazo, *jin i*

Xetriwaan, est selon le dire de ce dernier la sœur classificatoire de Jérôme Namanon. L'existence de ce réseau a été mise en évidence de façon inattendue, par le frère de Jérôme, Fleury Asafa Namanon, qui se présenta aux élections à l'Assemblée Territoriale sur une liste couvrant l'ensemble des îles Loyalty, en s'inscrivant sous le nom de Tron-gadjo, dont ni lui, ni son frère aîné ne s'était encore réclamé auprès de moi lorsque je travaillais sur l'île, ni Fleury au cours d'années de relations amicales à Nouméa, ce qui me fit découvrir l'existence aux îles de ce réseau dont Fleury recherchait tout d'un coup ainsi les voix, à juste raison, puisqu'il fut élu.

Xetriwaan et Akönè à Wasany

La branche des *Xetriwaan* autrefois établie à Wasany est aujourd'hui éteinte. Sa présence avait amené Bula *angajoxue* à installer à Wasany une chefferie parallèle, celle d'*Akönè ate Heo*. La lignée de ce dernier proviendrait de cet atoll, au nord-est d'Ouvéa, connu aussi sous le nom de Beautemps-Beaupré, du nom d'un des compagnons du découvreur français d'Entrecasteaux.

Heo était traditionnellement aux mains de la chefferie de langue polynésienne Jeula, qui l'avait reçu en douaire en épousant une fille de ce Draume, identifié à Wacako de Gaica, ancien chef dominant au pays de Iaai avant l'établissement des Qenegei. Les ancêtres des *Angete Heo*, *Hnapicinè* et *Drawang*, seraient venus sur un morceau de bois poussé par le *men* de leur lézard (*c'est à dire sur un radeau*). Ils arrivent au pays de Gaica, à We, chez Ate Isamec, lui aussi *thu* à l'origine. Ils ne veulent pas rester là et continuent leur route vers l'intérieur, jusqu'à Hmelek, au lieu-dit *Gitri Lōsi*, chez *Menie ate Inesepel*, alors établi à *Trönènu*. Ils poursuivent et parviennent à Hunöj, à Sez, où ils trouvent *Mecidray*, chez qui *Drawang* s'établit définitivement. *Hnapicinè* suit *Wahemunemè* à Mou, d'où *angajoxue* l'envoie à Wasany. Le *thu* semble être resté quelque part le long de l'itinéraire. Il n'est pas parvenu jusqu'à Wasany.

Akönè hotr à Bula *angajoxue*. Il est lié à Bula pour le *wenelō*.

(*Akönè* parle à Wamō du *wenemite* qu'il serait bon de remettre en route, mais il ne sait pas qui doit en prendre l'initiative. Wamō découvre fortuitement la réponse à la question. Il apprend à Hunöj qu'il s'agirait d'Ulil à Wedrumel. Des orages font pleuvoir à verse jour après jour pendant une semaine, et on lui dit que la pluie s'arrêtera lorsque Ulil apportera le *wenemite* à Bula *angajoxue*). Comme quoi même les «gauchistes» canaques se révèlent être par ailleurs des conservateurs nés.

Deux *ten adro* se réclament en même temps du nom de *Qeinitr*, tout en précisant qu'ils n'appartiennent pas à la même lignée, quoiqu'ils soient proches par l'habitat. On obtient ainsi *Qeinitr ate Iweneth* et *Qeinitr ate Ziedrem*, dit aussi *Ate Fifil*. Le premier n'a plus de descendance et a été remplacé par les *Api Negitr*, eux-mêmes aussi éteints et *Akönè* a repris ses terres. Il donnait le *hotr* à *Wazao*, *cipaa* d'*Akönè*.

Ate Ziedrem vient de *Fifil*, à Keny, au bord de mer de Nathalo. Parti de là-bas seul, il fut rejoint à Wasany par son frère Wahaicane, qui s'installa à *Tranu*. Les descendants des deux frères donnent le *hotr* à *Akönè*.

Ate Fègitr tiendrait lieu d'*atresi* à *Akönè*, auquel il donne un *sithingen*. Cette lignée se réclame d'une présence ancienne à Wasany, présence qu'elle voudrait même plus ancienne que celle des *ten adro*. Son ancêtre serait un *haze* appelé *sine uunè*, morceau de serpent, qui aurait bouché la passe de Wasany et fait disparaître l'eau de l'anse existant précédemment, parce qu'il avait été dérangé par le bruit des gens se lavant les mains dans son eau et les cris annonçant l'ar-

rivée des pirogues.

Une autre lignée, celle des *Api Thain*, se dit originaire de *Xunexöj*, à Joj.

Le chef *Melemè Watreudro*, de passage à *Xunexöj*, trouve là *Thain*. Il l'emmène avec lui et l'établit à *Thup*, derrière Wasany et Inangoj. Un des descendants de *Thain*, *Hnèngeuk*, descend un jour au bord de mer par Wasany et trouve là le chef (?) du lieu, *Trape*, qui lui donne de la terre à *Mengedreidro*. Le tixe *i Api Thain* donne le *hotr* à *Melemè Watreudro*, à Thuahaik, un *xeninehlapa* à Bula et réside auprès d'Akönè, dont il est le *sinelapa*.

Joxu Api Kai a été envoyé, par Bula *angajoxue*, habiter auprès d'Akönè. Il donne le *hotr* à *Hnapicinè*, c'est-à-dire Akönè.

HLUPA À HNASE ET HNADRO

Les deux villages de Hnase au bord de mer et de Hnadro dans l'intérieur se trouvent liés l'un à l'autre au sein d'une même entité politique. Ils constituent de ce fait la frontière vivante du pays de Lösi sur le flanc est du pays de Gaica. La chefferie principale de cet ensemble est dite *Hlupa*.

Récit du pasteur Watre Ate Isamec

Hlupa est un des enfants de *Wananathin* sortis du trou de Masalo, à Kejèny, et de Soen, à Hmelek. *Wananathin* avait eu des enfants avec la cadette des sœurs venues de Wetr, à Hnakacawa. Hlupa grandit et le *Wananathin* annonce, comme il l'avait fait pour ses autres enfants, que là où il décidera d'aller, il sera reconnu chef comme ses autres frères. La lignée originelle est éteinte en ligne directe, l'actuel Hlupa descend d'un adopté.

Hlupa part vers l'ouest (plutôt vers le nord), et arrive chez *Wathedra Ate Wanathim* à We, chez *Wasamani* et *Umesil*, trois des *ten adro* de We. Il est d'abord reçu par *Wathedra* qui le proclame chef des *Angete Wanathin*. Il va voir *Wasamani* (*Ate Hnadreuhmeci, sinelapa i Juni*), qui lui demande de rester pour être son *joxue*. Puis Hlupa part à *Mudrö*, chez *Umesil*, dont le *joxue* est *Ujicas*. *Umesil*, lui aussi, lui demande de ne plus partir et de rester là. Hlupa s'installe à *Mudrö*. *Umesil* va prévenir *Ujicas* : «Il y a un homme que j'ai retenu pour être mon enfant» *Ujicas* accepte la chose. Les *ten adro*, *Wathedra*, *Wasamani*, *Umesil*, se rencontrent pour décider de la résidence de *Hlupa*. Ils décident qu'il habitera chez *Umesil* et font venir *Ujicas* pour lui faire part de leur décision qu'il accepte. Ils prennent alors Hlupa et le mettent à *Hnanöjepen* où ils le proclament *joxue*. La terre de *Wathedra* et de *Wasamani* leur reste ; ils ne la donnent pas, mais en offrent le *hotr* à Hlupa, pour matérialiser la promesse à lui faite quand ils avaient dit : «Restez comme chef !» *Umesil*, c'est le père de Hlupa en tant qu'il est *haze*, et *Ujicas* est l'*atresi* de Hlupa à *Hnanöjepen*. Hlupa est *jin i Bula* et un des plus importants de ces derniers. A *Hnaja* (Mou), sa personne est sacrée de même que celle de son *sinelapa Ujicas*. Hlupa est le *qatr* de la chefferie Bula, en tant que fils cadet de la deuxième sœur.

La revendication de Hlupa d'être ainsi issu de la seconde des *lue jajiny* ne fait pas l'objet d'un accord enthousiaste. Les autres descendants des deux sœurs semblent s'être donné le mot pour parler le moins possible de lui, sorte de quarantaine silencieuse peut-être liée pour une part à ce qu'il est resté dans le camp des *Angete Lösi* durant la guerre avec les *Angahaetra*.

Hlupa est le chef principal de Hnase, s'identifiant même à ce village dans l'opinion générale. La tradition reçue par le pasteur *Watre ate Isamec* en fait un fils de *wa-*

nanathin et de la cadette des *lue jajiny*. On dit à Hnase que Hlupa sort du *hnaop* de Hnanöjepeng, près de Hnajawa. On dit aussi que sa lignée, autrefois *Angete Lösi*, était devenue *Angahaetra*, à force de vivre aux côtés d'Ujicas. Hlupa est effectivement considéré comme le frère de *Wahemunemè* et jouit de ce fait d'un statut particulier à la cour des Bula, où il semble rivaliser avec Wahnyamala pour être le *qatr* de *Bula angajoxue*.

Hlupa offrirait éventuellement un *wenehmite* à Xetriwaan Inangoj, pour la même raison que Bula Angajoxue le fait, en souvenir d'un présent d'ignames offert autrefois pour le retenir à Lifou, et en recevrait un *sithingen* en retour. Cette information reçue à Hnase est confirmée à Kejény par la vieille Wasiwa Ate Qènèn, qui fait au surplus de Hlupa un *jin i Xetriwaan* comme sa propre famille, information qui n'est pas à négliger, mais qui peut bien entendu déplaire.

Trokay, représentant une branche cadette de *Hlupa*, donne le *hotr* à ce dernier, c'est le seul à Hnase, les autres *jin i Hlupa* se trouvant à Hnadro, à savoir :

— Les *Luede Wanathim*, *ten adro* à Hnadro, qui comprendrait deux lignées, celle de *Wasamane*, fils de Traingönehmu, représentée aujourd'hui par une femme, *Waijaija*, et la lignée éteinte de *Zikozico*. On ne leur connaît pas de *haze*.

— *Zikoon ate Wanathim*, dont l'ancêtre est venu trouver le *ten adro*, qui l'installa auprès de lui.

— La lignée éteinte de Lakö, issue des *Luede Hnaithajo* ou *Luede Nganawa* d'Inangoj, dont la présence auprès de Hlupa confirmerait ainsi une origine *Xetriwaan*.

Les *sinelapa i Hlupa* comprennent :

— Les *Angete Thupenepè*, issus des *Angete Sayhnik* de Wedrumel.

— *Sam ate Hnadren*, d'origine inconnue.

Dans une certaine mesure Ujicas, en ce qu'il est, dit-on, comme le *haze* de Hlupa, qui n'en possède pas par lui-même. Ce qui est une formule subtile d'allégeance-autonomie au profit d'Ujicas, et vis-à-vis de Hlupa.

Le *ten adro* de Hnase est *Umesil ate Mudrö*, qui donne le *hotr* à Ujicas.

Ujicas serait issu de la brousse, en arrière de Hnase, au lieu-dit Thupalolo à Hnajawa. Ujicas lui-même *hotr* à Hlupa et il est en même temps *idrohmeçi*, serviteur à la cour de Bula Angajoxue. Le nom *uji casi*, un seul gouvernail, est symbolique de la volonté d'indépendance d'Ujicas vis-à-vis de la chefferie Hlupa, volonté qui se retrouve dans les comportements actuels de l'intéressé. C'est Ujicas qui, agissant de lui-même avec Caeè, a emmené *Bula angajoxue* de sa retraite à Drueulu, où il se faisait manger ses sujets l'un après l'autre, à la fin de la guerre civile du Lösi, jusqu'à sa chefferie retrouvée après la paix revenue.

Ujicas reçoit le *hotr* du pasteur *Sinepö Ate Mèthi*, dont l'ancêtre aurait été reçu par Umesil ate Mudro. *Hotr* également à Ujicas :

— *Madramek Palahiè*, de la lignée des *Luede Palahiè* de Traput, dont l'ancêtre s'est enfui de ce village voisin à l'est, pour éviter, dit-il, d'être mangé par son chef *Luepak* ;

— *Waheo Trotro Wapinyiwa ate Opemitr*, dont les ancêtres seraient originaires d'un lieu-dit de ce nom près de *Thupalolo*, et établis à Hnadro à la suite d'une querelle avec Ujicas dont il sont pourtant issus, ayant abandonné le *hotr* à Ujicas pour être *sinelapa* de Hlupa auquel ils donnent un *xeninedro*.

La parenté réelle ou fictive entre Hlupa et Bula *angajoxue* a permis à ce dernier de placer de ses représentants directs à Hnase. Le principal, *Api Kai ate Jémuth*, était installé à Hnadro

sur un terrain appartenant à Bula.

Aujourd'hui éteinte, cette lignée est remplacée par *Sailaxa*, d'origine imprécise ; ce dernier donne le *hotr* à Bula *angajoxue* et se considère comme *idrohmèci*, serviteur, à la cour de ce dernier ; il donne aussi au *ten adro* les *ange tidro*, c'est-à-dire les ignames de forme inhabituelle trop longues, tordues, fourchues ou en forme de serpent, réservées à ceux qui touchent au monde des *haze*. Résidaient auprès d'*Ate Jèmoth* (et non auprès de Hlupa, ce qui est un point à retenir) :

— Les *Angete Qiwasa*, aujourd'hui éteints, appartenant à la lignée dite de *Sajamè* ou *Sinemaja*, descendants d'une chefferie déchue du Wetr ayant eu son siège à Kep. Ils donnaient à Bula un *xeninedro* pour ce qu'ils résidaient auprès des *Api Kai*.

— *Lawie*, mis là par Hlupa dont il est issu. Pour le *xeninedro* qu'il doit à Hlupa, il est aidé par *Sailaxa*, comme il aide à son tour ce dernier pour l'envoi du *xeninedro* à Bula. On me dit par ailleurs qu'il s'agit là du *Lawie Api Angajoxue* de Kejèny.

Il reste à citer à Hnase le cas de *Katrawa*, issu d'une famille de *ten adro* à Wetr, à *Jijia*, près de *Hnatixetiwaan*, au bord de mer de *Hnanemuhaetra*. *Katrawa* donne un *xeninedro* à Bula *angajoxue*, dont il se considère comme le *sinelapa*, mais se refuse à reconnaître devoir un *hotr* au chef Wahile de Jozip.

Katrawa était arrivé à We avant Wahile et le *ten adro* Feedre l'avait reçu et pris pour *joxue*. Quand *Katrawa* est parti de Wetr, il mangeait des feuilles d'*iwej*, chou canaque, dont il emporta un pied pour le donner à *Lueto Palo* contre la terre de *Honem* où il s'installa quand il quitta Feedre pour ne pas résider auprès de Wahile, son rival plus heureux. Ce point est intéressant, en ce sens qu'il s'agit de l'introduction d'une espèce végétale bien connue au Vanuatu, mais qui n'avait pas pénétré, ou peu, en Nouvelle-Calédonie avant l'arrivée des blancs. Les *Luete Palo* étant de Traput, *Katrawa* n'est compté à Hnase que par raccroc. La tradition en fait un mécontent de l'abandon de *Feedre*. Ses descendants semblent garder vivace cette rancœur.

Traput et Luepak

Traput semble avoir fait l'objet d'une attention particulière de la part de la chefferie Bula. L'intervention même de *Co Angajoxue* à Traput provoqua la constitution d'une chefferie parallèle à celle des Luepak, et presque aussi bien structurée.

Luepak se dit en effet issu du pays de Wetr, au *hnaop* de Maca, à *Hanemuhaetra*, en même temps, dit-il, que les *atresi i Bula* Pia et Caeè. Ils seraient arrivés tous trois à *Opalo*, dans l'arrière-pays de Traput. Luepak décida de rester là, tandis que ses compagnons poursuivaient leur route. Il résida alors chez les *Lueto Palo* et ne descendit sur la côte qu'à la demande de *Co angajoxue*. Il s'établit alors chez *Qete ate Tronaca*, *ten adro* au bord de mer, dont la lignée est éteinte.

Les *Lueto Palo* sont eux aussi éteints. On ne sait pas leur origine, ni s'ils étaient ou non *ten adro*, la prononciation *Lueto* au lieu de *Luete* demandant explication. Leur remplaçant, *Ihmeo*, issu d'un *haetra Ate Hmenu* de Gaica, est aujourd'hui *sinelapa* de Luepak, auprès duquel il remplit la fonction de *sinewatrengé*, gardien des richesses de la chefferie.

Un autre *sinelapa i Luepak* est *Homehma ate Hnaysimanij*, qui est aussi *sinelapa i Bula angajoxue*, qui l'a placé auprès de Luepak pour être le gardien d'une terre lui appartenant et pour laquelle il envoie à Bula un *xeninehlapa*.

À la même époque, Bula demandait à Luepak d'assumer une fonction à sa cour, celle de confectionner le *imulal*, la couronne du toit de la grande case ronde du chef, le *umepō*.

Les *jin i Luepak* sont au nombre de quatre : *Api Lèngo*, *Api Xujin*, *Api Mazo*, *Api Löcatr*. Le *tixe i* de cette dernière lignée «dirige» les trois autres. Il s'y ajoute les descendants de Dick Markham, marin baleinier établi à Traput au milieu du XIX^e siècle.

Opatrè Luete Palahiè donnerait aussi le *hotr* à Luepak, alors que la plus grande partie de sa famille est établie au village voisin de Hnase.

Wahena joxue tient à se dire l'égal de Luepak, tout en donnant un *xeninehlapa* à *Bula angajoxue*.

Hnauj et *Xepeu*, deux *ten adro*, tous deux sans descendance, résidaient dans l'intérieur, à Hunewe. Dans la forêt, au *hnaop* de Nyiwè, vivaient deux *haze* femmes. Des *Api Co* qui habitaient dans les environs entendent pleurer dans le trou. Ils viennent voir et trouvent les deux femmes et un enfant. Ils les emmènent et vont voir avec elles les *ten adro*, qui décident de garder les femmes et de prendre l'enfant pour chef. [C'est là un moyen symbolique de se reconnaître une origine *Api Co* tout en affirmant des racines locales].

Wahena reçoit le *hotr* de deux branches cadettes, les *Luete Macatrè* et les *Luete Nyiwè*. Les premiers ont dû fournir un remplaçant pour Wahena, dont la lignée s'était éteinte. Les *Luete Macatrè* reçoivent le *hotr* de *Paca Api Co*, dont l'ancêtre, pris chez *Luanana Api Co* à Hunöj, avait été envoyé par *Bula angajoxue* résider auprès de Wahena. Ce *hotr* est la reconnaissance de ce que les *Luete Macatrè* ont une origine *Api Co*, comme *Wahena*.

L'établissement de la fonction des *sinelapa i Wahena*, ceux qui disent l'avoir recueilli, remonterait à une guerre entre *Co* et *Güiet*, l'ancêtre d'*Ukeinesö*, l'*angajoxue* du pays de Wetr. Les *Angete Lösi* ayant été vainqueurs dans l'affaire, *Co angajoxue* dispersa ses descendants directs entre les chefferies et en particulier envoya *Wahena* résider avec *Luepak* à Traput. Ces *Api Co* relèvent de *Hnaxue Api Co* à Mou et donnent un *xeninehlapa* à Wahena.

On trouve là aussi des *Api Kai*, venus, sur ordre de *Bula*, résider chez *Ate Hnayzimanij*. Ils donnent le *hotr* à *Bula* et un *xeninehlapa* à Wahena.

Ces *Api Kai* possèdent un *haze* pour empoisonner l'eau des trous de cocotiers se remplissant à chaque pluie et utilisés par les *jin i Luepak*. *Api Löcatr* et *Hnayzimanij* se disent qu'il n'y aura bientôt plus personne à Traput à cause du *haze* des *Api Kai*. Il faut donc les chasser. On se saisit des *Api Kai* et on se prépare à les transporter à Mou, ficelée à des perches comme des cochons. Sur la route, à Ngönemala, la caravane rencontre des *Api Co* qui interviennent auprès de *Wahena* pour qu'on leur donne leurs parents *Api Kai*. Ils obtiennent satisfaction et les *Api Kai* résident depuis chez les *Api Co* de Traput.

Une dernière lignée de *sinelapa i Wahena* est celle des *Angete Hunop* qui donnent un *xeninehlapa* à ce dernier, ce sont des *jin i Xetriwaan* venus d'*Inangoj* à la recherche d'un habitat.

Dans le cas de Traput, il apparaît évident que le réseau de relations de Wahena ne recoupe pas celui de Luepak, alors qu'à Hmelek, par exemple, tous les réseaux se recoupent en un point ou un autre. La force de la chefferie *angajoxue* de Mou a été de créer des situations de ce genre, où la rivalité fabriquée par elle lui permet de maintenir une autorité plus facilement que si elle avait affaire à une chefferie dominante capable de lui tenir tête. Mais elle n'a pu le réaliser partout. La christianisation l'a certainement aidée dans cette entreprise de colonisation interne tous azimuts et d'établissement de gens à elle dans chaque nouveau village chrétien. Mais la tendance avait été amorcée bien avant la christianisation, la référence à *Co angajoxue* en témoignant clairement.

LES CHEFFERIES ANGETE LÖSI

La distinction qu'il a bien fallu maintenir entre *angahaetra* et *angete Lösi*, tant l'ethnographie et l'histoire y poussaient, montre bien le caractère artificiel de la notion administrative de district à Lifou, au moins en ce qui concerne le pays de Lösi. En dehors des pseudopodes poussés un peu partout, à différents moments, par la chefferie de Mou envoyant des *jin* la représenter auprès des chefs *angahaetra*, *jin* dont le statut local subit bien des variations, entre ceux qui continuent à envoyer leur *hotr* et ceux qui ne sont plus liés que par un *xeninehlapa*, les chefferies relevant directement et effectivement de *Bula angajoxue* se trouvent dans les seuls villages de Wasany (soit Aköné, déjà vu), Joj, Mou, Xodre et Hunôj.

Joj

L'emprise de ce village contient le seul point de Lifou où il y ait une apparence de marécage côtier, et en tous temps une pléthore de moustiques. C'est là que le mythe décrivant la migration partie des îles Wallis fait accoster d'abord la pirogue des exilés. Ils n'y trouvent pas les poissons mulets sautant par-dessus les feuilles de palétuvier. Il y a bien des palétuviers, mais ils poussent sur des barres rocheuses hors d'eau. Ils repartent donc pour Hnyimak, à Teuta, au nord d'Ouvéa, où ils trouvent ce que la prophétie leur avait annoncé.

Les *ten adro* à Joj étaient les *Luete Hunexöj*, remplacés par une branche des *Luete Hlekötrin* de Luèngöni. Vivent avec eux les *Ang Api Adran*, issus de *Caeè atresi i Bula Angajoxue*, que Bula a établis là à la place de *Hnanemè atresi*, rebelle allié aux *angahaetra*. Cela voudrait dire que *Hnamemè Neköi Sinepi* aurait pu résider à Joj avant d'être confiné à *Qiqatrul* (*Hunöj*).

Les *Api Co Api Hmala*, dits aussi *Hnatohnenyiqä*, descendent d'un homme nommé Hmala, que Saitro Trutruë Bauc, alors régent du Lösi pendant la minorité d'Henri Bula Cakinè, nous décrivait comme le voyageur de ces mers, ayant navigué en pirogue, non seulement jusqu'au nord d'*Eaj* (Ouvéa), où il laissa certains des siens, mais aussi jusqu'à l'île de Bwalabwio, prolongeant au nord-est la Nouvelle-Calédonie. Il installa un de ses fils à l'île des Pins et en rapporta une pierre magique, efficace pour la pêche aux maquereaux. Il avait emporté de là-bas une noix de coco germée. Sa pirogue pourrit sur le sable, mais le cocotier prit racine.

Hunöj ou Qiqatrul

On a vu le lien entre *Xetriwaan Inangoj* et *Sapootr*, le *ten adro* de Hunöj, à qui ont été transmises les techniques rituelles permettant de provoquer l'apparition du soleil ou de la pluie. Il y a là deux lignées, les *Ase Palahejè*, c'est-à-dire *Sapootr*, qui donnent le *hotr* à *Luanana Ase Palahepi*, qui *hotr* à son tour à *Xetriwaan Inangoj*. *Sapootr* serait issu sur place du *hnaop* d'*Ea-hoho* à Hunöj, lequel communiquerait avec la grotte côtière de *Hneumehdreng* à Inangoj, comme l'indique la présence dans ce trou des crabes et des serpents platures, *une ne gejë*.

Les *Kemei Hnaè* de Kejëny, *jin i Xetriwaan*, enverraient toujours leur *hotr* à *Sapootr*.

Ils sont installés à Hunöj au lieu-dit *Thidredre*, pour lequel ils donnent un *xeninedro* à *Bula angajoxue*.

Drawang ate Heo s'identifie à *Akönè* de *Wasany* et remet un *xeninehlapa* à *Bula*. Son habitat à *Hunöj* a reçu le nom de *Heo*.

La tradition de l'origine de ce dernier présente une variante, par la venue de deux femmes que l'on fait aborder à *Kwièn*, à *Xodre*. Elles seraient parties de là à *Hunöj* où *Drawang* est installé. Les autres auraient continué sur *Gaica* et de là jusqu'à l'île de *Heo*. C'est donc le récit inverse de la version reçue à *Wasany*.

L'itinéraire, partant du croisement de la route de *Hunöj* avec celle de *Luèngöni*, et allant vers le sud, passe d'abord à *Pöj*, appartenant à *Hmeunè Api Kai*, puis à *Heo*, pour aller à *Thidredre* avant d'arriver au rivage de *Qazi Thupenetrè*. Sur le chemin, les ignames cultivées à *Qasopeniè* doivent aller à *Hnaja*, à côté de *Thènthem*, habitat de *Göyawè* et *Thayawè Kemei Hnaeè* [terrain gardé pour eux par *Trotro Walewen*, *jin i Hnanemè Neköi Sinepi*]. *Qatri* et *Qaengè*, ce dernier gendre de *Göyawè*, ont été envoyés par *Bula* pour résider auprès des *Kemei Hnaeè*, acceptés pour pallier une malédiction lancée par *Co qatr angajoxue* sur le terrain. Tout près est *Hunedray*, dit aussi *Hunemani*, qui relève directement de *Xetriwaan Inangoj*.

Waco Ate Epen réside auprès d'*Ate Heo*. Il donne un *xeninehlapa* à *Bula*, mais se considère toujours comme *sinelapa i Alaxutren angajoxue*, tout comme son tixe *i Waymô* à *Drueulu*. Rappelons que les *Angete Epen* s'identifient aux *Qazipetr* de *Xodre* et se disent de la même origine que *Wahemunemè*. On retrouve encore ici *Wiamadra ate Elötr* de *Hmelek* :

Hugitie Ase Palahejè épouse une veuve *Ate Elötr*, suivant le désir du mari à son lit de mort. Elle était enceinte. Le fils, *Thewiè*, engendre *Jack Isaka*, qui *hotr* à *Wahuzue* à *Mou*, et *Metr*, le *haetra*, dont le *hotr* va chez *Wiamadra* à *Hmelek*, en même temps qu'un *xeninedro* à *Ase Palahejè* à *Hunöj*. Ce système aurait été décidé par *Thewiè*.

Le principal habitant de *Hunöj* est l'*atresi Hnanemè Neköi Sinepi*, qui serait issu du *hnaop* dit *Hunöj* à *Kumo*, dans le pays de *Wetr*. On connaît peu de choses des détails de son voyage, sinon qu'il s'est terminé à *Femegötr*, son habitat actuel. Son *haze*, *Finiwan*, aurait à un moment été adopté par *Mexanangö atresi i Alaxutren angajoxue*, ce qui provoqua des troubles à *Gaica*, l'incendie de la chefferie de *Drueulu* par les guerriers *Angete Lösi* et faillit causer la perte de *Mexanangö* par la vengeance de *Nganazij*, le lézard d'*Ate Isamec* à *We*.

Finiwan est dit : *haze ne uthi ne xen*, maître des nourritures. On lui attribue la forme d'un serpent python indigène, sans tête et sans queue : *sine uunè*. Son lieu de culte est au lieu-dit *Hnagejè*, juste après *Thidredre*, où il y a une barrière autour de son habitat, là où le prêtre vient parler et demander la maîtrise des richesses de la terre.

Upinu Hnanemè Neköi Sinepi donne le *hotr* à *Bula Angajoxue*. Il reçoit à son tour le *hotr* de ses branches cadettes : *Thapaju ate Sese*, *Trotro Walewen* et *EOie*.

Les *Angete Sese* sont des *Api Co* envoyés par *Bula* pour résider avec *Ate Sese* ; eux aussi donnent le *hotr* à *Hnanemè*.

Ihnö Api Angajoxue donne le *hotr* à *Hnanemè* en tant que remplaçant d'une lignée cadette de ce dernier, aujourd'hui éteinte, celle de *Kaleko Qaheqatr*.

Trele Api Kai, dont le *hotr* va à son homonyme à *Mou*, est *sinelapa i Hnanemè*, en tant qu'envoyé par *Bula* pour remplir cet office.

Plusieurs branches de *Caeè*, autre *atresi i Bula angajoxue* établi à *Hmelek*, se sont installées à *Hunöj*. Leurs allégeances et leurs positions respectives n'apparaissent pas clairement.

Hnoejaa, descendant de *Hajiko*, installé chez *Luanana Ase Palahepi*, *hotr* à *Caeè* à *Hmelek*, ainsi que *Walila*, descendant de *Wahmeciya qatr* qui donne, lui, un *xeninedro* à *Watrenge Api Kai* chez qui *Bula* l'a établi.

Wapotro, descendant de *Wegoon*, *cipaa i Caeè*, *hotr* à *Fenesa Wejiemè* à Joj qui, lui, donne le *hotr* à *Caeè* de *Hmelek* en même temps qu'un *xeninehlapa* à *Bula*. *Leitr Wamec*, cadet de *Wapotro* lui donne le *hotr*.

Qathè est le *sinelapa* de *Caeè* à *Hunöj*. Il recevait autrefois le *hotr* de *Joditr*, qui l'a transmis depuis à *Watrenge Api Kai*, en même temps qu'il remet un *xeninehlapa* à *Bula*.

Viennent ensuite à *Hunöj* les sujets directs de la chefferie de *Mou*. On les appelle *ju ne trohnyin*, «part de viande» [= faire trou d'igname], parce qu'ils servaient à la fois à *Angajoxue* à travailler dans les champs et à fournir les victimes humaines souhaitées, en réalité adoptées dans la chefferie et changeant totalement de statut, de façon à remplacer une lignée sans descendants.

Les *Angete Timöl jin i Pia*, se seraient réfugiés à *Luecila* pour échapper à un tel sort, et bien d'autres, de ci de là, invoquent cette raison pour être partis au loin. On attendra de trouver les charniers pour y croire. Dans la grande partie des cas, les victimes humaines ne risquaient qu'une mort symbolique, étant astreintes à changer de statut social et d'état-civil, abandonnant leur famille pour en reconstituer une autre aux ordres du chef, et ce sort pouvait seul porter à la fuite.

Les *Lua Api Kai*, *Watrenge Api Kai* établi à *Hneyalo* et *Ixö Api Kai* vivant à *Joj*, donnent le *hotr* à *Bula*, qui les a envoyés à *Hunöj* pour leur assurer un habitat et des terres à travailler. *Trele Api Kai* est *sinelapa i Hnanemè*. *Sam Api Kai* réside chez *Drawang ate Heo* auquel il donne un *xeninedro*, son *hotr* allant à *Bauc* à *Mou*. *Kaqea Waxadro Api Kai* envoie son *hotr* à *Toki Api Kai* de *Xodre* ; il n'a pas de *xeninedro* à donner, s'étant installé sur les terres de deux vieux *Angete Hnathup*, d'une lignée éteinte aujourd'hui, épargnés par son ancêtre *Kaqea* à l'occasion d'une guerre ; le terrain avait été donné par eux en compensation de leur vie sauve.

Des *Api Co* résident chez *Luanana Ase Palahepi*, et lui remettent un *xeninedro* ; leur *hotr* part chez *Hnaxue Api Co* à *Mou*. Ils viennent de *Wasany*, où leur *tixe i Hnaxue* les avait envoyés ; de là ils partirent à *Qiqatrul* s'installer chez leurs utérins.

Watipanè Neköi Angajoxue descend de *Trenehe*, un homme envoyé par *Bula angajoxue* pour le représenter auprès des *Kemei Hnaeè* ; il *hotr* à *Bula*.

Xodre

Ce village offre peu de cohérence apparente, comme les autres rassemblements à l'aube du christianisme, et du fait des stratégies complexes de la chefferie de *Mou*. Ses habitants représentent une large partie des maîtres de la côte sud-est de *Lifou*, côte vide d'hommes aujourd'hui et dont l'arrière-pays est dévolu actuellement au bétail élevé en stabulation libre par le chef *Henri Bula*.

Trois lignées se partagent la fonction de *ten adro* :

- *Qiecas ate Trama*, représenté aujourd'hui par *Makaila* ;
- les *Luete Fèjèhe*, éteints depuis deux générations, remplacés par *Waluba* ;
- *Wabizie ate Qenepö*, le plus important des trois, maître du lieu-dit *Dösinö* ; il participe au *yölekeu* chez *Bula angajoxue*, auquel il doit un *wenehmité* d'ignames et de poissons.

Chez *Qiecas ate Trama* sont venus s'installer, quoique à des époques différentes :

- des *Api Zeula*, ou *Api Hneula*, venus de *Hneula* sur la côte de *Mou*, où ils auraient été trop nombreux. Ils se disent descendants de *Co angajoxue* et appartenant à une branche aînée

par rapport aux *Api Co* ;

— *Saumwa qatr Api Kai*, envoyé à Xodre par *Bula angajoxue* ;

— *Wahuzue*, un représentant de cette lignée envoyé par *Bula* pour être à Xodre le *sine-lapa* des *Api Kai* ; il sera là pour calmer éventuellement la colère de *Bula* contre eux ;

— une deuxième branche de *Wahuzue* est venue s'établir auprès de *Qiecas* ;

— *Wanakolue, jin i Pia atresi*, auquel il donne le *hotr*. Sa venue remonterait au mariage d'un *Pia atresi i Bula* à une fille issue des *ten adro Angete Trama* ; le frère de celle-ci aurait donné à son beau-frère *Pia* une partie de ses propres terres à Xodre. En remerciement, *Pia* attribua à *Trama* un de ses *jin* pour s'installer sur les terres en question.

Les *Luete Fèjèhe* ont reçu, pour leur part, à Xodre :

— *Ufepi*, originaire de *Hmelek* au lieu-dit *Göny* ; s'étant sauvé jusqu'à *Thup*, dans l'arrière-pays de Xodre, les vieux le virent fort et gaillard et le prirent pour *joxue* ; c'est le seul personnage qui sorte du lot à Xodre, en particulier par la personnalité de ses *sinelapa*, dont les principaux sont les *Angete Hmenu*, maîtres de la pluie et du soleil, *tene drai*, descendus de l'intérieur à l'invitation d'*Ufepi* ; à défaut d'autres précisions, cette spécialité en ferait aisément des *jin i Xetriwaan* ; les *Angete Hmenu* donnent un *hotr* directement à *Bula angajoxue*.

Les *Angete Hmenu* sont la lignée du pasteur *Haxen*, ancien évangeliste en Papouasie, mort à *Bwa, Houaïlou*, le jour de l'arrivée de *Maurice Leenhardt* comme jeune missionnaire, et qui remit le «travail» entre ses mains.

Itra Ate Hmenu a vu son père «faire» le *dösino* pour la pluie et le soleil ; il allait d'abord à la pointe de *Hnahaleamani* à *Hnaeu*, où il se tenait debout, les bras levés, tenant en chaque main un paquet plein de *men* destiné à assurer la fécondité du sol et l'abondance dans le pays après avoir provoqué la pluie. La prière alors prononcée s'adressait aux ancêtres à *Kiamu*, au *Vanuatu*, île d'où devaient venir ces bienfaits ;

— *Ukewedr i Angajoxue*, lignée du sénateur *Dick Ukeiwè*, qui n'est donc pas *Api Angajoxue* comme il a été dit, qui donne le *hotr* à *Xupa, jin i Caeè atresi* à *Luëngöni*. L'ancêtre à l'origine de cette lignée aurait été envoyé à Xodre par l'*atresi Caeè* pour y être le *sinelapa* d'*Ufepi*. L'actuel *Ukewedr* s'est installé chez *Wahile*, c'est-à-dire chez ses utérins, à la mort de son père.

— *Katrawi Neköi Angajoxue*, envoyé par *Bula angajoxue* pour s'établir chez les *Luete Fèjèhe*, accompagné par un troisième *Wahuzue*, homonyme, mais différent me dit-on, des *Wahuzue sinelapa i Bula Angajoxue* ;

— *Wadrewé Api Co* ;

— *Huliwa Api Angajoxue*.

Personne ne se réclame d'une installation auprès du troisième *ten adro Wabizie ate Qenepö*. Cette absence de symétrie choqua les représentants locaux de toutes ces lignées, qui ne réussirent pourtant pas à lui trouver une explication.

Certaines lignées sont établies là, sans prétendre être les bénéficiaires de la bonne volonté d'un *ten adro*.

Sinepej ate Gala est originaire du pays de *Wetr*, comme son nom l'indique, et plus précisément de *Hnanemuhaetra*. Il en serait parti à la suite d'une accusation de maléfices qui lui faisait craindre pour sa vie. Il aurait été reçu à Xodre par les *Api Sinepej*, dont on ne sait rien d'autre. Cet *Ate Gala* est issu des *Api Göyau*, lignée cadette d'*Ukeineso angajoxue*.

Gaisaxuj représente une des lignées les plus originales du pays de *Lösi*. Il se dit à l'origine *Api Co*, mais aurait été envoyé par *Co angajoxue* pour être justement *Api Angajoxue* et résider au lieu-dit *Gaisaxuj*.

Sa généalogie, un peu plus étoffée, fait état de trois lignées à partir de l'ancêtre *Baxeè*,

qui engendre *Wabu*, lequel engendre à son tour *Pènōj Api Co* et *Hmejez Api Angajoxue* (*Pènōj* engendre *Ban* et *Wabu*, lequel a pour fils *Hmejez* ; *Hmejez* engendre *Thimana*, qui a pour fils *Zien*).

Or, sur la Grande Terre, l'identité *Baxeè* et *Bwaghea* est affirmée, en même temps que celle avec *Xetriwaan*. C'est justement *Gaisaxuj* qui doit aller porter, à la chefferie *Bwaghea* de Canala (toujours désignée sous le nom de *Baxeè* par les pasteurs originaires des îles Loyalty collaborateurs de Maurice Leenhardt), le message de l'arrivée sur Mèèk (la Grande Terre) de *Bula Angajoxue*. Il va pour cela à la pointe de *Gio*, entre Nakety et Wase, et le chef du lieu transmet le message à la chefferie de *Mèwè* à Canala. L'origine de cette fonction remonterait au mariage d'un des *Bula* avec deux femmes. Comme *Angajoxue* ne savait pas parler le *xêneçü*, la langue de Canala, il demanda à *Baxeè Gaisaxuj* de lui servir d'interprète, puisqu'il parlait cette langue. On dit aussi que *Bula qatr*, époux de la femme de Canala, devint aveugle à cause du *haze* de *Gaisaxuj*, à qui cette femme aurait été destinée en premier lieu. Par la suite, *Ngazonie* aurait couché avec la femme de son père, adultère qui aurait été à l'origine de la guerre entre les *Angahaetra* et les *Angete Lōsi*. Le coupable s'enfuit un moment à Maré, sous le prétexte d'atirance pour le christianisme nouvellement introduit.

Selon une tradition de Thio, sur la Grande Terre au sud de Nakety, rapportée par *Hnaweo Haeweng*, lorsque, du haut du mont *Botamèrè*, on voyait un feu à Lifou, c'était le signe qu'il fallait envoyer une pirogue à la pointe au sud de *Hnadreunehè*, à Mulapo, terre des *jin i Xetriwaan*, ce qui explique pour partie leur position excentrique à date ancienne. De même que les gens de Thio disent qu'avant les habitants actuels, Thio était la terre de «*Co me Kumo*».

Qazipetr est à Xodre le dernier de la lignée des *Angete Epen* de Wedrumel et Hunōj.

On le dit issu d'un crabe *treujeletr* qui a pouvoir de provoquer une «gratte» pernicieuse chez ceux qui ont l'imprudence d'en manger. Après avoir résidé auprès de la chefferie *Haudra Wasauhmiè* à Lucila, au pays de Wetr, Qazipetr serait parti à Wedrumel, et de là à Hmelek chez *Menie ate Inesepel*. Au retour de Drueulu, la paix ayant été conclue entre les *Angete Lōsi* et les *Angahaetra*, *Bula* revenant à Mou s'arrête à Hmelek et y prend *Qazipetr* pour l'établir à Xodre, où sa fonction est de pêcher à la nasse *thitr* pour *angajoxue*. Cette pêche se pratique sur un platier récifal au large de Lifou, auquel on se rend au moyen d'un radeau à double épaisseur, percé d'une ouverture au centre, qui sert à se propulser à la godille avec une seule pagaie allongée.

Les *jin i Qazipetr* ont la tâche de préparer le *itra* dit *samen*, bougnat de poisson *men*, le «napoléon» du parler français local, que leur chef enverra à *Bula*. Seul ce dernier a théoriquement le droit de manger de ce poisson ; aussi, en le présentant à *Bula*, on casse la tête du *men*, qui est alors cachée sous les feuilles de bananier du bougnat, de façon à ce que la qualité du poisson n'apparaisse pas et que chacun à la chefferie puisse éventuellement en manger.

Les allégeances sont ici aussi complexes que dans les autres villages peuplés rrmjcritairement par les *Angete Lōsi*. Donnent le hotr à *Bula angajoxue* :

- les *Api Hneula* ;
- les *Api Kai* (les deux *Wahuzue hotr* à *Qamwatra Wahuzue* à Mou) ;
- *Sinepej* ;
- *Gaisaxuj* ;
- *Ufepi* ;
- les *Angete Hmenu* ;
- *Qazipetr* ;
- *Katrawi Nekōi Angajoxue* ;
- *Wahuzue*.

Wadrewé Api Co hotr à Naxon Api Co à Mou, qui hotr à Hnaxue Api Co, qui hotr à Bula. Huliwa Api Angajoxue hotr à Ngazonie qatr Api Angajoxue à Mou.

Nul ainsi ne donne ici de *hotr* à un homme du même village, sinon à l'intérieur d'une lignée. La présence des Bula a donc bien éteint toute tentative de construction d'une véritable chefferie locale. *Angajoxue* reste sensible à et réagit à toute tentative d'établir une forme d'autonomie à Xodre. L'accès aux troncs de kaoris de la Grande Terren et donc aux moyens de constructions des grandes pirogues doubles de haute mer devait rester sous contrôle.

Mou et la chefferie Bula

La chefferie issue de *Wahemunemé* à Mou devrait être le centre de gravité du pays de Lösi. Les informations recueillies portent à nuancer fortement ce jugement courant. Les événements historiques ont montré le degré de tension entre la chefferie Bula et la plus grande partie des autres chefferies du pays de Losi. L'inventaire effectué complète ce facteur par la démonstration des stratégies des *angajoxue* successifs pour accroître leur poids politique en profitant de toutes les occasions pour installer des lignées *Angete Lösi* dans les régions dominées par des chefferies *angahaetra*. La christianisation a favorisé ce processus.

Comme à Xodre, les *ten adro* à Mou sont au nombre de trois :

— *Wenyawa Luete Felel*, lignée éteinte dont la place est tenue par la branche cadette de *Huwan*. *Wenyawa* est leur lieu d'origine, *Felel* leur habitat et leur ancêtre était *Xetrinè qatr*.

— Les *Luete Mu* s'identifient aux *Si Pula si Mu* de Tadinu à Maré et jouent au profit de *Bula angajoxue* le rôle de messagers en direction de Maré.

— Les *Luete Hnafirinu* sont *ten adro* sur le plateau, en arrière de la côte, près de Hunöj. Eux aussi sont éteints et Saitro Trutrué Bauc intronisa un remplaçant. Leur habitat était à *Kwièni*, à proximité de Xodre.

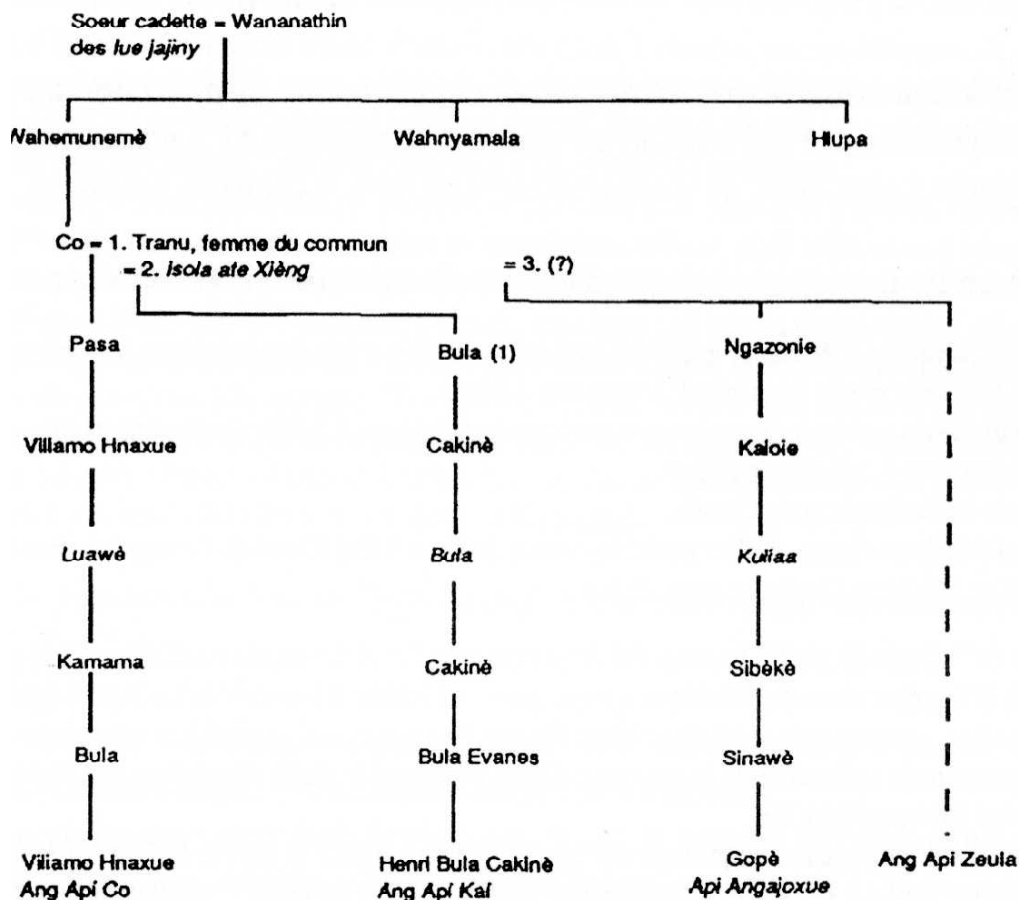
On dit que *Wahemunemé* trouva les trois *ten adro* à Mou. *Anewo* est un autre *ten adro*, un peu au nord de Mou, au lieu-dit *Newo*. On le cite pour mémoire, sa lignée étant éteinte. Un homme dont la mère était *Anewo* a pris leur place. Détenteurs de la chefferie locale avant *Wahemunemé*, ils auraient remis leurs terres entre ses mains.

Les seuls dont il faille analyser la position, en dehors de ce qui touche à Bula Angajoxue, sont les *Hnaweo*, dont on sait la difficulté qu'ils ont à survivre, même en liaison avec la chefferie *Wahile* de Jozip.

Hnaweo se dit *angahaetra* et issu de *Menyi* à Kumo, au pays de Wetr, c'est-à-dire postule une origine similaire à celle des Bula. Il serait considéré comme le *tixe i anga haetra*, par rapport à *Wahile*, *Waheo* et *Watredro*. Le vieux *Kamama Ijez* a dit à *Georges Hnaweo Haeweng*, en réponse à une offrande, que : «Vous deux étiez cachés», en parlant de *Hnaweo* et *Wahile*, et *Georges Hnaweo* enfant s'est toujours demandé ce que cela recouvrait.

«Lorsque la terre de Lifou était encore vide d'hommes, une noix de coco sèche, flottant sur la mer, atterrit à *Hmenyi* au bord de mer et s'ouvrit d'elle-même. Deux filles, *lue jajiny*, en sortent, qui plantent le fruit dont elle sont issues, lequel prend racine. Elles s'installent. En arachant la paille pour faire les murs et le toit de leur maison, l'une d'elle se coupe le doigt. De

34. Généalogie de Wahemunemè



(1) Bula, choisi par les *atesi* pour être Angajoxue à cause du rang hérité de sa mère

son sang coagulé naît un enfant La deuxième fille part sur la plage et ramasse un coquillage allongé *ra*, servant de couteau à igname. Elle se coupe aussi le doigt. Son sang coule dans une cuvette de rocher et donne aussi naissance à un bébé. Le premier reçoit le nom de *Ijez*, ce qui est le nom de la paille, à l'origine des chefferies principales au pays de Wetr. Le second prend le nom de *Hunem*, rappelant que sa mère sortait de l'océan Les deux frères et leurs mères étaient les seuls humains sur We.

A *Kumo*, un *haze*, *Wawalahae*, était le chef de tout le pays. Entendant du bruit au bord de mer, il envoie ses *sinelapa* voir ce qui se passe. Ils trouvent les garçons et les deux femmes et les amènent à *Kumo*. Les deux femmes complotent entre elles pour détruire la vieille peau, *itraunem*, de *Wawalahae*, peau qui détermine son existence de *haze*. Pendant son sommeil, elles la coupent en morceaux et la jettent afin de garder forme humaine à leur époux. En signe de l'accomplissement de cet acte, *Wawalahae* donne toute la terre à ses deux fils.

Ijez reste à *Kumo*, mais *Hunem*, de son autre nom *Hnaweo*, s'exila au pays de *Lösi*, à

la pointe *Hnacanyau* à Mou, pour s'être baigné en mer avec son frère malgré l'interdiction faite par les *lue jajiny*. C'est lui qui aurait mis en place les actuels habitants du pays de Lōsi.»

Hnaweo doit à Bula Angajoxue un *honesil*, mais cela ne l'empêcherait pas de participer aux travaux de construction à la chefferie. Les relations entre *Hnaweo* et *Wahile* datent du jour où les chefs *Angahaetra*, rassemblés à la chefferie de *Hnaja*, chez Bula *angajoxue*, se virent entourés et menacés d'être massacrés. Ils purent s'enfuir par la porte dont *Hnaweo* avait la garde, au tout début de la guerre entre les *Angete Lōsi* et les *Angahaetra*.

Récit de Laxa Wejiemè

«Après le départ d'*Ijetto*, la cadette se repose d'abord chez *Caeè*, à Hmelek encore. Elle part de là avec ses enfants, accompagnée par un homme nommé *Menie Atreqatr*, *ten adro* de la terre à Hmelek. Ils s'arrêtent à Hunöj, chez Neköi Sinepi, qui de ce fait deviendra *atresi i Bula*. De là ils partent à Mou et arrivent chez les *Luete Mu*, les maîtres du terrain en ce lieu, et la sœur cadette s'y établit avec ses enfants. Leur prééminence n'a pas encore été proclamée.

Adrawa, de Luëngöni, était un voyageur qui cherchait les deux femmes, mais sans y arriver. Un jour, il veut se purger, et pour cela descend à Mou. Il se trompe de route et arrive au bord de mer, à *Eneu*, où il commence à boire de l'eau salée. Les gens du lieu se moquent de lui et lui offrent des os de poulet et des arêtes de poisson. Le vieux continue à se purger tout en suivant la côte en direction de Mou. Arrivé à *Elèmana*, il maudit tous ceux qui lui ont donné des os, disant que personne de chez eux ne sera jamais chef. Dans la Baie de Mou, *Adrawa* trouve les *Luete Mu*, la fille cadette et son fils aîné. Il demande à la femme si elle n'a pas un peu d'eau. Elle répond : «Il me reste un peu d'eau pour mon fils dans une calebasse, je vais te la donner.» *Adrawa* la bénit en disant : «Puisque tu m'as donné à boire, ton fils sera chef ici.» Voilà pourquoi Bula est chef à Mou, dans la généalogie suivante : Wahemunemè → Kai (ancêtre des Api Kai) → Co (ancêtre des Api Co) → Co Qenegeca → Bula → Kaloie → Bula Kamama → Bula Evanès → Cakinè → Henri Bula.

Pour décrire la situation à la cour de Bula *angajoxue*, le plus simple est d'énumérer les différentes fonctions.

Bula, descendant de Wahemunemè, est *angajoxue*, fonction usurpée par les *Bauc* successifs, appuyés par l'administration française, et cela pendant près d'un siècle.

Le *tixe i ange cipaa* est *Gopè Api Angajoxue*. Il est la bouche du chef, celui qui transmet les ordres au peuple ; de même que, semble-t-il, l'exécuteur des hautes œuvres et le champion du Lōsi à la guerre, rôle où il avait un partenaire, un de ses *cipaa*, puisqu'on parle des *lue Gop* dans la tradition.

Hnaxue Viliamo Api Co est plus simplement le *tixe i Ang Api Co*, tandis que celui des *Ang Api Kai* est *angajoxue* lui-même, *Henri Bula Cakinè*.

Les descendants de Wahemunemè, avons-nous vu, ont été intentionnellement dispersés aux quatre vents du pays de Lōsi. Pour rappeler ces faits d'une façon rapide, on se reportera au tableau ci-dessous, où les chiffres indiquent le nombre de branches représentées dans chaque village de christianisation considéré. Ce tableau donne une approximation numérique de l'impact de l'autorité des Bula. Elle est déterminante, en dehors de Mou même, à Hunöj et Xodre, importante à Traput et Hmelek, notable ailleurs, à l'exception de Jozip et Inangoj, où elle est négligeable.

En dehors de ses *jin*, les seuls qui soient, relativement, taillables et corvéables

à merci au gré d'*angajoxue* — trente-trois lignées pour l'ensemble du Lösi — *Bula angajoxue* peut se prévaloir des dignitaires suivants :

— *Hnamanau Gaco*, qui reçoit un nom fonctionnel indiquant sa fonction de gardien des richesses, *sinewatrengé*. Il suivra le chef dans tous ses déplacements. On ne connaît pas son origine.

— *Hnameci Waco Qamwatra*, l'*ate tiji denei itra*, celui qui dispose des restes et détritiques du chef, et aujourd'hui lave son assiette. Il est aussi le porteur des messages en direction du pays de Gaica, et à la cour d'*Alaxutren*, le représentant de *Bula angajoxue*.

Qamwatra serait issu d'un rocher sis près de Wedrumel, qui avait la caractéristique de monter et descendre. *Zeula angajoxue* brisa la pierre et y trouva un homme, ancêtre du *Qamwatra* qu'il céda par la suite à *Bula*.

— *Wahuzue* est le *sinelapa* qui rafraichit *Bula* au moyen d'un éventail en palmes de cocotiers. On le désigne du nom *fö ne hnanyijoxue*, épouse dans la chefferie, parce qu'il serait comme une femme du chef, s'occupant de la cuisine avec les autres femmes. Il est considéré comme si proche de la personne du chef qu'autrefois on parlait de *Wahuzue* pour éviter de prononcer le nom interdit de *Bula*.

Wahuzue et *Menie ate Inesepel* ont de concert la garde des enfants d'*angajoxue*. En 1960, une veuve de chez *Menie*, de Hmelek, était affectée aux soins de *Malia*, fille d'Henri *Bula Cakiné*.

— *Kacece* est le garde du corps d'*angajoxue*, dont il assure la protection au moyen de son *haze Ciciate*, le martin-pêcheur. Ce qui renvoie au mythe d'origine des *Si Xacace serei Puan* de Maré, dont l'ancêtre serait *Ithidra Luop*, *haze* de Hnanemuaetra, et donc à celui des *lue jajiny*.

Puis viennent les messagers, porteurs dans une direction ou une autre de la parole d'*angajoxue* :

— *Xenyithang*, venu avec *Wahuzue* et qui réside à Mou, est le porteur des messages destinés au pays de Wetr.

— *Les Luete Mu* vont porter la parole d'*angajoxue* à Maré.

— *Hneula Api Zeula* assure le transport des messages pour *Unia*, à *Meèk* (la Grande Terre), d'où les messages seront renvoyés éventuellement sur *Uzeli* (Île des Pins).

— *Gaisaxuj* est le messager pour Canala.

— *Caeè atresi i Bula* se charge d'aller porter la parole de *Bula* à *Eaj* (Ouvéa). Le représentant là-bas de *Bula* est *Tuhan Hnaja*, de *Gei*, qui *hotr* à *Tabëny Oxulu*, au pays de Iaai.

La fonction de «viande du chef», fournissant théoriquement les victimes pour satisfaire les appétits cannibales du chef, aurait été réservée à la lignée éteinte des *Hnatohnenyiq*, autrefois établie à Hmelek et Luèngöni (qui n'est pas non plus celle du sénateur Dick Ukeiwé, comme cela a été affirmé à tort). Saitro Trutrué Bauc, qui avait assisté à la conversation de Maurice Leenhardt avec la vieille dame accusant l'abandon de la coutume d'être responsable de la disparition des siens, estimait qu'il s'agissait d'une branche des *Api Co* installée à *Joj*.

Le terme de *mo ni angajoxue*, «coquillage» du grand chef, a trait à la lignée également éteinte des *Angete Kiamu*, dont le seul représentant était en 1955 une vieille femme, *Lizie qatr*. Ce terme de coquillage est là pour signifier un concept précis, la personne adoptée par une chefferie pour en être un ornement, un élément de prestige, comme *Acica* à la cour des *Wahnyamala* par sa petitesse, ou le père mariste anciennement à la cour des *Alaxutren* à Draeulu. Ici, il s'agit, au bénéfice de leur origine — tout ce qui est efficace, tout ce qui est bien, tout ce qui est beau vient de *Kiamu* — de gens arrivés à Lifou à l'époque de *Co Angajoxue*.

Hnaweo décèle et interprète les présages, par exemple ceux qui annoncent l'arrivée nocturne de l'ennemi. Il est le grand fournisseur de la chefferie en poissons pêchés sur son front de mer particulier.

Viliamo Hnaxue Api Co détient le privilège de la mise à mort des tortues apportées dans l'enceinte de la chefferie.

A cela s'ajoutent évidemment les *atresi* du Losi, au nombre de trois, *Caeè* établi à Hmelek, *Hnanemè Neköi Sinepi* à Hunöj et *Pia ate Hnawetr* vivant depuis plus d'un siècle à Luèngöni. Aucun lien mythique ne paraît les réunir, contrairement à ce qui se passe au pays de Wetr, que l'on trouvera beaucoup plus unitaire. Ils sont les protecteurs attirés de la chefferie Bula, quand du moins ils ne lui sont pas rebelles. Tous trois sont placés sur les routes menant à Mou, de façon à protéger *Bula angajoxue*, mais on notera que le transfert de *Pia* à Luèngöni relève d'une décision et d'une volonté de plus grande cohérence remontant au milieu du siècle dernier.

On doit citer encore les *Angete Tonga*. Leur fonction, remontant au tout début du siècle dernier, est de pêcher au profit de Bula et de confectionner le bougnat, plat de poisson enveloppé de feuilles de bananier et cuit au four de pierres, présenté aux *jin* conduits par *Gopè Api angajoxue*, au jour du *yölekeu*. Leur histoire est bien intéressante pour comprendre les relations inter-îles avant l'arrivée des Européens :

«Vivant sur une île à part (où ?), dans l'archipel des Tonga, ils étaient constructeurs de pirogues et artistes tatoueurs au bénéfice des principales chefferies tongiennes. [Ils auraient introduit à l'île des Pins une technique de tatouage particulière]. Le fils du Tui Tonga vient les voir un jour. Une dispute éclate. Un ouvrier lance une herminette à la tête d'un de ses compagnons qui se baisse, et c'est le jeune prince qui reçoit en plein front l'outil qui le tue net. Devant la certitude d'être mis à mort pour ce crime involontaire [cf. le récit de la migration polynésienne à partir des îles Wallis, qui donne une raison identique pour le départ, au chapitre sur Ouvéa] ils décident tous de quitter l'archipel, avec les vieillards, les femmes et les enfants en bas âge, sur deux pirogues de grande taille où il y avait un cuisinier et un four disposés sur le pont. Le nom du chef de leur groupe était *Vekita*.

Partis au gré du vent (l'alizé du nord-est, dit *tokelau*), ils atterrissent heureusement pour eux à l'île Walpole. Au bout de quelques jours, des femmes grimpent dans les arbres et voient l'île des Pins. On se dirige de ce côté. Les gens de Kwenyi, à l'époque semble-t-il de la régence de Wacëume Xetriwaan, les accueillent bien et ils résident là quelques années. Mais de nouvelles craintes pour leur sécurité les amèneront à reprendre la mer.

Ils accompagnent les gens de Kwenyi à Suaulu [Touaourou où règne un autre Xetriwaan] pour un mariage. Un homme qui cherchait à leur nuire dérobe le *sio*, la hache-hostensoir du mariage, et la cache dans le panier d'un des Tongiens. Le vol découvert, on procède à des fouilles. Les paniers des gens de Kwenyi sont vides, mais on trouve le *sio* dans le panier d'un Tongien. L'intéressé ne peut se justifier et a de ce fait des raisons de craindre pour sa vie. Après le mariage, tout le monde reprend la route de l'île des Pins. Que faire ?

Or trois jeunes gens de Tonga avaient accompagné le chef de l'île des Pins dans une visite à Co, chef du pays de Losi à Lifou. Co voit les trois hommes à peau claire et s'enquiert de leur origine. Kaneidjo [est-ce Lali, grand-père de la «reine» Hortense Kanedjo ?], chef de l'île des Pins, informe Co qu'il y en a beaucoup d'autres, de ces gens de Tonga, à l'île des Pins. Cet intérêt de Co à leur égard amène les jeunes gens à proposer un départ général à Lifou. Ce qui fut fait, une fois encore sur deux pirogues doubles, en évitant de faire escale à Kwenyi.

A leur arrivée à Mou, le chef Co accepte de les prendre sous sa protectio. Il demande quelle est leur spécialité : «Constructeurs de pirogues et pêcheurs», répondent-ils. «Vous serez

chargés de la confection du bougnat que j'offre aux lignées apportant le hotr et vous ferez la pêche à mon profit.»

Velkita —> Hadrahama —> Maka —> Yoane —> Samuel, chef des *Angete Tonga* à la date de l'enquête.

Tel sera le salaire de leur installation à Lifou. Le commandant Erskine, qui en a rencontré quelques-uns, témoigne qu'ils parlaient encore leur langue d'origine au milieu du siècle dernier, ce qu'ils confirment d'ailleurs eux mêmes. C'est ainsi qu'ils aidèrent l'évangéliste Fao, à son arrivée sur Lifou, étant installés à Ahmelewedr qui fut le premier point d'attache de ce dernier. Ils représentaient encore la génération de leur départ de Tonga. Wacëume, chef de l'île des Pins durant la minorité de son neveu Vêdeku, cita au Révérend Murray, en Avril 1841, le fait d'avoir épargné l'équipage d'une pirogue venue des îles Tonga comme preuve de la confiance que l'on pouvait lui faire (cf. Murray, A. W., *Wonders in the Western Isles*, Londres 1874, p. 258).

D'autres pêcheurs chargés aussi d'un bougnat de poisson pour le *yölekeu*, sont les *Luete Qatèthi*, ou *Hanop*, venus de *Wewèpi*, chez *Waheo joxue*.

Partis de *Wewèpi*, à la recherche d'un habitat, ils arrivent chez *Bula angajoxue* qui répond à leur requête en les envoyant s'établir à *Qatèthi* auprès de *Wenyawa*. Du coup ce dernier ira s'établir à *Ahmelewedr*, chez *Hnaweo*. Le préfixe de *Luete* fait allusion à leur origine prétendue : deux noix de coco qui flottaient sur la mer et arrivèrent à *Wewèpi*, et d'où seraient issus leurs ancêtres. Ces noix provenaient, dit-on, de l'arbre *thetrèsi* — d'où le nom de *wene thetrèsi*, fruit de (*Guetarda speciosa* L.) donné à ces gens — arbre planté à *Long*, près de *Jokin*, et dont les fruits tombés à la mer ont flotté jusqu'à *Wewèpi*. Ce mythe est évidemment un doublet géographiquement inverse de celui des *Lue Juni* de *Qanono*, en relation aussi avec *Qatèthi*.

Les magiciens de la pluie ou du soleil dits *hune dray*, ou *tene dray*, agissant au bénéfice d'*angajoxue* et de l'ensemble du pays, sont les *Angete Ase* de *Hunöj* et les *Angete Hmenu* de *Xodre*.

En dehors des familles européennes considérées comme *sinelapa i Bula*, les *Imbert*, les *Forrest*, les *Reed*, il reste à citer trois lignées dont la relation avec *Bula Angajoxue* est plus ou moins affirmée.

Les *Angete Hnapetr*, ce qui signifie îlot, issus d'*Elötr* à *Hmelek*. Au moment d'une guerre l'ancêtre s'enfuit d'*Elötr* à l'îlot *Loliexuj*, qui appartient à *Hnaweo*. Un jour trois pirogues arrivent à *Mou*, venant de cet îlot. *Hnaweo* décide que leurs équipages lui appartiennent. On va prévenir *Co angajoxue*, auquel il donne les hommes d'une des pirogues et leur *tixe i*, *Tuay qatr*. Ces derniers deviennent fournisseurs de la chefferie *Bula* en poisson et surtout en crabes et en noix de coco. Les équipages des deux autres pirogues restent chez *Hnaweo*. Leurs seuls représentants aujourd'hui sont *Sany* et *Mekuny Hnapetr*.

Des *Si Waeko* sont installés à *Mou* depuis la querelle entre *Bula* et *Hnaisilin* à propos de la propriété de l'îlot *Drudrune*. *Seri*, leur grand-père, témoigna en faveur de *Bula* et fut chassé de *Maré* par *Hnaisilin Dokucas*. *Bula* lui donna un terrain relevant du domaine des *Luete Mu*. Ils apportent directement leur offrande (ignames à la case grenier de la chefferie).

Sipa, frère de *Hnaisilin Dokucas*, émigra à la même époque à *Lifou*, accompagnant *Bula* retournant à *Mou* après une visite à *Maré* pour négocier l'affaire de *Drudrune*, avant l'installation française en force aux îles. Il donne le *hotr* à *Bula*. Il résidait avec les *Api Co* de *Hnaeu*. *Bula* le fit venir et lui donna de la terre.

Le yôlekeu, offrande des prémices de la récolte d'ignames

Tout l'inventaire présenté ici est l'application du principe de méthode proposé par Maurice Leenhardt, au chapitre des chefferies de son *Do Kamo*, à l'exemple de ce qu'avait réalisé pour ses buts particuliers le régent officiel du Lôsi *Saitro Trutrué Bauc*. La principale offrande d'ignames, le *hotr*, se place en un jour où tous viennent à la chefferie de Hnaja, au jour dit du *yôlekeu*,

Akônè de Wasany est celui qui vient apporter à Bula Angajoxue le *wenelö*, petit bognat de bananes agrémenté de poisson, dont la confection marque l'approche du jour propice à retirer de terre les premières ignames de la récolte nouvelle.

Viliamo Hnaxue tixe i Api Co, a pour fonction de déterminer alors le jour précis de la cérémonie des prémices, celui où l'on pourra manger les jeunes tubercules pour la première fois. Ce *yôlekeu* est dit aussi *koko hnyi pixe* (igname, dans, nouveau). Chaque lignée apporte son tas, qu'elle organise en une seule rangée avec les tas des autres *jin*. Le contenu d'un tas est pris dans la file, et remis au nom d'*angajoxue* aux *jin* présents. Ce serait *Adrawa* de Luëngöni, descendant de cet *Adrawa* qui donna la chefferie à Wahemunemè, qui remercie *angajoxue* pour ce don venant en contre-prestation pour le *yôlekeu*. Ce tas est partagé entre toutes les personnes présentes, en signe de ce que l'on peut désormais manger les ignames nouvelles.

La troisième partie est dite *ixotekeu*, ou *xoma thèpi koko*. Deux catégories d'offrandes y sont présentées, et pour cela disposées sur le sol en deux cercles concentriques. Le premier est composé de tas peu importants provenant chacun d'un chef, dignitaire à la cour de *Bula angajoxue*. Ces offrandes sont dites *idrohmcèci*, feuilles de bananiers sèches, ou *malil*, terme qui désigne le bruissement des feuilles sèches de bananiers lorsqu'on les remue, ce qui est le symbole de ce que les *sinelapa* doivent provoquer souvent ce bruit en apportant à manger à *angajoxue*. L'autre cercle est formé par les contributions en ignames de l'ensemble des *hotr* provenant des *jin*, et de ceux des *atresi*. *Pia ate Hnawetr, atresi i Bula*, décide du jour de cette présentation. Aux extrémités du demi-cercle de rayon le plus étendu, les *hotr* de *Hnaxue Api Co* et de *Gopè Api Angajoxue*. Le long de la courbe, ceux des *Api Angajoxue*, des *atresi Pia*, *Hnanemè* et *Caeè*, ceux des *Api Kai* et enfin ceux des *Api Co*.

Wahuzue est le dignitaire dont la fonction est de recevoir ces offrandes et de remercier, *fini hotr*, au moyen de cinq noix de coco sèches, *fini ono*. Ce présent de noix de coco est dit aussi *ono hmèci*. Il n'est pas conservé, on déclare le donner à *Zeula angajoxue*, mais c'est *Qamwatra* qui le prend et le garde pour lui. Suivant l'année, et la récolte, une fois sur deux, le produit des *hotr* de *Gopè Api Angajoxue* et de *Hnaxue Api Co* est remis, soit aux *angatresi*, soit aux *angejin*. *Bula Angajoxue* garde le reste que *Qamwatra* a le devoir de faire transporter dans le grenier du chef, *umatè*.

Wahnyamala participe à l'offrande des *idrohmcèci*, avec les *sinelapa*. A ces derniers, *angajoxue* remet lui-même des présents, aujourd'hui en argent, et un grand bognat, c'est-à-dire de la nourriture cuite, alors que le contre-don aux *jin* est de la nourriture crue.

Le moment du *wenemite* se place à la fin de l'année, en novembre ou en décembre.

La grande case ronde umepö

Le *umepö* est considéré comme se divisant, pour le travail de couverture, en parts dites *qanajo*, chaque lignée ayant la responsabilité d'un *qanajo* et procédant à sa construction de bas en haut. En dehors des matériaux, et du travail de la porte, du seuil et du *hunè qè hnelö*, qui sont la responsabilité de *Pia atresi*, agissant au nom de Luëngöni le *umepö i Bula* comporte huit poteaux *sinepö*, faits d'un tronc entier de *pö*, définissant ainsi neuf *qanajo*, dont les attributions

s'établissent ainsi, de gauche à droite :

Hlupa, joxue i Hnase ;
Wahile, joxue i Jozip ;
Waheo, joxue i Hnaeu ;
Caeè, atresi i Bula, pour Hmelek ;
Hnanemè Nekôi Sinepi, atresi i Bula, pour Hunöj ;
Kaloie Api Kai, Xodre ;
Wahnyamala, joxue i Kejèny ;
Watreudro, joxue i Thuahaik ;
Bauc Api Kai, dirigeant l'ensemble des habitants de Mou.

Chacun de ceux nommés entraînent tous les hommes du village où il réside, ce qui tend à dire qui est important et qui ne l'est pas, du moins dans la structure théorique de la chefferie Bula.

La fabrication du *imulal*, la corbeille du faite, est la responsabilité de Luepak, *joxue i Traput*, tandis que *Kokon ate Wananathin, ten adro* de Thuahaik, taille et place la fourche du faitage, le *hene uma*, en souvenir semble-t-il des *lue jajiny*, mères des Angete Lôsi et des Angahaetra. C'est aussi à Kokon que reviendrait de pousser le cri servant de signal aux cris de joie qui marqueront la fin du travail.

Les seuls villages actuels non représentés, sont ceux de Wasany et Inangoj, tous deux dans la mouvance Xetriwaan, dont l'indépendance est ainsi confirmée.

Ce schéma a été obtenu de *Viliamo Hnaxue Api Co*, à l'époque aveugle. Il correspond au *umepö* construit à l'époque de la réconciliation entre les Angete Lôsi et les Angahaetra et à la christianisation dans des villages de regroupement placés sur les deux routes menant à Mou, celle de l'intérieur et celle de la côte. Il est évident que le précédent *umepö* a pu ne pas présenter le même aspect unificateur.

AU PAYS DE GAICA

La chefferie *Alaxutren* de Gaica a joué, et joue, un rôle central dans la vie de l'île. Elle a été illustrée de longues années par son précédent titulaire, *Cope Zeula angajoxue*, père du chef actuel. Sa dignité, sa finesse et son robuste bon sens en faisaient un interlocuteur chaleureux et toujours prêt à partager sa connaissance et sa réflexion avec le chercheur. Il ne se faisait aucune illusion sur les Européens, et en particulier les hommes politiques qui le flattaient pour essayer de se servir de lui, ayant tendance, par une plus grande intelligence, à retourner les conditions du jeu et à s'en saisir lui-même. Il n'était pas nécessaire d'être d'accord avec lui sur tout pour une collaboration fructueuse. C'était un homme de qualité, dont les pouvoirs publics n'ont pas su tirer tout le bien qu'il aurait pu leur faire, alors qu'il a su obtenir d'eux tout ce qui avait pu l'intéresser dans le moment. Il restait un chef traditionnel dans toute l'acception du mot, tenu autant par la compétition de prestige permanente entre ses pairs et lui que par la solidarité entre eux, plus tenu encore par le lien de solidarité entre lui et son pays de Gaica, qui comptait par-dessus tout.

LE DOSSIER DU PASTEUR WATRE

Le pasteur *Watre Ate Isamec*, descendant des maîtres de la puissance du lézard, le *thu*, dont l'habitat est immédiatement en arrière de la Baie de We, a laissé un cahier manuscrit constituant une «Chronique» de celles des chefferies de Lifou dont les champs d'activité se rencontrent justement à We. Ce phénomène, évident pour qui voit l'île fonctionner sans tenir le moindre compte de son corset administratif colonial, trois districts séparés par des limites établies à l'initiative des pouvoirs publics étrangers blancs, transcende constamment le cadre des chefferies unitaires qui se partagent les pays de Lifou. Son fonctionnement, difficile à percevoir tant il est complexe, sinon parfois insaisissable, comme celui de frontaliers qui changeraient constamment d'identité et d'allégeance nationale en fonction des besoins, s'éclaire par référence à la tradition orale qui fournit des modèles pour décrypter une réalité mouvante. Le texte du pasteur Watre a fait l'objet d'une traduction large, en bon français, sous la dictée de Jemès *Haeweng Wahile*. Il faut espérer que Wamon Waufo, Assistant à l'Institut National des Langues Orientales Vivantes, saura mettre au point une édition commentée de ce texte écrit par son grand-père maternel, texte déjà fort utile sous cette forme, malgré les contestations qu'il provoque inévitablement. Une première traduction mieux approchée, avec le texte en *gene Drehu*, a été donnée par Maurice Lenormand et Leonard Drilè Sam, tous deux linguistes de deux générations différentes, in : «Origine des Chefferies de la zone de Wê, Points d'Histoire n° 9, CTDRP, Nouméa, sd., p. 59-74.

Histoire de la chefferie Alaxutren :

Les habitants de We ne voulaient accepter ni l'autorité d'un chef de Wetr, ni celle d'un chef de Lösi. Ils pensent à se choisir un chef dans une de leurs propres familles. On décide que *Idrohmèci* fournira l'enfant [*dohmèci* : feuille sèche de bananier, qui désigne ici un *sinelapa* spécialisé dans l'organisation de la nourriture à la chefferie, ici *Nganazij*, le lézard d'*Isamec*]. Le *thu* n'est pas satisfait de la décision, lui qui n'est pas homme, mais *haze*.

Ce lézard vivait auparavant à Isamec, avec sa grand-mère. De là-haut, sur la falaise dominant la baie de We, le petit voyait toujours le sable blanc à *Zilihu*, et pleurait auprès de sa grand-mère pour s'y rendre. Ils y vont, mais ne se sentent pas à l'aise lorsque la mer y devient forte. L'enfant veut alors repartir à Isamec. La grand-mère y consent, mais elle ne veut plus y rester avec lui, elle repartira à *Zilihu*. [il s'agit là de la traduction poétique de la mort de l'aïeule, *Zilihu* étant une étape sur le chemin partie terrestre, partie souterrain ou sous-marin, qui conduit les morts à Heo, chemin par lesquels passent les dieux entre les îles]. Ils montent donc de *Zilihu* à Cèa, puis Gaica, puis Lösi, puis We, pour revenir à *Qatheiködra*. [Ils ont ainsi fait tous deux le tour de Lifou, sauf le pays de Wetr, par la côte]. Arrivée là, la vieille prend une noix de coco sèche, et la jette sur le rocher, disant à son petit-fils : «Va chercher le coco ! L'endroit où tu le trouveras sera ton habitat.» Ils se séparent là et la grand-mère retourne à *Zilihu*. Le lézard trouve la noix entre deux rochers et s'installe là. Il ne savait pas que ce rocher était déjà auparavant son habitat, avant d'être fendu en deux par la noix de coco. La vieille l'a envoyé là pour qu'il ne voit plus d'autres pays et ne pleure pas à nouveau

pour y aller. . . Quand on vient lui demander d'installer un chef, il pense à sa *qaqa*, sa grand-mère qui n'est plus avec lui, mais il accepte quand même.

Le *thu* épouse une femme prise chez les «vraies familles», les *Angete hunei hnadro*. [Celles qui sont issues du sol «cultivé». Il s'agit des familles qui n'ont rien à voir avec les *Xetriwaan*, auteurs de tout le mal. Ils ont beaucoup d'enfants, tous lézards. [Tous faisant partie des *Angete Isamec*, maîtres du lézard, tandis que *Wahmetruea* est destiné à être l'ancêtre d'une nouvelle lignée], sauf un, *Wahmetruea*, qui est homme. Mais le *thu* dit que quand *Wahmetruea* aura des enfants, ce ne seront pas eux qui seront chefs [Ils ne domineront pas leurs cousins restés *Angete Isamec*]. *Wahmetruea* se marie et son fils est *Mexanangö* [L'*atresi* de Gaïca qui, de par sa fonction, est l'intermédiaire entre les maîtres du *thu*, qui ne peuvent entrer physiquement dans l'enceinte de la chefferie, et *angajoxue*]. Le lézard dit : «C'est *Mexanangö* qui va donner le chef !»

Le premier enfant de *Mexanangö* est *Wawanama*, qui est aujourd'hui le chef de Gaïca. Le *thu* leur dit : «Vous êtes trois maintenant *Wawanama* sera *joxue*, *Mexanangö* sera son *atresi*, et *Wahmetruea* le *qatre ne atresi*. [Le «vieux» de tous les *atresi*, le plus *hmitröt*, le plus sacré d'entre eux vis-à-vis du chef]. Moi, lézard, je suis *haze*, mi-homme, mi-lézard.»

Le *thu* convoque tous les *Angete hunei hnadro* à *Isamec* et leur dit : «J'ai agi comme vous m'aviez dit de le faire. Je vous présente trois hommes : *Wawanama*, c'est le chef ; *Mexanangö*, c'est l'*atresi* et *Wahmetruea* est le *qatre ne atresi*.» Les *Angete hunei hnadro* remercient et acceptent sa parole. Ils ne peuvent encore la mettre en pratique, parce que *Wawanama* est trop jeune. Ils le confient à *Mexanangö* jusqu'à sa majorité. Mais il survient des difficultés, car cette décision provoque des jalousies dans toute l'île. A Lifou commencent à débarquer les *Xetriwaan*, gens orgueilleux qui voulaient prendre les chefferies. *Mexanangö* convoque les *Angete hunei hnadro* et leur dit : «Je vous ordonne de tuer tous les *Xetriwaan* qui aborderont à Gaïca.» Les gens acceptent pour éviter que les *Xetriwaan* ne cherchent à tuer leur jeune chef.

Mexanangö pense à cacher le chef. Il envoie un de ses *jin* l'accompagner à *Qalamany*, où ils sont retenus par les *Angete Epen* [aujourd'hui installés à *Wedrumel*], *Waydrem* et les *ange jin*, [ceux qui donnent le *hotr* à *Waydrem*]. Ils continuent jusqu'à *Mengen*, puis vont à *Muj* chez *Qenegei*, [qui s'identifie par ailleurs au *Qenegei* du pays de Iaï à Ouvéa], dans la grotte *Menyi Shau*. Là, *Qenegei* donne son *cipaa Wahminy*a pour accompagner *Wawanama* à Ouvéa, où ils resteront plusieurs années, à *Qathè*.

On pense alors à We que l'enfant doit être assez grand et que c'est le moment de le faire venir. C'est *Wahmetruea*, son grand-père, qui l'appelle de *Isamec* : «*Wawanama! Wawanama!* Tu peux venir, tu es chef !» C'est en plongeant pour chercher des nasses que *Wawanama* entend ses paroles, [le message passe par le chemin souterrain des morts et des dieux et *Wawanama* l'entend au fond de la mer, puisqu'à ce moment il en est proche physiquement]. Il remonte alors à la surface et demande : «Qui m'appelle ?» — «Personne!», lui répond-on. Trois fois *Wawanama* se sent appelé, il dit alors : «C'est l'esprit, le *u* de mon père qui m'appelle de *Isamec*.» [Il dit «mon père» parce que le *qatre ne atesi* est considéré comme le «père» du chef en fonction, lequel lui doit le respect]. Dans sa hâte, il monte sur une pirogue en mauvais état, qui aurait coulé si elle n'avait été entourée de pierres ponce [wawanama], qui l'empêchent de couler. Il arrive ainsi à *Muj*, chez *Qenegei*, à la grotte *Menyi Shau*. C'est ainsi que le nom de *Wawanama* a été justifié la première fois, parce qu'il a été sauvé par la pierre

ponce. *Qenegei* envoie encore *Wahminya* accompagner *Wawanama* jusqu'à We. Ils quittent la grotte [*menyi*] de Shau pour se reposer à *Mengen*, se reposent ensuite à *Qa-malany*. Partant de là, ils trouvent un tas de pierres ponces sur la plage de *Sinöj*, au milieu du sable de We. *Wawanama* reste là à pleurer, en pensant à la pierre ponce qui l'a accompagné en venant d'Ouvéa.»

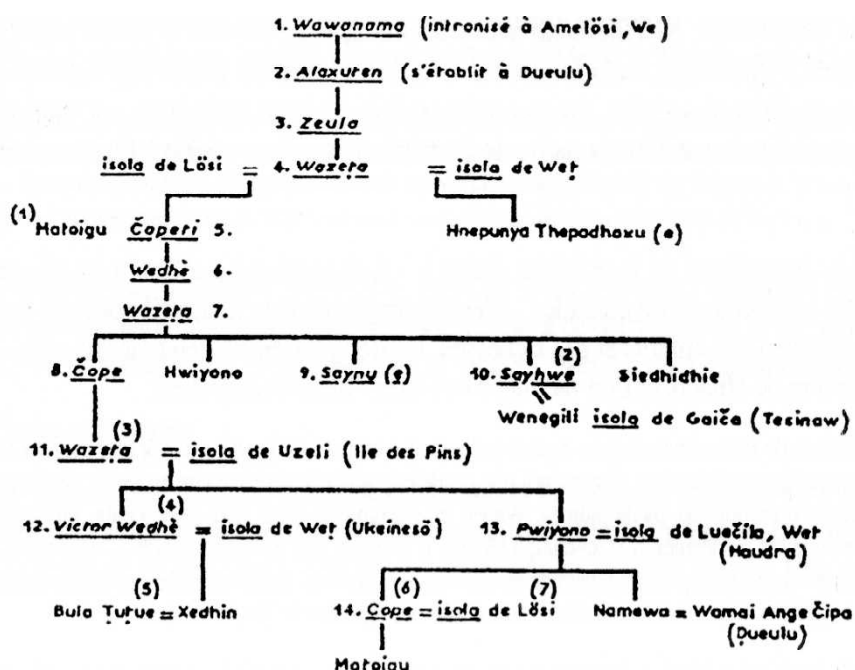
La pierre ponce pourrait permettre de dater l'événement. En effet, pour que la mer soit couverte de pierres ponces en train de flotter, ce qui est impliqué par le récit, il faut une émission volcanique les projetant en l'air en grande quantité. C'est ce qui a eu lieu lors de l'explosion au Vanuatu de l'île de Kuwae, disparue depuis, cataclysme qui s'accompagna effectivement de l'émission d'une grande quantité de pierres ponces, qui ont pu aisément gagner les îles Loyalty, aussi bien que la Nouvelle-Calédonie où la richesse agricole de la mince plaine côtière de la côte est due à des apports considérables de pierres ponces. On sait que le cataclysme relaté remonte entre quatre à six siècles avant maintenant, ce qui daterait l'aventure d'*Alaxutren* entre Lifou et Ouvéa, l'intronisation du premier chef ayant pu se produire plus tard et pas à la même génération.

«Wahmetrua descend d'*Isamec* et, au lieu-dit *Tran*, demande à *Mexanangö* si *Wawanama* n'est pas arrivé. «Non !», répond l'autre. «Si, il est arrivé !», reprend *Wahmetrua*. Ils regardent sur la plage et voient deux hommes sur le sable, *Wahminya* et *Wawanama*. Ils vont vers eux et pleurent d'émotion. «Pourquoi restez-vous sur le sable?» demande *Wahmetrua*. *Wahminya* répond: «*Wawanama* pleure sur la pierre ponce qui l'a accompagné depuis Ouvéa.» *Wawanama* s'adresse à eux : «Père ! Grand-père ! Si vous m'aimez, j'habiterai auprès de ces pierres ponces.» Justification de l'existence d'une des parties du domaine foncier propre à la chefferie *Alaxutren*]. Les deux vieux acceptent. *Wawanama* reste donc à *Tran* et *Wahminya* s'en retourne à *Muj* dans sa grotte.

Mexanangö pense qu'il n'est pas encore temps de convoquer les *Angete hunei hnadro*, à cause des jalousies. Il appelle les *Angete Wanathim*, gens de *Tran* et leur demande de cacher *Wawanama* : «Je vais avertir les habitants du pays que *Wawanama* est arrivé d'Ouvéa. Là où vous le cacherez, vous l'emmènerez avec les pierres ponces.» Les *Angete Wanathim* prennent *Wawanama* et ses pierres ponces et le cachent dans un trou dit *Hutimineulè*, où il y a depuis encore des pierres ponces.

Mexanangö convoque les *Angete Hunei hnadro* et leur demande s'il y a encore des *Xetriwaan* dans le pays de Gaica. On lui répond : «Il y en a encore un à Peng.» — «Il faut le tuer.» dit *Mexanangö*. Le *Xetriwaan* de Peng est tué à la roche dite *Hui Xetriwaan* (*Hui* : sépulture), au large de la plage de Peng, par le chef des *Ange cipaa*. On va prévenir *Mexanangö* de la mort du *Xetriwaan*. Satisfait, *Mexanangö* annonce alors dans tout Gaica que *Wawanama* est arrivé d'Ouvéa : «Lâchez-le!», dit-il, «afin que tous le voient». La proclamation d'*angajoxue*, *sayfetra*, est faite à *Isamec* en présence du *thu*, de *Wahmetrua*, d'*Umesil*, de *Feedre* et des *Angete Wanathim*. [Les *Angete Wanathim* sont cependant restés à l'intérieur du pays de Lōsi, ne font pas partie du pays de Gaica, et sont liés à Bula et non à Zeula, mais ils viennent régulièrement aux fêtes et cérémonies à Drueulu]. Ils proclament *Wawanama* chef au nom de tout le pays. Ils cherchent de ce fait un autre nom pour lui et se décident pour *Alaqenatr* (tubercule très jeune de l'igname), ce qui, en *gene miny* donne *Alaxutren*. Cette proclamation est faite pour tout le monde, même pour ceux qui viendront après. On ne devra plus changer de chef.

Mexanangö accompagne *Alaxutren* pour le faire reconnaître chef par *Wasinenu* à We. Ce dernier l'accepte pour son chef et l'installe à *Sinöj*. [Là où est encore, à We, la résidence des descendants d'*Alaxutren*. *Sinöj* signifie : une partie, une partie sise à la rencontre des trois pays



35. Généalogie de la chefferie Alaxutren

V.B. les noms des titulaires successifs sont en italique et affectés d'un numéro d'ordre.

de Lifou, Wet, Gaïca et Lösi]. Cela fait, *Wasinenu* part s'installer à *Drueulu* pour résider auprès de *Wacako* tout en reconnaissant *Alaxutren* pour chef. Ce dernier reste à We auprès de *Laxa*, *Hnaqielu*, *Feedre* et *Nganazij*. Ce temps-là est terminé.

[Par la suite, *Alaxutren* ira s'installer à *Drueulu* pour échapper aux luttes entre Wet et Lösi. Il y est reçu par *Wacako* qui le reconnaît lui aussi pour son chef.

Après l'installation d'*Alaxutren* à *Drueulu*, *Mexanangö* voulut chercher un autre haze en plus de *Nganazij* [On dit que c'est là l'histoire de la « trahison » de *Mexanangö* au profit du Lösi, déçu du départ d'*Alaxutren* à *Drueulu*, échappant ainsi partiellement à son emprise]. Il pense à le prendre chez *Hlemue Neköi Sinepi atresi de Bula* à *Hunöj*. Le nom de ce haze est *Finiwan*. Pour cette démarche, *Mexanangö* passe par les *Angete Epen* et *Hnanimè* de *Wedrumel*. Ils partent avec *Mexanangö* et arrivent à *Fèmegötr* à *Qiqatrul*. Après que le haze eut été donné à *Mexanangö*, *Bula* entend parler de la chose et dit : « Puisque notre haze est entre les mains de *Mexanangö*, nous allons le suivre. » *Co qatr* envoie ses guerriers suivre le haze jusqu'à *Wedrumel*. [La mention de *Co* ici, au lieu de *Bula*, est une indication de chronologie relative]. Puis ils descendent à *Drueulu*, où ils incendient la chefferie (*Zeula* est ici aussi, le nom du détenteur d'alors de la chefferie *Alaxutren*). *Zeula Wazeta* et ses fils, les *Ang Api Canyö*, les *Ang Api Magulu* et les *Ang Api Piya*, s'enfuient tous à Wet sur une pirogue double.

Par la suite, les *Ang Api Zeula*, [qui résident à *Hapetra* et non à *Drueulu*], *Aluajoxue*, *Wacako*, *Nganazij*, reçoivent un message les informant que *Zeula* est dans le Wet et qu'il leur faut le rejoindre. Ils s'étonnent de n'avoir vu passer cette guerre et envoient un nommé *Hnawano*

dire à Alaxutren de revenir à Gaica. Alaxutren lui répond : «Viens ! Toi ! Avec moi ! De peur que tu ne meures avec eux.» Hnawano parlait du haut de la falaise et saute de là dans la mer sur le rocher nommé Lapèn. Ils partent tous à Wetr avec deux pirogues. Les autres attendent le retour de leur messager et, ne le voyant pas, décident de rejoindre Alaxutren à Wetr. Ils parviennent là-bas et résident à *Kenya*, dans une grotte, chez *Sihaze Ukeinesö*.

Zeula et *Aluajoxue* parlent entre eux pour savoir pourquoi la chefferie a été brûlée. Mais seul *Nganazij* le sait. Un jour, à une réunion du chef *Ukeinesö*, *Mexanangö* se lève pour parler. *Ate Hnafetra* lui dit : «Assieds-toi ! Fou, tu ne fais pas partie de notre chefferie.» *Nganazij* dit alors à *Mexanangö* : «Vois ce que tu as fait de chercher un autre *haze*. Tu es maintenant à Wetr, en dehors de chez toi. Nous avons honte ici. Tu vas voir ce que je vais faire. Nous allons repartir demain à Gaica et personne ne nous en empêchera, ni ne pourra nous accompagner.»

Le lendemain matin, ils partent pour Gaica, arrivent et se mettent à reconstruire la maison et la chefferie. Mais ils sont toujours mécontents de ce qui a été dit à *Mexanangö*. Pendant la construction de la maison, ils laissent un poteau brûlé en signe de la faute de *Mexanangö*, faute que les gens de Gaica songent à lui faire payer.

Au cours d'une réunion, *Mexanangö* parle d'une façon qui ne plaît pas aux *Ang Api Zeula*. Ils prennent des sagaies et le frappent. *Mexanangö* s'enfuit, avec les sagaies dans le corps, jusqu'à *Onazaza*. Ce sont les *Luete Onazaza* qui retirent les sagaies. *Mexanangö* comprend son erreur, rejette le *haze* de Lōsi et reprend le vrai *haze Nganazij*.

A ce moment étaient chefs *Thèpajoxue*, [fils du précédent et d'une *isola* de Wetr], et *Cope* [demi-frère de *Thèpajoxue* et fils d'une *isola* de Lōsi. Un jour les gens du pays de Lōsi viennent à Gaica pour voir *Cope*, qui est leur *utha*. Ils apportent beaucoup de grandes ignames. *Wazetra* donne ces ignames à *Mexanangö* et *Wahninya*, qui convoquent les gens de Gaica pour voir ce tas d'ignames. Ils complotent de remplacer le fils de la femme de Wetr par son frère, pour avoir toujours de grandes ignames de Lōsi. Ils en parlent au vieux *Zeula* qui accepte. Aussi, jusqu'à maintenant, la racine du chef à Gaica vient de la femme de Lōsi

Mais, après la mort de *Wazetra*, le pays de Gaica se divise en deux camps, un tenant pour *Thèpajoxue* et l'autre pour *Cope*. *Thèpajoxue* s'enfuit à *Peng*, où il réside au lieu-dit *Maxo*. Il veut faire la guerre à l'autre camp. Mais ce dernier a pris possession de la chefferie à *Feneiwewe* et devient de plus en plus fort. Un jour, on va même jusqu'à envoyer des messagers à *Peng* demander de la nourriture à *Thèpajoxue* : «Allez manger la pointe de Hmadr !», répond le frère aîné. Un des *atresi* de *Copetri* s'indigne de cette parole et dit : «Moi, je suis Hmadr !» *Thèpajoxue* dit encore : «Va dire à *Copetri* qu'il est *agetrin* !» (*agetrin* : l'excrément humain), *Api Magulu* dit alors : «Moi, je suis *agetrin*.» Puis *Thèpajoxue* s'enfuit à Wetr, n'ayant plus personne de son côté.

Après la mort de *Copetri*, c'est son fils *Wejè* qui lui succède à la chefferie. Il y a guerre alors à Lōsi. *Mexanangö* et *Nganazij* [agissant au nom et pour le compte de leur chef *Wejè Alaxutren*], décident alors de lier la puissance, [la *hnyijoxue*], de la chefferie de Mou, afin que le chef *Bula* et les siens soient obligés de s'enfuir à Gaica où on pourra les tuer.

Le Lōsi se divise en deux camps. Les *Angahaetra* et une partie des *Ange Cipaa* sont hostiles au chef *Bula*. Ils envoient un message à Gaica. *Mexanangö* répond qu'il faut obliger les *Angete Lōsi* à s'enfuir à Gaica, où on pourra les détruire.

Après la mort de *Wejè*, c'est *Wazetra* qui lui succède. La guerre continue toujours à Lōsi. *Bula*, ses *jin* directs et *Caeè atresi* s'enfuient à Gaica. *Wazetra* leur dit d'aller résider chez *Qapitro*. Les *atresi* de Gaica convoquent tous les gens du pays à *Feneiwewe* et leur disent pourquoi *Wejè* avait voulu lier la puissance des *Bula* : «*Bula* est maintenant à *Drueulu* chez *Qapitro*. Il n'y a plus qu'à commencer à les tuer un par un.» Les gens de Gaica remercient, contents de pouvoir manger les hommes du Lōsi. Ainsi les *Ange Cipaa* donnent les Lōsi aux *atresi* à manger pour nourriture, et comme *hotr* pour eux et *Angajoxue*. Les *atresi* remercient : «Mangez tous les gens de Lōsi, mais ne touchez pas à *Bula* et à ses fils.» On commence à les manger un par un. De chaque cadavre on apporte la nuit, un morceau au grand chef. Les trois fils de *Bula* sont

Iwejiquea, *Cakinè* et *Bula Co*, dit aussi *Hnaxoweng*. *Iwejiquea* est, avec *Caeè*, le chef des réfugiés.

Au bout d'un an, Bula et Caeè s'inquiètent de la diminution du nombre des *jin i Bula*. Même les Lue Gop sont morts malgré leur force [Ils étaient les champions du pays de Lösi aux combats institutionnalisés qui réglaient, sur le sable de la plage de We, la «guerre» entre Lösi et Wetr]. Bula se décide à *xuj*, à «sacrifier» aux *Angahaetra*, afin que les *Angete Lösi* ne soient pas tous mangés à Gaica. Il fait venir *Caeè*, qui émet des doutes et a honte de la présence des deux autres *atresi*, *Pia* et *Hnanemè*, dans le camp des *Angahaetra*. Bula insistant, ils se mettent d'accord. Ils prennent du *drela* et annoncent leur intention aux *Angete Lösi* et à *Ngazonie Api Angajoxue* qui acceptent. Le *drela* est alors remis à *Qapitro*, leur hôte, qui le remet à *Mexanangö* et *Wahminya*. Ces derniers le portent à *Zeula* qui le remet aux *Ange Neköi Zeula* qui le transmettent à *Laxa Wejiemè* et *Hnaqielu*, qui l'envoient à *Jozip* par l'intermédiaire d'une fille *Ate Fenegitr* servant de messagère. Elle était appelée *Penemen* et y alla accompagnée par un homme nommé *Hedrö*.

Ils vont à *Jozip*, au lieu-dit *Thupeneidreli*, là où se trouve, dans l'intérieur, la chefferie *Wahile*. Ceux qui à ce moment dansaient la *fia neisi*, la danse d'entraînement à la guerre, les aperçoivent et comprennent que voilà la demande de paix de Bula. Ils se mettent à pleurer, désirant continuer la guerre, mais ils savent que *Wahile* ne peut refuser la parole de *Zeula*. *Wahile* accepte l'offrande, appelle *Waheo* et *Watreudro* et leur remet le *drela*, disant qu'il va accepter *Zeula*. Ils acceptent eux aussi et ouvrent à *Bula* la route de *Gaica* à *Hnaja* à *Mou*. Le *drela* est donné à *Watreudro*, qui le remet aux *Angatresi Akönè*, *Pia Neköi Sinepi* et *Ange i Akögejè* de *Hunöj*. *Wahile* renvoie alors *Penemen* et *Hedrö* et le message de paix arrive à *Bula* en passant par *Zeula*, *Mexanangö* et *Qapitro*. *Zeula Wazetra* dit à ses *jin* : «Nous avons mangé la moitié des hommes de Bula. Maintenant je vous invite à ne plus rien faire à Bula. On appellera désormais le chef Bula mon enfant, *nekö i Zeula Wazetra*», [inversant ainsi la relation qui s'était établie du temps de *Copètri qatr*, et qui semblait alors subordonner *Gaica* à *Lösi*.] Cette relation de principe existe jusqu'à ce jour.

Bula se prépare au retour et fait part à *Ngazonie* de l'acceptation du don. Ils partent, mais craignent d'être attaqués en cours de route. *Caeè* demande à *Zeula* un de ses sujets pour les accompagner à *Lösi*. *Zeula* envoie avec eux les *Ange Neköi Zeula* les *Angete Gaica* et les *Lue tixei Angete Wetr* pour aller avec eux à *Lösi*. Il leur donne *Ate Qamwatra* en garant de ce que l'on ne tentera rien contre eux en cours de route, seul ce dernier devant rester à *Mou*. Ils couchent à *Trutru*, au lieu-dit *Hnagathotho*, où se dressait le *hmelöm* d'*Aluajoxue* [*hmelöm* : case commune réservée à la vie collective des jeunes hommes entraînés pour la guerre et tenus à part du monde des femmes]. Au matin, *Caeè* et *Ngazonie* se querellent. *Caeè* veut passer par l'intérieur, ayant confiance dans la parole des *Angahaetra*, tandis que *Ngazonie* s'entête à vouloir suivre la côte. Ils se divisent donc en deux groupes. Les *Angete Gaica* restent avec *Caeè*. Les *Ange Cipaa* passent par le bord de mer, accompagnés de *Fenegitr*, *Metritrè* et *Aluajoxue*. *Caeè* et sa suite arrivent sains et saufs à *Mou*. Par contre *Ngazonie* meurt subitement à *Jozip*. Ses funérailles ont lieu le lendemain. Poursuivant sa route, sa suite arrive à *Mou* le jour suivant. Quand il apprend cette mort, *Caeè* déclare : «C'est le *mèn* de *Wahile* qui a provoqué la mort de cet homme, afin d'éviter une nouvelle guerre.» [*Ngazonie Api Angajoxue*, amant de la *isola i Bula* dès avant son veuvage, était considéré comme le responsable de la guerre civile du pays de *Lösi*, par la désapprobation générale provoquée par sa conduite].

A *Mou* alors prend place la réconciliation, et de concert, *Anga Haetra* et *Angete Lösi* proclament de nouveau *Bula* comme *angajoxue*. Mais, depuis, s'il y pense, *Bula* doit prendre une part des meilleures ignames reçues par lui, pour les envoyer à *Zeula*, nourriture qui est le signe de sa vie, qui a été épargnée à *Gaica*.

Les hommes de *Gaica* qui avaient accompagné *Bula* à *Mou* s'en retournent chez eux. *Bula* avait pour sa part laissé à *Zeula*, à son départ, les *Angete Hmenu* de *Mou* pour résider auprès de l'*angajoxue* de *Gaica*. La guerre entre les *Angahaetra* et les *Angete Lösi* fut la dernière

guerre avant l'arrivée de la religion. *Zeula Wazetra* avait vingt-quatre femmes. Avec son épouse légitime, la *isola*, il eut cinq fils, et beaucoup d'autres avec ses épouses secondaires. Ces cinq fils étaient *Cope*, *Qiono*, *Saynue* et *Siejijie*. *Cope* succéda à son père et c'est avec ses enfants que la religion de Fao, et celles des Pères, sont toutes deux arrivées à Lifou.

LES DONNÉES DE L'ENQUÊTE

Les maîtres du sol

Le principal *ten adro* de la région de Drueulu est *Wacako*. On le dit *haze* lui-même, et issu du sol, au même titre que *Wasinenu*. *Wacako* est le maître de la terre là où est le rocher *Tixènōj* (chef du pays), derrière la pointe de Gaica. Ce *Tixènōj* serait la forme pétrifiée de leur ancien chef, et par cela même, le *haze* maître du pays de Drueulu.

Wacako aurait abdiqué sa suprématie locale à l'arrivée d'*Alaxutren*, se retirant plus loin dans l'intérieur, vers Wedrumel, pour retrouver un peu d'autonomie.

On le dit originaire d'Ouvéa et s'identifiant aux *Draume* du pays de *Iaai*. Ces derniers confirment l'identification et insistent sur l'origine à Ouvéa, alors que leurs voisins tout autour font référence à *Draume* issu de *Wacako*. La conclusion est évidente. Comme en beaucoup d'autres cas, il s'agit d'une relation d'identification ancienne, sans que l'on puisse orienter la relation et décider que le point de départ est ici ou là. Une autre version veut qu'il y ait de véritables *Draume* à Drueulu, où ils auraient reçu du terrain de *Wacako*, ce qui expliquerait l'assimilation. Mais cette version est nettement minoritaire.

Wacako a pour *sinelapa* les *Angete Sayhnik* de Wedrumel issus de *Qenegei atresi i Ukeinesō angajoxue* de *Hanawa* à Wetr et dont le *haze* est la poule, *gutru*.

Les branches de *Wacako* dites *ace kejè*, maîtresses de la mer, doivent à *Zeula* un *hotr* de poisson. Elles sont au nombre de deux : *Qapitro* à Drueulu, et *Sinejia*, dit aussi *Kaleqatr*, à Peng. *Wacako* de Wedrumel apportait autrefois un *hotr* d'ignames à la cour d'*angajoxue*. *Qapitro* se retrouve au pays de Wetr, à *Hunètrè*. Son représentant s'y dit le chef des *ange tiji* de Gaica et retourné il y a quelques générations dans le pays de Wetr d'où il serait originaire. Il se reconnaît toujours le devoir d'apporter à *Zeula* une offrande de poissons, à la suite de la pêche à la nasse *ngönemezi* organisée spécialement à l'intention de la chefferie *Alaxutren*. À défaut de cette coutume tombée en désuétude, il aurait apporté en 1954 une somme de 10 000 Frs CFP à *Cope Zeula angajoxue*. C'est ce *Qapitro* qui devrait prendre la tête de tous les *ange tiji* lorsqu'il y a un travail collectif à faire à la chefferie.

De nombreuses personnes à Gaica inversent la relation *Wacako-Qapitro*, faisant de ce dernier un originaire du Wetr, reçu à Gaica par *Wacako* avant l'arrivée d'*Alaxutren*. C'est chez *Qapitro* que viendra *Wahile* lorsqu'il se rend à Gaica.

Gasadi Nuaj et *Thiae Ngazo* étaient, à l'arrivée de *Xuluhnèp*, les maîtres de la terre à Wedrumel, et cela en tant que *jin i Wacako*. Une autre branche de *Wacako*, les *Lue Wadria*, est installée à Luecila, sur une terre dépendant de la lignée de *Hnawaja*. Elle y représente l'*angajoxue* de Gaica. Lorsque *Zeula* veut aller rendre visite à *Ukei-*

nesö, il envoie un poisson à *Wadria*. Ce dernier doit aller porter l'offrande à *Wawalahae*, à Kumo, qui a le privilège de le manger, sachant ce que contient le message qu'il transmettra verbalement.

Les *Luete Uup* étaient maîtres de la terre à *Hapetra*. Leur territoire touchait à celui de *Wacako* et celui des *Angete Wanathim*, *ten adro* à *Hnadro*. Après l'extinction de la lignée, Zeula répartit son territoire entre *Qenegei Api Zeula* et *Aluajoxue*.

Les atresi i Alaxutren

La modernité ne facilite pas les choses aux *angatresi* de Gaica. Le dernier des *Mexanangö* est mort, peu après l'enlèvement du poteau de *pö* placé devant la porte du *umepö*, le *sinepö i Wacako*, pour le remplacer par un mât destiné à l'envoi de couleurs. Certains murmurent que la perte relative de prestige de la chefferie — marquée éventuellement par les *hoir* qui n'arrivent pas — daterait de ce jour.

Rock *Wahminya*, prétendant à l'autre fonction d'*atresi*, était en conflit ouvert avec *Cope Zeula*, peu d'années avant sa mort accidentelle dans son camion.

Mexanangö et *Wahminya* assumaient, à la cour d'*Alaxutren*, à la fois la fonction d'*atresi* et celle de *sinelapa*. Le récit du pasteur *Watre Ate Isamec* nous apprend son origine du *Wetr*, à *Muj*, de *Wahminya*, où il était *jin i Qenegei atresi*. *Wahminya* est le porte-parole des *Api Zeula* et des *Api Canyö* auprès d'*angajoxue*, du moins aux occasions cérémonielles. Parti à Ouvéa accompagner *Wawanama* dans sa retraite, *Wahminya* aurait reçu de la terre à *We* des mains du *ten adro Feteth*. Il aurait, du fait de ce passé, le droit de remontrances envers le chef.

Zimanij de *Hapetra* serait une branche de *Wahminya* venue s'installer en ce lieu pour assurer la protection des *Hnaja*, issus de *Wasinenu*.

Mexanangö semble avoir été un personnage différent de *Wahminya*. Vacillant dans son allégeance au *thu*, le dieu lézard protecteur des *Angete Isamec* et d'*Alaxutren angajoxue*, il tenta l'introduction du *haze Finiwan*, emprunté en quelque sorte à *Hnanemè Nekôi Sinepi* à Hunöj. Plus tard *Mexanangö* fut, de manière parallèle, l'introducteur du christianisme réformé à Gaica, que refusa justement Zeula. C'est lui qui, au départ, aurait organisé les modalités premières de l'instauration de la chefferie recevant par étapes, d'abord à *We*, puis à *Drueulu*, la prééminence sur un pays de Gaica qui n'existait pas encore. Il fait donc partie de ces *atresi* présentés par une certaine tradition comme étant des sortes de «faiseurs de rois».

Le texte du pasteur *Watre* montre combien *Mexanangö* avait pour fonction la mise en tutelle d'*angajoxue*, et le départ d'*Alaxutren* pour *Drueulu* comme un moyen d'y échapper. *Mexanangö* parle pour le chef et commande en son nom aux *sinelapa*, c'est-à-dire même à *Wahminya*.

L'interruption de la descendance par la lignée aînée de la chefferie de *Drueulu* est aussi présentée comme étant le résultat d'une sorte de trahison vis-à-vis du *thu*, garant pourtant de l'indépendance de la *hna nyijoxue* de Gaica vis-à-vis des deux «pays» voisins. Le *thu* ne peut retirer sa protection à la chefferie qu'il a établie, par contre il le peut vis-à-vis de *Mexanangö* dont il connaît toutes les manœuvres.

Mexanangö était connu pour n'avoir pas une loyauté entière vis-à-vis d'*Alaxu-*

tren. Avant la guerre entre les Angahaetra et les Angete Lösi, *Mexanangö* aurait laissé, dit-on, les *Lue Gop*, les champions du pays de Lösi et de la chefferie Bula, passer la frontière du pays de Gaica à condition qu'ils se contentassent de brûler le *umepö*, sans toucher à *Alaxutren*. Les gens de Gaica ont laissé brûler la case, mais ont protégé un des *sinepö*, un des poteaux, afin que le chef puisse plus tard s'asseoir dessus et se souvenir de la «trahison» de *Mexanangö*. Ce qui est inverser sur ce point le motif du récit de *Watre Ate Isamec*, qui tient que dans la reconstruction du *umepö* de Drueulu, on a laissé volontairement en place un des poteaux brûlés, en souvenir du même événement.

Ce comportement à deux faces fait penser à la fonction des *yani nengoo* de l'île proche de Tanna, au sud du Vanuatu, qui assuraient la protection des leurs aussi bien en leur évitant la guerre qu'en intriguant pour qu'une guerre vînt les surprendre, de façon à se faire respecter, et pouvoir imposer derechef la reconnaissance de leur fonction d'intermédiaires dans la guerre et dans la paix. La fonction est ainsi reconnue et vivante dans toutes les contradictions apparentes de ses modalités effectives. La fidélité n'est pas le seul facteur institutionnel d'une société canaque qui sait faire jouer toutes les facettes logiques possibles d'une institution.

Il s'ajoute à cette ambivalence quasi institutionnelle de *Mexanangö*, le soupçon permanent de vouloir favoriser constamment la chefferie de Gaica par rapport à celle de Bula, tout en ayant l'air de faire le contraire.

On attribue parfois aussi au *mèn* du *haze* de *Mexanangö* la noyade de *Jonè* et *Ben Bauc*, dits Bula, partis à Nouméa avec l'intention de se faire nommer par l'administration coloniale «grands chefs», l'un du Lösi, l'autre de Gaica. *Saitro Trutruue Bauc*, leur cadet, survécut à ce même voyage, déjà cité, ainsi réalisé sous l'impact de deux malédictions parallèles et convergentes. Le cotre qui les transportait se serait échoué à la passe dangereuse dite de la Havannah, et seuls les passagers du premier voyage du canot de sauvetage auraient survécu.

Des branches cadettes de *Mexanangö* qui ont survécu : *Thahnaena*, *Wanega*, *Icica*, la dernière est considérée comme la plus proche, mais son représentant a perdu son droit d'aînesse potentiel en allant s'établir à *Hnadro*, dans le pays de Lösi, après avoir déjà quitté Drueulu pour Hapetra à la suite d'une querelle.

A Drueulu, la fonction des *Waymô* de Wedrumel est la garde du *halawi*, l'enclos à l'intérieur du *hag* destiné à recevoir les ignames provenant du *yölekeu*, l'ensemble des tas d'ignames apportés au même jour par tous ceux qui *hotr* à Angajoxue. L'entretien de la case ronde était à la charge des *Waymô*. A la porte de la barrière, *taynahag*, étaient plantés des cordylines et un cocotier, dont les fruits ne pouvaient être cueillis que par eux. Des paquets votifs, *uthixen*, sont enterrés à l'entrée de la barrière pour assurer la régularité et l'abondance des offrandes. Eux-mêmes n'ont aucune obligation de *hotr* envers Zeula, à qui ils remettent un *sithingen*.

En ce qui concerne Luecila, leur point de départ, ils y auraient été *ten adro* ; ils y sont en effet, sous le nom de *Lute Epen*, toujours considérés comme *ace kejè*, maîtres de la mer depuis *Qiwasaumie*, au village actuel de Luecila. Leur *haze*, dit ici *treujiletr*, du nom du crabe non comestible, serait aussi la lumière que l'on aperçoit dans les vagues. On attribue la puissance magique redoutée de ces *alalu*, leur *men*, à leur habitude de manger de ce crabe.

Une tradition particulière a trait à l'activité de *Waymô* à We :

«*Waymô* est à Luecila le correspondant de ce qu'était Mexanangö dans le fond de la baie. Mexanangö voyait tous les jours un homme faire la pêche sur l'îlot *Lohna* Mexanangö se transforme un jour en feuille de *cica*, se laisse tomber à la mer et revêt là le corps d'un requin. Lui aussi, maître d'un haze, *Waymô*, celui qui pêchait, avait reconnu l'autre sous la forme du squal. Lorsque le requin lève la queue pour lui en donner un coup, *Waymô* laisse tomber sa gaule et saisit la queue du requin entre ses bras croisés. Mexanangö apparaît alors sous la forme humaine et dit : «Me voilà!» — «C'est toi, Mexanangö», reprend l'autre. «Oui, je viens te chercher, suis-moi à terre.» Ils rejoignent la côte ensemble, où *Mexanangö* dit à *Waymô* : «Tu vas rester avec moi.» Quelque temps après, *Waymô* décide de suivre les siens partis à Wedrumel. Mais un autre *Waymô* était à Drueulu. Il va le voir, sur sa demande, et retrouve là *Mexanangö*. Ils décident, l'un et l'autre, d'enterrer chacun son haze sous la maison où couche le chef et de se partager les privilèges. *Mexanangö* parlera au conseil à l'intérieur du *umepö*. *Waymô* recevra dans l'enceinte du *halawi*, qui sera son domaine, si du moins, cas le plus fréquent, le porteur du *hotr* peut aller directement à la chefferie. Par contre, c'est Mexanangö qui remerciera cérémoniellement Wacako et les siens lorsqu'ils apportent les prémices de la pêche collective, *tisawan*, faite avec la nasse *thitr*.»

Il resterait à voir comment *Waymô Paxaja* a pu partir de *Wedrumel* vers le sud, mais ici la tradition est peu prolixe. On raconte que *Qazipetr*, c'est-à-dire *Waymô*, était parti à Hmelek, chez *Menie Ate Inesepel*, branche cadette de *Xupa* de Luëngöni. A son retour d'exil à Gaica, *Bula* passa par Hmelek et l'emmena avec lui, lui donnant Xodre pour résidence, et pour fonction de pêcher pour lui à la nasse *thitr*. Cette branche possède une relation matrimoniale permanente avec Canala sur la Grande Terre (cf. *Waymô* à Wedrumel dans la partie de ce chapitre portant sur le pays de Lösi).

Les jin i Alaxutren

Le groupe dit des *Ang Api Zeula* a, depuis au moins neuf générations, la fonction d'absorber à chaque génération les cadets directs du titulaire régnant de la chefferie Alaxutren et leurs descendants. Ce qui explique pourquoi il n'apparaît nécessaire, ni de se prévaloir de nombreuses lignées bien individualisées, ni de les disperser aux quatre coins du pays. On trouve des *Api Zeula* à Drueulu et Hapetra. Ceux de ce dernier village vivaient auparavant à Peng, avant que les habitants de ce village côtier ne soient ramenés par Cope Zeula lui-même, sur le plateau, pour s'établir le long de la route carrossable.

On distingue, à l'intérieur des *Ang Api Zeula*, les chefferies secondaires suivantes :

- *Qenegei Api Zeula*, descendant direct d'*angajoxue* qu'il est allé représenter à Peng ;
- *Siejij Api Zeula*, qui réside à Drueulu ; une lignée cadette s'est établie à Wedrumel, afin de tenter de maintenir le lien avec les *ten adro*, et principalement Wacako, qui s'était retiré là après avoir cédé à Alaxutren l'autorité sur Drueulu ;
- *Waytreu Api Zeula*, dont les lignées cadettes se partagent entre Drueulu et Hapetra ;
- *Ukesej*, adopté comme *Api Zeula*, mais originaire de Hnacaöm, à Wetr, où il était *Sajamè*, celui à l'origine du lancement de la carrière des *lue jajiny* à Lösi, rival et opposant de *We-nejia*, l'ancêtre des Ukeinesö. *Sajamè* aurait dû s'enfuir à Gaica pour sauver sa vie, étant menacé

de mort par les *atresi* qui avaient fait venir *Wenejia* d'Ouvéa, cadet dit-on de la chefferie *Aju* de *Nimaha* à Iaai, comme *Mexanangö* et *Nganazij* ont fait revenir *Wawanama* de la même île ; *Sa-jamè* devenu *Ukesej* réside à Drueulu ;

Qimel Api Zeula, qui serait en réalité un *jin i Xetriwaan* venu de Hnaeu où il donnait son allégeance à *Waheo* ; cette lignée n'aurait plus d'autre représentant que *Pawine Wexen*.

Les *Api Canyö* auraient collectivement préséance sur les *Api Zeula* et viennent, cérémoniellement, immédiatement après *angajoxue*.

Mrs Hadfield donne le récit des aventures de l'ogre *Canyö* (une seule dent), qui aurait vécu à We [Hadfield, Emma, op. cit., p. 239-42]. Les *Api Canyö* représenteraient, selon toute apparence, une chefferie déjà organisée à l'arrivée d'*Alaxutren*. Sans grande emprise sur le plan foncier, ils auraient assuré la protection militaire des *ten adro* *Wacako* et *Wasinenu*. Ici, deux informations se contredisent. L'une veut que l'habitat traditionnel et même le lieu d'origine des *Api Canyö* ait été *Hnaönihatr*, entre Drueulu et Wedrumel ; l'autre qu'*Alaxutren* les ait amenés avec lui de We. Les distances ne sont d'ailleurs pas telles que l'on ne puisse concilier les deux versions. *Alaxutren* aurait pu les amener, en ce sens qu'il les retirait à l'influence conjointe de *Wasinenu*, *ten adro* en arrière de We, et de *Wacako*, *ten adro* en arrière de Drueulu, pour attribuer leur force guerrière à la protection de sa propre chefferie.

En tant que *jin*, les *Api Canyö* ne sauraient parler à *angajoxue*, ni entrer librement à la chefferie. Ils ne disposaient de la protection d'aucun *haze*. Ils donnent le *hotr* directement à *angajoxue*. Leur *tixe i*, *Siwan*, à l'époque petit chef administratif de Drueulu, porte le titre cérémoniel de *qenöj*, ou *hene nöj*. Il transmet les ordres de *Zeula*, non seulement à tous les *sinelapa i Zeula*, mais aussi à tous les *jin* du pays, y compris aux *Api Zeula*. La plupart des *Api Canyö* résident à Drueulu.

Une de leurs lignées, *Wanakami*, s'est établie à Wedrumel et de là se serait expatriée, partiellement à Iaai, sur Ouvéa, où ils sont *Wanakamwe* à *Nanemeü*, entraînant avec eux *Hnyeuko*, branche des *Api Zeula*, du moins à ce qu'on dit [une façon de me dire que l'identification entre les *Wanakamwe* de Iaai et les *Angete Thupèhmelöm* de Kejèny a quelque réalité, l'origine dernière se trouvant à Drueulu, et le nom de *Hnyeuko* se rencontrant là dans les deux cas, appartenant aux deux lignées]. Ces *Wanakami* s'identifieraient au *Wanakami* du district de La Roche à Mare.

Cette version est confirmée par le pasteur Cilima Wanypu de *Nanemeü*, Iaai, qui a reçu l'information à Kejèny, lorsqu'il s'y rendait régulièrement, étant étudiant à l'école pastorale de Lifou.

Les *Ange Cipaa* constituent le dernier groupe des *jin*, aux contours imprécis. Ils seraient seulement guerriers, sans assumer le rôle de direction militaire dévolu aux *Api Canyö*. Ils portent le *hotr* directement aussi à la chefferie et ne sont pas assez importants symboliquement pour fournir autre chose que leur travail à la construction du *umepö* des *Alaxutren*.

Une de leurs branches cadettes vit à Drueulu, au lieu-dit *Galagitir*. *Itröisi*, son *tixe i*, assure aux siens l'hospitalité quand ils sont de passage. Le petit chef administratif de *Hapetra*, *Luewadria*, représente la branche aînée des *Ange Cipaa* et porte le *hotr* directement à la chefferie. On dit qu'il aurait été laissé sur place, à *Hapetra*, par *Alaxutren*, afin d'y assurer le gardiennage des terres que les *ten adro*, le long de la route, remettaient à *Angajoxue* au fur et à mesure de sa progression de We vers Drueulu. *Apolos* est à Wedrumel le représentant de ceux des *Ange Cipaa* dont le *tixe i* peut se prévaloir du nom de *Neweisi*. Cette branche serait issue des *Luete Hnaijeni*, qui auraient été aussi *ten adro* en arrière du fond de la Baie de We. *Apolos* se prévaut d'un seul *jin*, *Pijie*.

Trameun fait aujourd'hui partie des *Ange Cipaa*. Il représenterait un ancien *joxue* de We, avant l'intronisation de *Wawanama* comme *Alaxutren*. Son *atresi* aurait été alors *Wawase*, ou *Feteth*, lignée ayant suivi par la suite *Alaxutren* à Drueulu, parce qu'elle détenait aussi un *haze* de protection. Elle s'y serait éteinte.

Les descendants de *Thèpajoxue* représentent une lignée aînée mise de côté au profit d'une lignée cadette et dont le titulaire est aujourd'hui Martin *Canehmez*, dont les *jin* restent établis à Peng alors que leur *joxue* vit à Drueulu. Ils sont considérés comme en dehors de la chefferie, mais toujours liée à elle par relation de parenté et par la solidarité à l'intérieur du pays de Gaica. Martin *Canehmez* apparaît comme un personnage malgré tout autonome. Il est tout simplement là, sans pouvoir se poser en rival.

LA CHEFFERIE ALAXUTREN

La survivance de la chefferie Alaxutren a été fondée sur une politique d'équilibre entre ses deux grands voisins, Bula et Ukeinesö, c'est-à-dire à la fois d'hostilité et d'amitié, et donc de méfiance. La tradition montre ainsi la chefferie Zeula variant dans ses alliances d'une génération à l'autre : autrefois trouvant refuge à Wetr ; introduisant le fils d'une *isola* de Lösi aux dépens de celui d'une *isola* de Wetr ; laissant tuer un par un les Angete Lösi réfugiés chez elle. La christianisation fit que les descendants d'Alaxutren se réfugièrent dans le catholicisme pour échapper à un protestantisme majoritaire qu'ils éprouvaient comme en partie manœuvré par la cour de leurs rivaux de Mou. La tendance manifeste des évangélistes de la *London Missionary Society* avait été de faire fond sur la chefferie Bula qui les avait accueillis les premiers.

Zeula Wazetra, marié à une sœur du chef Xetriwaan de l'île des Pins, reçut la foi catholique de sa belle-famille, en conséquence de la résistance tenace de sa mère Tesinau qui refusa, alors qu'elle était veuve, le ralliement à l'église réformée anglaise. L'autonomie, plus ou moins nette, de la plus grande partie du pays par rapport à Alaxutren Angajoxue, à propos de décisions aussi importantes que celle de la conversion au christianisme importé, se montre en ce que, bien plus qu'à Wetr, les catholiques sont en faible nombre. La présence d'un révérend père mariste à Drueulu pendant près d'un siècle ne fit rien à la chose et ce poste missionnaire fut supprimé dans les années cinquante, provoquant une réaction de colère de Cope Zeula.

La présence d'un prêtre, d'un missionnaire protestant, de sœurs catholiques ou de demoiselles missionnaires protestantes, était en effet considérée, entre autres choses, comme un élément de prestige à la cour d'un quelconque chef des Îles Loyalty, qui les transformait, en fait, sans le leur dire, en *sinelapa*, en dignitaires spécialisés, sinon en ce qu'on appelle à Lifou le «coquillage», *hmo*, c'est-à-dire, à la cour d'un chef, un objet de prestige de par sa simple présence, par ailleurs dépourvu d'utilité pratique. Les missionnaires y trouvaient leur intérêt et le chef le sien, dans une complicité implicite pour faire de l'autre à la fois plus et moins que ce qu'il était censé être.

Les relations extérieures de Gaica

Les relations externes du pays de Gaica sont assurées par une série de *sinelapa*

ayant chacun un travail particulier à accomplir :

— *Qamwatra*, plus ou moins considéré comme *atresi* lui aussi, n'est redevable à *angajoxue* que d'un présent de bonne volonté dit *honesil*. On le dit originaire de l'îlot rocheux *Matra*, sis entre Gaica et Xepenehe :

«Deux enfants jouaient pendant le jour autour de l'îlot, plongeant dans la mer dès qu'une pirogue faisait son apparition. Un homme décide de les surveiller et se cache. Quand ils surviennent et jouent, il plonge sans bruit et saisit un des enfants par la jambe. L'autre disparaît. L'homme amène sa capture à Zeula qui décide de garder comme *sinelapa* l'enfant du rocher.

Les *Qamwatra* se partagent entre Drueulu et Mou, où une de leurs lignées représente en permanence Zeula auprès de Bula. A Drueulu, le *tixe i* reçoit les offrandes destinées au grenier du chef *Alaxutren*, mais il est aussi là, à la fois l'oreille et le messager du chef de Lösi à Gaica, comme à Mou son parent l'est du chef de Gaica à *Hnaja*. L'un et l'autre *Qamwatra* sont dits *maco*, parce qu'ils avertissent Zeula *angajoxue* de Gaica de ce que les *Angete Lösi* trament contre lui, et inversement au bénéfice de Bula *angajoxue*.

— *Metritrè* joue, vis-à-vis d'*Alaxutren* et d'*Ukeinesö*, un rôle analogue à celui de *Qamwatra* entre Zeula et Bula. Il est à Gaica l'oreille d'*Ukeinesö* et à Wetr celle du chef de Gaica. Une branche de *Metritrè* résiderait ainsi à Wetr, mais c'est celle de Gaica qui est chargée de venir nettoyer l'intérieur de la chefferie *Ukeinesö* à Hnupel après une cérémonie. Si *Ukeinesö* vient à Gaica, il se rendra d'abord auprès de *Metritrè*, qui l'introduira à la cour d'*Alaxutren*, cela en souvenir d'une guerre où Zeula secourut *Ukeinesö*. Le présent d'ignames, envoyé de Hnupel à Gaica, en commémoration de cette assistance, est transmis par *Metritrè*, en vertu de cette fonction dite *lueca* (deux en un). Une branche de *Metritrè*, *Wanyiko*, réside à Qanono à We, et se retrouve à Ouvéa.

— Hmenu, sous les espèces de Paul *Meitr*, établi à We et gardien pour Zeula du terrain de *Sinö*, aurait le privilège de remplir les fonctions de cuisinier — c'est-à-dire de diriger le travail collectif de cuisine — à la cour d'*Alaxutren*, et de gardien des enfants et des richesses, les deux ensemble, en tant que *sinewatrengé i Alaxutren*. Hmenu serait originaire de Hnaeu, et l'on raconte à cet effet l'histoire suivante :

«Les *Angete Hmenu* de Hnaeu étaient gens à pieds palmés, qui avaient le don de pouvoir marcher sur l'eau. Zeula en entendit parler et fit porter un coquillage *fini meciwe* suspendu à une cordelette en poils de roussette au *joxue* de Hnaeu, *Waheo*, demandant qu'il lui envoie un de ses hommes aux pieds palmés. *Waheo* en désigna un pour aller chez Zeula, lui disant de ne plus penser à Hnaeu, même si Zeula devait le persécuter. S'il revenait à Hnaeu, il n'aurait plus de descendance. L'autre partit, mais arrivé à We, ses pieds étaient devenus normaux et il ne pouvait plus marcher sur la mer. Zeula le garda cependant comme *sinelapa*.»

Ce Hmenu est différent d'un autre Menu, établi à Drueulu et originaire de Xodre à Lösi.

— *Catrehmi* porte un nom (prier, fort) qui semblerait recouvrir une fonction religieuse. Il serait originaire de Thuahaik où son représentant, *Teupel ate Sö*, est considéré comme descendant de la chefferie *Watreudro*. Une autre version, plus généralement reçue, en fait une branche des *Angete Hlua* de Thuahaik. Ces *Hlua*, dont se réclament aussi les *Catrehmi* de *Muj* à *Wetr*, messagers inviolables d'*Ukeinesö* à Gaica et Lösi, représenteraient une ancienne chefferie de *Kein*, au bord de mer, en bas de Nathalo.

Le *haze* de *Catrehmi* est *Qielu*, dont la forme matérielle est le tourbillon de vent, *udreli*, allusion à leur faculté de se rendre invisibles. On ne voit pas passer *Catrehmi*, annonçant la guerre à *We*, mais on en a connaissance à la vue du tourbillon. Une autre forme du *haze* i *Catrehmi* est l'oiseau *fie*, échassier de petite taille, en faveur de qui on arrêtera tout combat pour le laisser passer.

La branche des *Catrehmi* résidant à *Drueulu*, celle de *Hmaea*, possède une magie pour faire se retourner les pirogues en mer. Ce pouvoir les aurait amenés à résider près d'*Alaxutren*, dont ils assurent la protection contre un ennemi venant de la mer. *Trotro Catrehmi* était le chef des *Catrehmi* résidant à *Drueulu*.

— *Honaap* est originaire de Nang, à *Wetr*, d'où il a suivi *Wawanama* de *Cila* à *We*, au retour de ce dernier d'Ouvéa, puis *Alaxutren* et *Wasinenu*, depuis *We* jusqu'à *Drueulu*, s'installant à *Hapetra*, où vit la branche aînée qui reçoit encore le *hotr* de ses *cipaa* restés à Nang.

Honaap lui-même serait *jin i Kalehmu* de *Jokin*, c'est-à-dire de *Ngönethin*, considéré à *Wetr* comme *angatresi*. La fonction de *Honaap* est d'assurer des relations pacifiques entre *Wetr* et Gaica, sans être obligé à jouer le rôle d'agent de renseignements, peut-être à cause de son appartenance à un ensemble assez en marge des plus grandes chefferies de l'île. L'existence d'un *haze*, *Awesesamè*, est une raison de son prestige. Certains veulent que les *Honaap* soient au moins en partie originaires d'Ouvéa, où ils seraient les *Kauma* de Banut, lesquels se disent eux-mêmes issus de Lifou. Venant d'Ouvéa, ils auraient abordé à *Pawedr*, où ils auraient été adoptés comme *Honaap*, ce qui inverse le sens du mouvement tel qu'il est décrit à Ouvéa.

— *Aluajoxue* est le représentant d'une lignée dont la fonction n'est pas des plus claires. Ce nom signifierait que ses ancêtres auraient par deux fois détenu la chefferie, mais on ne sait dire où exactement, ni quand.

On s'accorde à reconnaître *Aluajoxue* originaire de *Wetr*, peut-être de *Tingeting*, sans préciser les raisons du départ. *Aluajoxue* se serait d'abord établi entre *Kejèny* et *Wedrumel*, avant de recevoir de la terre de *Xölawawa*, *ten adro* entre *We* et *Hapetra*, qui en fit son *joxue*. Par contamination, *Aluajoxue* est aujourd'hui considéré comme faisant partie des *ange tiji*, au même titre que *Wasinenu* et *Wacako*. Il donnait le *hotr* directement à *Zeula*, autrefois du moins, puisque, au témoignage de *Cope Zeula*, seuls les *Api Zeula* et *Luewadria* lui apportent le *hotr*.

— Les *Tesinau* représentent une autre arrivée de l'extérieur. On dit qu'ils passent pour une branche aînée du clan *atresi Wahminya*, alors qu'ils seraient issus des *Hnamano*, dits aussi *Trongajo*, de Wasäjeü, dans le pays de Iaai à Ouvéa, qui se disent eux-mêmes originaires de la vallée de la Tiwaka sur la Grande Terre.

Les *Tesinau* sont donc, d'une façon ou d'une autre, identifiés aux *Xetriwaan*. C'est d'ailleurs à cause de la présence de son parent *Tesinau* à Drueulu que *Trongajo* a le privilège de recevoir Zeula quand il vient à Ouvéa. A la suite du passage du fils de *Cope Zeula* à Ouvéa, Jérôme *Hnamano*, chef des *Trongajo* d'Ouvéa, et petit-chef administratif de *Wasäüjeü*, alla exprimer son chagrin à celui qui avait la charge de l'adolescent, parce qu'il n'était pas venu lui rendre la visite exigée par la tradition.

— *Keötr Ate Nathalo*, issu de *Matha Ate Pua* au pays de *Wetr*, *sinelapa i Xuluhnèp* à Wedrumel, est à la cour de *Xuluhnèp* le représentant de Zeula. Il sert de porte-parole à ce dernier lorsqu'il va porter un *wenemite* à Zeula. Si *angajoxue* vient à Wedrumel, c'est *Keötr* qui le recevra chez lui, ou à défaut ce sera *Waymô*.

Alaxutren, Gaica et le mythe

En face de ce grand nombre de composantes, on conçoit la difficulté du jeu d'équilibre permanent qui constituait l'essentiel de l'autorité de la chefferie *Alaxutren*. Les choses n'ont guère changé d'ailleurs. La répartition (*qanajo*) du travail de la construction du *umepö* confirme ce point de vue. Elle se présente comme suit :

Les poteaux du tour, et par conséquent le mur et le toit, se partagent entre les *Api Zeula* et les *Ange Cipaa* à gauche, les *Api Canyö* à droite, *Wacako* et les *Ange Tiji* au fond, dont le *jepujen*, le poteau du fond. Le poteau central nécessite un effort commun. Les montants de la porte, le seuil et les chambranles, se partagent entre les *atresi Wahminyia* et *Mexanangö*, et les *sinelapa* qui sont leurs ouvriers. Les *Hnadrohau* de *Muj* auraient reçu *Wawanama* à son retour d'Ouvéa. Ils doivent venir à Drueulu pour participer à la réfection de la barrière de la chefferie. En face de la porte, le *sinepö i Wacako*, planté là par *Wacako*, quand il s'était retiré vers Wedrumel afin de laisser la place aux *atresi* et à Zeula. Le bas de ces poteaux était posé sur des objets symbolisant la guerre et la tempête. La malédiction de *Wacako* se serait abattue sur *Mexanangö*, devenu sans descendance directe, du jour où il accepta de laisser remplacer le *sinepö* par un mât de pavillon, sur la proposition du médecin-résident, le dr Fagot, (dont la mort tragique sera bien entendu attribuée à la même cause).

Ainsi un ensemble complexe de facteurs divers, s'équilibrant l'un l'autre, sont responsables en définitive de l'existence de l'entité : la *hnyijoxue Gaica*, A telle enseigne que le nouveau personnage de Zeula apparaît transcender les générations et revêt une telle permanence dans l'esprit des gens que le mythe en vient à le diviniser, ainsi qu'en témoigne ce récit :

«Zeula, grand chef de Gaica, trouve lors d'une fête à son goût deux jeunes filles, deux déesses venues d'Ouvéa [les deux filles de *Walewe*, le maître du pays des morts, celles dont l'étreinte est mortelle]. Il dit à son *sinelapa* : «Je vais le premier dans la case et tu m'amèneras les *lue jajiny* par la suite.» Et le serviteur amène les deux jeunes filles dans la case sacrée du chef.

A l'heure du repas, l'*isola*, la première épouse du chef, s'aperçoit de l'absence

de son mari. Elle demande où il est. Personne n'en sait rien. Elle envoie un messenger à la maison pour lui dire de venir manger. Le messenger arrive à la maison, trouve la porte fermée et s'en retourne dire à l'*isola* que Zeula ne veut pas ouvrir. L'*isola* pense qu'il y a là quelque chose d'anormal. Par trois fois elle envoie un serviteur aux nouvelles. Le premier, qui n'a pu pénétrer, c'est le rat. La deuxième fois, c'est la mouche, et en dernier ce fut le moustique. Avec le chef était le *sinelapa*, qui tenait la porte fermée et disait que son chef était malade.

Le moustique arrive à entrer sans crier gare et bruir dans les oreilles du chef. Zeula entend le moustique, et sait que voilà le serviteur de son épouse : «Nous sommes découverts, il faut nous sauver.» Il plante là le gardien de la porte et s'enfuit avec les filles par le bord de mer, prenant le chemin de la pointe dirigée vers Ouvéa. Arrivées à la pointe, les deux filles lui disent de rester là, qu'elle vont demander à manger pour eux trois à leur grand-mère à Ouvéa, en passant par le passage souterrain, [passage dont parle Mrs Hadfield, ouv. cité, dans le récit] : «The stolen Sio», [où il est justement question de relier sous terre Üekiny au nord d'Ouvéa à Gaica, c'est-à-dire les chefferies Bahit et Zeula, ainsi que des très belles tentatrices à l'étreinte mortelle, que l'on retrouve d'ailleurs aussi dans le voyage des morts à Viti Levu, Fiji]. Elles disparaissent dans le trou [qui mène au chemin souterrain]. Zeula les attend là.

La femme du chef est prévenue par le moustique que ce dernier n'était nullement malade, mais couché entre deux femmes qui lui épouillaient la tête. *Isola* part et trouve la maison vide. Dans sa colère, elle se met à humer dans toutes les directions, repère l'odeur de son mari et part dans la direction de la pointe d'Ouvéa. Elle trouve là son mari, mais il est seul alors qu'elle voulait frapper d'abord les deux filles. Elle tue le chef et prend le corps, qu'elle dépose dans un creux de rocher. [Les colères des *isola*, filles premières nées des chefferies de Lifou, sont célèbres et redoutées, la censure sociale s'appliquant rarement à leurs actes].

Les deux filles reviennent d'Ouvéa avec le bougnat. La chef ne veut pas manger, puisqu'il n'est plus qu'esprit, *u*, mais les filles ne le savent pas. Ils suivent tous trois le bord de mer de Drueulu, puis remontent sur le plateau au lieu-dit *Hmangginy*, puis vont s'établir dans la forêt à *Hnathe*, [tous les noms de lieux-dits cités dans ce texte correspondent à l'apanage foncier propre à la chefferie]. Zeula dit : «Nous allons demeurer ici» Ils y font du feu et dorment là. Au matin, le chef annonce qu'il part à la pêche : qu'elle fassent attention au feu, qu'il ne s'éteigne en aucun cas. Zeula part à la pêche, pendant que les jeunes filles restent là à l'attendre. Et ainsi de suite, plusieurs jours durant, sans que le feu ne s'éteigne. Les jeunes filles se mettent à fabriquer des nattes, et en oublient le feu. L'une y pense et va voir : le feu est éteint. Elle appelle sa sœur. Elles pensent trouver du feu ailleurs, apercevant une lumière plus loin, à *Hnapotr*. Elles pensent qu'il y a là quelqu'un, et vont voir. Arrivées à *Hnapotr*, plus de feu, mais la lumière brille à *Hnaönihathnecanyö*. Les deux filles y courent mais toujours pas de feu, qui brille plus loin. De lieu en lieu, elles arrivent ainsi dans la brousse, devant un trou rempli d'ossements et où une lumière brille avec intensité et disparaît à leur arrivée. Elles s'en retournent alors.

Vers le soir, Zeula revient avec le poisson de sa pêche de la journée. Les deux filles lui disent : «Ça ne va pas, le feu est éteint.» Le chef leur dit alors : «C'est la fin.» — «Pourquoi ?» — «Parce qu'il n'y a plus de feu. Je suis mort depuis votre départ à Ouvéa. *Isola* est venu me tuer à cause de vous deux. Mais je vous ai amenées ici parce

que je vous aimais. Le signe de mon séjour avec vous était le feu. S'il est éteint tout est fini. Nous allons nous séparer. Vous allez retourner chez votre grand-mère et moi je m'en vais avec les morts.»

UN MARIAGE PRINCIER À DRUEULU

Le moment où les sociétés insulaires océaniques se jouent à elles mêmes, globalement, avec l'unité de temps et de lieu, la dramatisation de leur propre existence, est celui du mariage ou de la mort. A Lifou, les mariages de fils aînés d'*angajoxue* impliquent une mise en scène de qualité, et des prestations qui constituent la trace des relations formalisées affirmées au cours de l'inventaire.

Le mariage du fils aîné de *Cope Zeula angajoxue*, en juillet 1965, donna la possibilité d'un enregistrement de toutes ces prestations, ce qui était facilité par le fait que chacune était annoncée publiquement dès qu'elle avait eu lieu, en dehors de celles des prestations globalisées, le *pua* (dit aussi : la valise), et le *nyikein*, préparées à l'avance et sans témoins, qui se montèrent en tout à 520 000 frs cfp.

Le déroulement du mariage princier s'est effectué du 7 au 15 juillet 1965, à la chefferie de Drueulu. Jean Guiart y assistait en tant qu'invité personnel de *Cope Zeula angajoxue*, quoiqu'il s'insérât constamment dans la délégation conduite par *Noeja Wahnyamala*. Ce déroulement sera exposé en suivant le calendrier heure par heure.

Les réflexions amenées par cette description sont diverses. Une de détail est que la durée des cérémonies du mariage englobait le 14 juillet. Le chef Zeula a toujours été un sympathisant ouvert du RPR et de ce qui en tenait lieu avant, tout en faisant attention de ne pas se commettre par trop avec les groupes européens à Nouméa. Le principe national était affiché au moyen du drapeau français flottant sur un mât devant le *umepö*. Mais de fête nationale, point. Personne n'y a même apparemment pensé, de même que les gendarmes, médecins et enseignants européens en service dans l'île brillaient en général par leur absence. La plupart n'avaient pas été invités. Cela fait partie des subtilités de la société canaque moderne.

Plus pertinente est la constatation que, dans tout le déroulement de ce mariage qui, comme on l'a vu, mettait en mouvement une grande partie de la population de l'île, et ses principaux acteurs traditionnels, rien ne vient se poser en contradiction avec les informations qui avaient pu être obtenues par ailleurs concernant le fonctionnement de cette société, du moins dans ses aspects formalisés, importants au possible, puisqu'ils contrôlent entre autres en définitive l'accès à la terre. Pas de contradiction en particulier avec les données fournies dans le manuscrit du pasteur *Watre ate Isamec*.

On échange de l'argent français local au lieu du *drela* de perles de coquillages fabriqué sur la Grande Terre. Comme si rien n'avait changé. Peut-être était-ce l'impression que l'on avait voulu donner ? Des nuances supplémentaires ont pu être décelées de ci, de là, par un œil exercé, outre l'intervention des pasteurs apportant leurs prestations — quand ils prennent la parole, c'est au nom de leur lignée et en fonction

du nom qu'ils portent et pas au nom de l'Évangile.

Il faut bien dire que l'organisation de cette cérémonie est extrêmement concertée. On n'obtient pas des contributions financièrement aussi élevées, dans une société désargentée, en distribuant des ukases. Par conséquent tous ceux qui ont nourri d'informations précieuses et détaillées l'ethnographe, avant et après ce mariage, se sont retrouvés là. Il y avait peu de chance qu'ils se mettent en contradiction avec eux-mêmes. Les variations de sommes rendues en contre-don varient d'un cas à l'autre. Ou a pu voir qu'ont été favorisées symboliquement, en même temps qu'honorées par ce biais, toutes les femmes de la parenté du jeune époux.

Mieux encore, et cela est essentiel pour la réflexion théorique, on doit bien constater que personne ne reçoit ici l'équivalent de ce qu'il a donné. Ou bien il reçoit moins en retour s'il est dans le camp des preneurs de femmes et vient soutenir *Cope Zeula angajoxue*. Ou bien il reçoit beaucoup plus comme *Pacal Sihaze angajoxue*, mais ce dernier distribuera ce qu'il a reçu dans les trois jours. Au quatrième jour après le mariage, tout est déjà diffusé à travers le tissu social, et aucun des participants n'est en situation de consacrer la moindre des sommes reçues à des achats concernant la vie quotidienne.

Tous ces échanges sont fondamentalement inégaux, et à regarder ce qui s'est passé, personne n'est en position de retrouver sa mise, à moins, vingt ans plus tard, d'un mariage impliquant les deux mêmes familles où les donneurs d'épouses se retrouveraient preneurs. L'évolution de la microdémographie peut l'empêcher.

Par contre, *Cope Zeula angajoxue*, qui coiffe le tout en tant que puissance invitante, aussi bien qu'en tant que preneur de femme, s'y retrouve à peu près. Il aura reçu en tout, en prestations versées en argent : 1 208 200 frs cfp. Il aura donné en contre-dons : 1 110 700 frs cfp. Mais ceci est une approximation. En effet, ce qui ressemblerait à un gain d'environ 97 500 frs cfp aura été en réalité réparti, et au-delà de cette somme, tout autour de lui, à ses *jin*, à ses *sinelapa* ou à ses invités, par le prélèvement constant des plus petites sommes, aussitôt redistribuées par le biais de *Mexanangö* ou de Benoît *Waymô* et par le partage des 100 000 frs du *tripua*, effectué sans que Cope en voie la couleur. On devrait ajouter à cela la valeur des bêtes tuées, assez conséquente à elle seule. L'absence de marché local à cette date rend l'estimation difficile, d'autant que la plupart des bêtes apportées ont été prises sur les troupeaux existants dans l'île, par exemple celui d'Henri Bula, lâché dans la forêt au sud-ouest de Hunöj.

On pourrait en rester là. Ce serait une erreur grossière. En effet, d'une part, il n'y a pas que les mariages, il y a aussi les morts, occasions de contributions importantes, dans une atmosphère moins sereine. Il y a aussi, et surtout, d'autres morts, d'autres mariages, tout le temps, à tous les niveaux de rang social. Chacun est tour à tour, quelque part, une fois par mois, sauf à la période du travail intensif des champs, dans la position d'être, pour un mariage, ou d'avoir été, pour une mort, preneur ou donneur d'épouse. Il donnera plus ici et recevra plus là. La compensation des sommes perdues à un moment se retrouve de par l'existence d'un système d'échanges de biens qui est un système généralisé, débordant sur les autres îles. Ceci se comprend aussi, aujourd'hui, malgré l'économie de marché à laquelle l'île est marginalement rattachée, par l'existence d'un capital flottant, auquel on doit rajouter tous les ans pour maintenir

son pouvoir d'achat, capital qui sert exclusivement aux mariages et aux fêtes funéraires. Ce capital libellé en argent français s'ajoute à un capital exprimé plus traditionnellement en produits de l'activité agricole : animaux domestiques, ignames et noix de coco, ou de la pêche : poissons. Le signe monétaire a pris une autre valeur, en ce sens qu'une faible proportion de ce capital flottant sert à des achats d'épicerie, et que le reste n'est jamais dépensé. Il va d'une occasion à une autre, flottant éternellement entre la mort et la vie, comme le faisait la monnaie de perles de coquillages traditionnelle.

On pourrait aussi décrire l'institution sous la forme d'un tourbillon constant, entraînant hommes et femmes, plusieurs fois par an, dans une aventure où ils donnent chacun ce qu'ils ne retrouveront que longtemps après, une fois placés dans la position inverse. Claude Lévi-Strauss offre d'une telle situation, dont il n'a jamais été le témoin, l'image de «l'échange généralisé».

La comptabilité des échanges et prestations

1 Juillet

Martin Cahnemez, descendant de Thèpajoux,
vivant à Drueulu, ses *jin* étant à Peng, apporte :

il remet :

le remerciement en échange est de :

5 000 frs

1 tête de bétail, 2 porcs, 1 tonne d'ignames
20 000 frs cfp

8 Juillet

17 heures

Billy Waheo présente, au nom de Waheo *joxue* et
des Angete Hmenu de Hnaeu

il remet deux paquets de billets de banque, l'un de la
part de Waheo, l'autre de celle des Angete Hmenu

Paul Meitr ate Hmenu parle pour les Angete Hmenu
et présente

Siko ate Wewèpi ate Feixetr parle pour Waheo,
présentant

Cope Angajouxue remercie

deux tas d'ignames de 300 kgs chacun, 1 tas de
pain

10 000 frs (Waheo)
3 000 frs (Angete Hmenu)

1 tête de bétail

1 tête de bétail

17 heures 30

Arrivée des Sitrita, de Simok Haeweng Wasingalu et de Nganazij ate Isamec, qui présentent :

ils remettent :

- leur *qèmek* est présenté par Simok Haeweng
- Paul Meitr remercie au nom de Cope Zeula

Angajoxue

- Benoît Waymô leur remet en contre-don :
- cet argent est refusé par Simok et donné par lui à Haudra *joxue* de Luecila, qui le remet à *dikona* John Jolê ate Timôl, le pasteur Wabe remercie.

2.000 frs

9 Juillet

11 heures

Arrivée de Wanapopo Keôtr ate Nathalo de Wedrumel qui présente :

il remet :

il reçoit en remerciement :

1 000 frs

Un tas d'ignames, apport de Catrehmi, est prêt à gauche de l'abri construit pour les visiteurs ; les tubercules sont retenus par six perches plantées dans le sol et des lianes, sur douze couches d'ignames.

Haudra *joxue*, *hmimiye* (frère de la mère) du marié apporte :

2 porcs (un gros, un petit), des boîtes de champignons et de petits pois,
18 000frs

1 tonne d'ignames, 1 tas de noix de coco sèches
1 tas de feuilles de bananiers,

Les ignames de Haudra sont soigneusement coincées, en les empilant, par des fragments de bourre de noix de coco pour ne pas être blessées

Ceulu présente son *qèmek* de :

1 000 frs

Cet argent est donné par Cope Angajoxue à Paul Meitr,

Siko ate Wewèpi remercie,

John Jol ate Timôl présente le don de :

20 000 frs

Paul Meitr remercie

Cope Zeula Angajoxue prend la parole et

présente en contre-don à Haudra :

10 000 frs

le pasteur Wabe de Luecila remercie.

12 heures

Apéritif à la chefferie pour l'arrivée du footballeur Kanyan : rhum et whisky.

Qèmek de Thumayla Mexanangô présenté par Wènehua :

il remet :

Il lui est offert en contre-don :

3 000 frs

300 kgs d'ignames, 2 porcs, 7 sacs de sucre, 2
cartons de boîtes d'asperges
16 000 frs

13 heures

Arrivée des Lue Waymô de Wedrumel, en l'absence de Cope Angajouxue, qui ont porté directement au *halawî*, ce qui est leur privilège :

Benoît Waymô remet :
Paul Meitr remercie avec : 2 000 frs

1 tête de bétail, 1 porc, 1 chèvre, 500 kgs d'ignames (des cartons de pâtes et de macaronis sont annoncés, transportés par le bateau de Morignat)
12 000 frs

14 heures

Arrivée de Feedre ate Fenegitr, dont l'apport est présenté par Fagos ate Fenegitr :

il remet :
Paul Meitr remercie avec : 2 000 frs
Welekwè Ukazo, le Feedre établi à Drueulu, parle en dernier.

1 porc, 150 kgs d'ignames, 1 paquet de feuilles de bananiers, 7 cartons de boîtes de conserves, 7 000 frs

15 heures

Les Catrehmi (Elemaja, Qatengazo Nahcitr, Waytrony et Trotro) présentent leur apport :

leur *qêmèk* est présenté par le pasteur Siwan Catrehmi qui remet :
Paul Meitr remercie,
Cope Angajouxue donne en contre-don : 5 000 frs

2 porcs, 1 tonne d'ignames, 3 tonneaux de vin, 17 cartons de boîtes de conserves, 2 sacs de sel, 11 cartons de whisky, rhum et cognac,

48 000 frs

15 heures 05

Aremata Meité vient présenter :

il remet :
il reçoit en remerciement : 500 frs

150 kgs d'ignames, 1 paquet de feuilles de bananiers, 5 cartons de boîtes de poires au jus,
1 500 frs

15 heures 10

Paul Meitr, Thanenyawa Ate Hmenu viennent présenter à leur tour :

15 sacs de farine, 7 cartons de boîtes des conserve dont 6 de fruits au jus, du poivre.

15 heures 15

Nyikein Tesinau, venu dans la voiture d'Ikapa Wahminya, d'une lignée d'étrangers venus d'Eaj, où ils sont Trongajo, conservés à Gaica par le père de Cope pour faire le filet pour Angajouxue, présente :

il remet un *qêmèk* de :
et un don de :
Benoît Waymô remercie avec : 1 500 frs

300 kgs d'ignames, 2 sacs de pomme de terre, 7 cartons de boîtes de conserves, et de l'huile,
100 frs
5 000 frs

Le père d'Ikapa, Isaka Walminya de Qaxono, remercie Angajoxue pour le contre-don.

15 heures 30

Driko Hnacelèn de Hnapalu présente :

et un *qèmek* de :

100 kgs d'ignames
300 Frs

Il reçoit un remerciement de :

2 000 frs

mais en privé, parce qu'il est cousin de Cope et pour éviter l'obligation d'un partage en public.

18 heures

Mexanangö fait l'énoncé des fournitures prévues en boisson, en boîtes de conserves. A l'appel de son nom, le représentant de chaque lignée répond en faisant ce qui manque et pourquoi.

Cope Angajoxue remercie pour le travail exécuté et remet :

24.000 Frs

soit 2.000 Frs par *sinelapa*, en plus de :

1 tête de bétail et 300 kgs d'ignames

Benoît Waymô remercie Angajoxue, puis prennent successivement la parole le pasteur Wabe de Luccila et ensuite Simok Haeweng.

Mexanangö distribue l'argent, 2.000 Frs par 2.000 Frs, deux billets de mille sont remis à Haudra *joxue*, puis 1.000 Frs à John Jol ate Timöl et 1.000 Frs à Mexanangö.

Wenchuja Watroon de Hapetra présente :

1 cage contenant 12 poules, 500 kgs d'ignames, 9 cartons de gâteaux et de biscuits, 1 gâteau de mariage, 2 sacs de riz, 300 frs
10 000 frs

et un *qèmek* de :

il remet en don :

Paul Meitr remercie avec : 3 000 frs

Mexanangö récapitule les apports en ignames avant qu'on les emporte au *kalawi* ; La foule crie : "Wangejue !" à chaque apport cité.

Mexanangö ne note que les apports reçus par la chefferie et dont le total exprime le prestige de celle-ci, mais il ne comptabilise pas les contre-dons.

10 Juillet

17 heures

Hoho ate Socn, infirmier à Druculu, apporte :

il présente un *qèmek* de :

et un don de :

1 porc, 1 chèvre et 200 ignames,
300 frs
13 000 frs

Benoît Waymô remercie pour le *qèmek*, suivi par Mexanangö qui donne en contre-don :

1 000 frs

pour lesquels le remerciement est dit par Billy Wapetro Wahuze de Hunöj.

17 heures 30

Les Api Caryö arrivent en camionnettes 403 bugout bâchées et disposent, à l'intérieur de la cour et non plus à l'arrière comme tous les

autres jusqu'ici, parce qu'ils sont la lignée où
le fils cadet d'Angajoux aura sa place :

Paul Zôma Api Canyô remet un *qênêk* de :
et un don de :

Benoît Waymô remercie pour le *qênêk*, suivi par
Mexanangô. Paul Meir offre en contre-don : 3 000 frs
pour lesquels Gowe Api Canyô remercie Angajoux.

18 heures 15

Noejaa Wahnyamala et les femmes Angete Qênèn
de Kejény apportent :

1 tête de bétail, 500 kgs d'ignames, 1 sac de
riz, 1/2 sac de sucre,
200 frs
20 000 frs

Wachnyia ate Hnapojê présente leur *qênêk* de :
le remerciement pour le *qênêk* est dit par Benoît Waymô.

Noejaa Wahnyamala remet un don de : 5 000 frs
remercié par Benoît Waymô qui l'annonce au peuple.

Allocution de Kumala ate Timôl qui reçoit : 200 frs

Allocution de Noejaa Wahnyamala, émaillée de
noms propres. Mexanangô remercie et donne : 2 000 frs

Wachnyia ate Hnapojê remercie pour Wahnyamala.

Noejaa reprend la parole en conclusion.

500 kgs d'ignames, 5 paquets de feuilles de
bananiers, 1 panier de choux de Chine et de
tomates, des taros et des bananes,
300 frs

La volonté de ces femmes de Kejény de participer s'explique ainsi. La dernière fille de Wahnyamala qatr, Sitrainè, mariée avec Saïko Punenegôm, et en secondes nocces Gopè de Xepenehe, a gardé Noejaa Wahnyamala quand il était bébé, et sa fille Wasajè a épousé Trotrewe Wacako. Leur fille Kamaa se marie avec Pulio Tesinau, et n'a pas d'enfants. Elle est ainsi la cousine de Doxan Punenegôm à qui elle a demandé des nattes, des feuilles de bananiers, etc, pour le mariage Zeula. Waifir, soeur de Sitrainè et Kamaa, a épousé Wahmetua Mexanangô.

Au dîner, Cope Angajoux vient apporter : 200 frs
à Kumala ate Timôl, qui remercie debout. Noejaa
Wahnyamala parle à son tour, assis, à voix basse,
dans une sorte de monologue destiné à Cope qatr. En
dehors de la maison Cope Angajoux nous remet
une bouteille de rhum.

11 Juillet (en l'absence de Jean Guiart)

Zipalè et Druo Kaemô angete Hincenô de Xepenehe,
sinelapa i Zeula Angajoux, jin i Mazeno te Hlêteny, qui
hotr à Wachnyia jouxue, descendants de ceux qui ont caché
Wawanama, ancêtre des Alaxutren, jusqu'à ce que tous
les Trongazo soient tués, y compris celui qui vivait à
Peng ; ils sont de la lignée d'Upen, ex mari de Sanè
Wahnyamala (décédée) et présentent :

et remettent un don de :
le contre-don est de : 3 000 frs

500 kgs d'ignames
11 000 frs

Awa, soeur de Cope Angajoux, mariée à Trawa
Mayse Ange Cipaa ; Wautra, nièce de Cope, mariée à
Aliné Bako de Druelulu ; Awa, nièce de Cope, mariée à
Trawa Iroisi, présentent en commun :

et remettent un don de :
le contre-don est de : 7 000 frs

1 tête de bétail, 1 porc, 1 chèvre, 1 tonne et
1/2 d'ignames,
10 000 frs

Ciboon Qamwatra, chargé à Mou de l'organisation
cérémonielle de la nourriture (frère du père de Hagè).
à la période où les *sinclapa* sont les seuls à intervenir
à la cour de Hnaja, apporte :

et un don de :
le contre-don reçu est de : 1 000 frs

6 ignames longues,
2 500 frs

Troxazinè Api Zeula présente :

un *qèmèk* de :
et un don de :
le contre-don est de : 5 000 frs

2 porcs, 400 kgs d'ignames,
200 frs
20 000 frs

Waymalo qatr, soeur du père de Cope, mariée
à Nathalo à un Ang Api Guictr, présente :

un *qèmèk* de :

Benoît Waymô remercie pour le *qèmèk*,

Waymalo remet un don de :

Cope Angajouxue remercie avec un contre-don de : 5 000 frs

2 porcs, des ignames, des noix de coco
sèches, 1 natte, des paquets de feuilles de
bananiers,
200 frs

11 000 frs

Les Angete Wanathim de Hnadro apportent :

Fionom présente leur *qèmèk* de :

et un don de :

Basil Waymô remercie avec un contre-don de : 5 000 frs

1 tête de bétail, 1 tonne d'ignames,
300 frs
13 000 frs

Kocè, *jūn i Wasinenu*, apporte :

il présente un *qèmèk* de :

et un don d'argent de :

il reçoit en remerciement : 2.000 Frs

1 tête de bétail, 200 kgs d'ignames,
200 frs (?)
3 000 frs

Nyipa, épouse de Pierre Isamatro, *aresi i Ukeinesō*,
présente :

et un don de :
l'offrande en retour est de : 5 000 frs

1 porc, 500 kgs ignames,
25 000 frs

12 Juillet

Discussion privée avec Cope Zeula Angajouxue, à son initiative. Il s'affirme issu du sol comme les Angahaetra du Lōsi. Ukeinesō et Wahemunemē viendraient selon lui de Ponéihouen à Mèk [cf. la querelle avec un homme d'Ouvéa, à propos de troncs de pins kaori destinés à la confection des coques de pirogues, querelle qui est donnée par le pasteur Eleisha Nabay comme à l'origine du départ de lignées de Nebay, dont celle des Pimè]. Il tient pour l'assimilation Naacuwè - Xetriwaan - Ukeinesō - Wahemunemē et pense que ce sont là tous des gens venus en définitive des îles Tonga. [Cette hypothèse implicite dans la première version de cet ouvrage a bien été, selon Cope, comprise et critiquée comme telle. Ce que Cope qatr me dit, ils ne l'ont jamais exprimé, mais c'est bien cela. Me le dire était une des raisons de l'invitation au mariage, et par le fait un moyen d'affirmer l'antériorité de sa lignée par rapport aux deux autres chefferies angajouxue. Le mythe des lue jajin est selon lui un moyen de symboliser une origine étrangère. Maurice Leenhardt avait déjà compris, dans son *Do Kamo*, que le mythe faisant jaillir une lignée d'un trou, *hnaop*, cachait une origine extérieure].

Robets Hnaxue Api Co ; Toyel, soeur de la femme
de Cope Angajouxue et son mari Jack Reed ; Lizie, soeur
du footballeur Pautra et épouse de Victor Wejè, neveu
de Cope, présentent :

un *qèmèk* de :

pour lequel Benoît Waymô remercie,

Lizie présente un don de :

1 porc, 3 pains aux raisins secs cuits à Imarmite,
300 kgs d'ignames longues enveloppées,
200 Frs

80 000 frs

les deux autres femmes, Robets et Toyel, un don de : 2 000 frs
 Benoît Waymô remercie, après s'être fait expliquer
 la répartition de l'argent. Cope Angajoxue remercie
 à son tour et donne en contre-don pour les trois femmes : 2 000 frs.

16 heures 30

Iwan Iwatro, frère d'Alphonse Cangalu, arrive
 en sautant et en démolissant le portique d'entrée.

Arrivée, à l'intérieur de la cour, des Angete
 Wawalahae, dans trois camionnettes 403 Peugeot,
 en chantant des cantiques ; ils présentent :

1 tête de bétail, 1 mouton, 1 tonne
 d'ignames, (une igname crochue dite *pein* est
 enveloppée de rubans au sommet)

Jean Kicinè Hnô Ange Tijü, dont la soeur a épousé
 un Wawalahae, présente un *qémek* de :

1 000 frs

pour lequel le remerciement est dû par le pasteur
 Wakap Waymô

Alphonse Cangalu présente un don de : 12 000 frs
 le pasteur Siwan Catrehmi remercie, puis
 Benoît Waymô aussi, puis l'autre Waymô, ils présentent
 le contre-don de : 3 000 frs

pour lequel remercie le pasteur Samék Wawalahae.
 Alphonse Cangalu revient faire rire,
 Hmana Wawalahae imite un discours politique de
 Maurice Lenormand, l'ancien député ;
 Paul Meitr vient lui aussi faire le pitre.

19 heures 40

Arrivée dans le *unepô* des Ang Api Zeula. Benoît Waymô présente à Noejaa Wahnyamala, au nom de Cope Angajoxue un
qémek. Noejaa remercie. A lieu alors un assaut de politesses entre Benoît Waymô et Noejaa, qui doit en fin de compte partager le
qémek entre Kumala, Wachnya et moi. Les Ang Api Zeula sont venus en groupe pour bavarder et bénéficier de la bénédiction qui
 naît d'une soirée passée avec des *qatr* tels que Wahnyamala.

21 heures

Entrée dans le *unepô* de Hmana Wawalahae qui
 donne à Noejaa Wahnyamala un *qémek* de : 100 frs
 Noejaa remercie.

22 heures

Arrivée de Cope Angajoxue qui remet à Hmana
 Wawalahae : et un *qémek* de : 1 cartouche de cigarettes
 200 frs
 Hmana Wawalahae remercie.

13 Juillet

8 heures

Arrivée de Jemès Haeweng Wahile et de ceux de
 ses *jün* résidant à We, qui présentent, à l'intérieur de la
 cour de la chefferie :

1 tête de bétail, 300 kgs d'ignames longues
 enveloppées,

présentées comme *qèmek*, et en plus un don de :

20 000 frs

Mexangô remercie.

Le Pasteur Samek Wawalahae prend la parole,

Benoît Waymô parle ensuite, puis Mexanangô

remercie avec un contre-don de :

3 000 frs

pour lequel remercie le pasteur Auguste Feedre

ate Fenegitr, en citant : Lucwadria, Hnaqielu, les Angete

Fenegitr, Wasinenu, Katrawa, Feedre, Alaxutren,

Fenciwewe.

Jemès Haeweng *joxue*, Feedre et leurs compagnons

vont prendre le thé, puis ils s'en iront pour revenir

dans l'après-midi avec les *jin* i Zeula Angajoxue .

Un commentaire entendu alors est que cette venue de Jemès Haeweng serait inhabituelle; il aurait dû rester à l'arrière-plan en ce cas précis. Il est là pour justifier son abstention par rapport à la préparation de l'apport de l'ensemble du Lösi.

8 heures 30

Arrivée, dans la cour, des pasteurs mélanésiens

en poste dans le pays de Gaica. Ils apportent :

1 porc, 600 kgs d'ignames, 1 botte de

poireaux,

500 frs

le pasteur Nakap Waymô présente un *qèmek* de :

le pasteur Buama de Hnapalu présente un don de :

7 000 frs

Benoît Waymô remercie

Noeja Wahnyamala prend la parole, suivi par Hmana

Wawalahae.

Mexanangô remercie avec un contre-don de : 2..000 Frs

pour lequel remercie le pasteur Hnapicinè de

Hapetra.

A noter que quoique Zeula soit catholique, nul représentant de l'Eglise catholique n'a participé au mariage à Drueulu, ceci étant dû au froid existant entre Cope Angajoxue et le père Tavernier, chef de la mission de Nathalo, qui a concentré le personnel missionnaire à Nathalo à Weir et l'a donc retiré de Drueulu.

10 heures 15

Arrivée du commerçant Upiko Api Güietr, de

Kirinata, en dehors de la cour, qui présente ;

1 porc, 200 kgs ignames,

et un *qèmek* de :

100 frs

remis à Hmana Wawalahae qui remercie.

Le pasteur (en retraite) Kela Api Güietr de

Hnanemuhaetra présente un don de :

8 000 frs

Paul Meitr remercie,

Hmana Wawalahae reprend la parole,

Mexanangô présente un contre-don de :

2 000 frs

pour lequel remercie le pasteur Kela

et Joni de Jokin conclut.

11 heures

Amicng ate Tixa, *sinelapa* i Haudra, apporte,

en dehors de la cour :

15 paquets de feuilles de bananier, 5 sacs de

noix de coco sèches,

400 frs

et donne un *qèmek* de :

Paul Meitr remercie. Itraqalo, *dikona* de Hapetra,

prend la parole, puis Benoît Waymô donne un

contre-don de :

100 frs

Dikona Jol ate Timol de Luecila remercie.

Benoit Waymo met en partage le *qemèk*.

12 heures 30

Mexanangö annonce, dans la cour, le travail de l'après-midi.

Cope et Mexanangö présentent un *qemèk* de : 2 000 frs
en billets de 100 frs pour ceux qui sont déjà entrés dans la chefferie; ils annoncent ce qui va suivre et le don préparé pour les *jin* i Zeula Angajoxue. Hmana Wawalahae reçoit les 2.000 Frs et remercie.

Basil Waymô parle et annonce le contre-don aux *jin* :

50 000 frs

2 têtes de bétail, 1 tonne et 1/2 d'ignames, et

Benoit Waymô partage le *qemèk* entre Noejaa Wahnyamala et Hmana Wawalahae, qui répartissent les 2.000 Frs entre les représentants des pays de Weir et de Lôsi présents : Qamwatra, Qazipetr, Angete Qanimè.

14 heures

Arrivée de Pascal Sihaze Angajoxue et de sa fille. Pascal présente à Cope Angajoxue un *qemèk* de :

1 500 frs

Une fois rassemblé tout le monde sous l'avent du *umepô*, Cope Angajoxue remet le *qemèk* de l'Angajoxue du pays de Weir à Mexanangö qui remercie, puis Benoit Waymô remercie à son tour.

Mexanangö donne un contre-don à Sihaze Angajoxue de :

3 000 frs,

pour lesquels remercie Tran Isamatro de Nang, qui, après avoir pris l'avis d'Angajoxue, remet l'argent à Hmana Wawalahae.

J'ai remis un *qemèk* de :
à Pascal Sihaze qui le donne à Cope qatr.

1 000 frs

Arrivée des *jin* i Zeula Angajoxue accompagnés de Jemès Haeweng Wahile. Ils sont en retard à cause d'une dispute entre les lignées. Ils présentent :

3 têtes de bétail, 3 tonnes d'ignames, 1 tonne d'ignames longues enveloppées, 200 kgs de poisson fumé,

Les ignames sont disposées, dans la cour, dans une enceinte haute, *ira ne koko*, parce que partie de la "valise", du *pua*, une igname longue debout attachée à chaque poteau ; les poissons fumés sont entassés au-dessus, la bouche ouverte, enfilés sur deux baguettes appliquées le long du corps et passées à l'intérieur des ouïes, attachées au deux bouts. Le travail est long parce qu'on fait la chaîne, à gestes lents et mesurés. On a droit à des bancs et des chaises pour regarder. Le "peuple" est disposé en arc de cercle élargi aux limites de la barrière, se rapprochant de l'abri et devenant alors plus compact. Les principaux sont assis sur un banc devant, avec Jemès Haeweng et quatre *tice* i *lapa* ; de gauche à droite : Saiko Wahminya, Jemès Haeweng Wahile, Nicolas Sewia Wahminya, Simadha Api Zeula, Trawa Trotuo Troisi, Wanue Wacako ; assis sur une natte seul, en arrière, Qênôj. Leur faisant face : Pierre Zeula, Jean Guiart, Cope Angajoxue, isola i Gaica, la soeur du père de Zeula, la fiancée ; assise au sol, sur une natte, Mexanangö.

Qênôj dit : "Bozu !", et Saiko Wahminya présentent le *qemèk* :

2 000 frs

Qênôj présente alors le don d'argent en plusieurs rouleaux enveloppés de rubans vert clair :

200 000 frs

Hmana Wawalahae reçoit l'argent et remercie.

Basile Waymô est le maître de cérémonies.

Cope Angajoux se lève et parle. Il fait pousser cinq hourras, puis s'adresse à chacune des lignées représentées, annonce la fin du travail pour le pays de Gaïca, les taquine quant à leur retard, insiste sur le travail réalisé, rappelle les noms des lignées et présente son contre-don :

50 000 frs

2 têtes de bétail, 2 tonnes et 1/2 d'ignames et

Applaudissements. Saiko Wahminyà remercie.

Qênôj annonce le don aux siens.

Benoît Waymô les invite à aller manger.

Sayko Wahminyà offre le don d'Angajoux à toutes les lignées présentes.

Sont données à Waymô :

5 ignames

1 000 frs

15 heures 45

Le groupe des gens de Maré est présenté par le moniteur Walay ate Tresingatr, agissant au nom de Naisseline. Il présente un *qênèk* de :

4 000 frs

Le pasteur Samek Wawalahaë présente le don des gens de Maré, soit :

25 000 frs

Cope Angajoux, abrité par le pasteur Catrehmi, remercie. Mexanangô remet le contre-don :

2 000 frs

pour lesquels un moniteur remercie, qui ajoute : "pour les vieux" de Lifou, en l'honneur des femmes de Maré qu'ils ont épousées.

1 000 frs

Mexanangô va faire la monnaie après que tous aient refusé de prendre le billet entier offert par Hmana Wawalahaë.

Devant le *umepô*, le pasteur de Hapetra présente :

150 kgs d'ignames

Tout le monde est à l'intérieur. Cope qatr est assis, regardant le fond, contre le poteau du milieu de la porte, le *mathewatr*, à sa droite Mexanangô. Pascal s'assied sur le côté droit du foyer, regardant face à la porte.

16 heures 15

Arrivée de Haudra joxue et du reste du pays de Weir avec deux camions d'ignames. Ils présentent :

3 tonnes d'ignames, 10 paquets de feuilles de bananier

Les ignames sont disposées entre des supports délimitant un cube de 3 mètres sur 3 mètres. Le tas d'ignames fait par lui-même 2 mètres 20. Les camions seront utilisés ensuite pour transporter les gens.

18 heures

Arrivée des gens d'Eaj venus en passant par Nouméa, dont le planton Victor, parent le Jérôme Namanon Trongadjo, qui présente un *qênèk* de :

400 frs

auquel Hmana Wawalahaë répond.

Les Angete Ejaj ajoutent un don de : 3 000 frs
 Benoît Waymô remercie et fait la liste des
sinelapa i Zeula à Ejaj (Hnamano à Wasaliŋjê,
 Zeula à Heo, dont Kamama cousin d'Asafa et des
 gens de Takeji, *jin i Nekelo*).

Mexanangô présente un contre-don de : 2 000 frs

Louis Zeula, un Api Canyô adopté, remercie
 au nom des gens d'Ejaj. Une des femmes l'a appelé en public
hmimiye ; c'est Wayfir Draume, qui est la belle-mère
 de Pierre Zeula et était mariée à Mexanangô (dcd),
 sa mère étant une femme de Keŋeny.

14 Juillet

5 heures

Qaqe aie Qamwatra vient dans le *unepô* et donne
 en *qemêk* : 1 000 frs

Simok vient avec une cafetière et fait *acaulum* avec : 200 frs

Hmana Wawalaha et Siko aie Wewêpi
 donnent pour remercier de la présence
 de Cope Angajoxue dans le *unepô* : 200 frs

Mèlèruize i Api Canyô, arrive et
 donne pour ouvrir la porte le matin et réveiller
 Cope Angajoxue : 1 000 frs

7 heures 30

Matrinè Bauc, pour le frère de la mère du fiancé,
 présente : 1 tête de bétail, 1 porc, 500 kgs ignames dont
 100 kgs d'ignames longues enveloppées,
 1 rouleau de tissu manou complet, enveloppé de
 fibres végétales,
 il propose un *qemêk* de : 500 frs
 et un don de : 90 000 frs

Qenegei Api Zeula remercie, puis le *dikona* Tran
 Haudra de Luccila.

Cope Angajoxue prend la parole, suivi par
 Mexanangô qui remet en signe, le contre-don viendra
 plus tard : 2 000 frs

pour lesquels remercie Siwedro de Xodre, *sinelapa*
i Bauc.

On va chercher : 500 kgs d'ignames
 et Cope Angajoxue présente un contre-don de : 40 000 frs
 Jean Bauc remercie lui même.

Dans son allocution, Cope qatr a rappelé à Bauc que lorsqu'il a pris sa propre femme, c'est Gopè Api Angajoxue et les
 autres *joxue* de Mou qui ont mangé la valise et que lui n'a rien eu, alors qu'ils ne l'ont pas aidé cette fois-ci à jouer son rôle de
hmimiye pour le fils de Zeula Angajoxue (c'est que Bauc a perdu de l'influence à Mou), mais cela voudra dire que Bauc aura donné
 plus que le Lôsi tout entier (sous-entendu : on n'a pas fini d'en parler ! Bauc, au courant, a fait exprès de donner 5 000 frs de plus
 que l'ensemble du pays de Lôsi). Il lui a également reproché de lui avoir annoncé un don de presque rien (Cope qatr considère, à part
 lui, que c'était une manière de lui jouer un tour, d'où l'importance affichée de son contre-don).

13 heures

Arrivée des gens du Lōsi, avec une heure de retard. Six guerriers paradent en avant, Benoît Waymō leur répondant. Henri Bula Angajoxue est en tête, en vêtements de travail militaires. Wanga Aluajoxue, de Hapetra, qui est la porte de Bula pour entrer à Gaica présente :

2 têtes de bétail, 3 tonnes d'ignames longues, toutes enveloppées, des paquets de feuilles de bananiers,, des noix de coco sèches, 5 000 frs

et un *qēmèk* de :

Mexanangō remercie.

Co de Hnaeu, qui vit à Druèulu, fils de Wahnawa de Hnaeu, recueilli par Bauc et marié par Cope, répond.

Qapitro présente le don d'argent du pays de Lōsi : argent reçu par Hmana Wawalahae.

85 000 frs,

Qenegei Api Zeula remercie, puis le pasteur de Hapetra.

Mexanangō donne "pour les bouquets", un contre-don de : 2 000 frs

pour lesquels Nekōi Trotro Aluajoxue de Hapetra remercie.

Martin Cahnemez donne à son tour, pour les inviter à table : 2 000 frs

pour lesquels Wene, *jin i Pia*, de Luèngōni remercie.

On vient mettre en rangée devant les Lōsi les bougnats. Le tas d'ignames manque de tomber et il faut le raffermir. Mexanangō annonce les apports du pays de Lōsi.

Cope Angajoxue se lève et prononce un discours enflammé, accompagné de rires d'abord, et ouvre la fête.

J. Guiart donne un *qēmèk* de : 1 000 frs
pour les gens de Lōsi. Remerciements par Hnyei Wahuzue de Hmelek.

Xanay Akōnè remercie pour les bougnats et remet : 1 000 frs

Argent pris par Benoît Waymō.

Martin Cahnemez remet en contre-don : 15 000 frs
pour lesquels remercie Billy Wapetro Qamwatra de Hunōj.

Dans son allocution, Cope Angajoxue leur a dit : "Attention! Je suis votre père et la seule vraie race de Lifou. Les autres chefs, vous êtes des métis. Attention, si vous voulez tout bouleverser, les gens du pays vont vous rejeter dans la mer"

14 heures

Kamèn, épouse de John Reed, fille de Xejinè et de Trutue Bauc, présente :

1 tête de bétail, 1 porc, 700 kgs d'ignames, principalement longues et enveloppées, 1 sac de pain,

Cinene qair, mère d'*isola i Gaica* (dcd), femme de Copea, est représentée par son neveu John Reed qui présente :

1 porc, 50 Kgs d'ignames en deux petits tas, 5 000 frs

et un don de :

John Reed présente un don d'argent, annoncé
comme : "thirty francs", de :

30 000 frs

Ben et Samuela Api Kai présentent :
et un *qèmek* de : "fourty pounds", soit :

3 ignames,
1 000 frs

Réponse de Saiko Wahminy, puis du pasteur
Samek Wawalahae de St Paul.

Cope Angajoxue vient parler à son tour.

Mexanangö remet le *qèmek* à *isola qatr*,
sœur du père de Cope, et donne en contre-don à Ben : 2 000 frs

Cope Angajoxue remercie et donne,
pour Cinene qatr : 2 000 frs

14 heures 45

Après l'arrivée du reste du Wetr avec Billy Waheo,
et en l'absence de Cope Angajoxue, Pierre Metritè
présente un *qèmek* de :

5 000 Frs

Mexanangö remercie

Nicolas Wahminy présente :

1 tête de bétail, 7 tonnes d'ignames, 23 porcs,
5 chèvres, 1 cage à poules,
125 000 frs

et un don de :

pour lequel remercie Benoît Waymô, suivi par
Siko Wahminy. Pendant ce temps les Angete Lösi
sont en train de manger.

Cope qatr arrive et parle.

Mexanangö remet au pays de Wetr : 2 000 frs
pour l'invitation aux 50 bougnats et 2 cochons rôtis.

Pierre Metritè remercie et Mexanangö crie : "Wangejue !"

Hohnan Honaap présente un *qèmek* de : 2 000 frs
puis un remerciement pour la valise et
par avance de :

de la part du pays de Wetr pour Pierre et sa femme : 100 000 frs
de la part de la fiancée : 10 000 frs

Qenegei Api Zeula remercie avec : 2 000 frs

pour lesquels remercie le chef Co de Saint Paul.

Cope Angajoxue parle, et donne, pour l'invitation
au déjeuner : 2 000 frs

pour lesquels Pierre Isamatro remercie.

Cope Angajoxue prend de nouveau la parole.

On apporte, présentés par Mexanangö : 1 tête de bétail, 300 kgs d'ignames,
et un contre-don de : 40 000 frs

pour lesquels remercie Pierre Metritè

Fayo Luete Wewèpi de Hnaeu remercie aussi parce que 40.000 Frs et une tête de bétail ont été donnés par Pascal à son
humiye Bula, père d'Henri Cakinè, par l'intermédiaire de ce dernier.

*La fiancée était là, assise à côté de sa mère, mais Pascal Sihaze Angajoxue, son père, était absent. Ce matin, Pascal s'est
plains à Cope qatr de ma présence. Il dit : "que je suis un bluffeur, que les choses iraient bien tant que je serais vivant mais qu'après
sa mort il y aurait des bouleversements". Cope le rassure et lui dit de me faire des critiques chez lui à Nathalo, mais pas à Drueidu
où il me considère comme un fils. Pascal aura bu un tonneau de vin pendant le mariage.*

15 Juillet

11 heures

Présentation du déjeuner composé de 135 bougnats, 12 cochons et 2 chèvres rôties.

11 heures 15

Cuna, fille de Clément Sihaze, père de Pascal,
 mariée à Wadrawa Joxue, présente un *qemèk*.
 Saiko Wahminyia remercie.

Cope Angajoxue arrive avec des billets de
 mille et les présente par paquets successifs (contre-dons) :

400 000 frs
 120 000 frs
 100 000 frs
 20.000 frs

pour lesquels remercient Siko Wahminyia,
 puis Tom Isamatro.

Cope est présent, mais non sa femme. Saiko Wahminyia reprend la parole. Les mariés sont là et garderont leurs habits qui ne seront pas partagés. Personne ne parle au nom des Angete Lösi qui sont spectateurs à cette occasion.

Saiko Wahminyia prend le paquet de 20.000 Frs destinés aux hommes présents et en annonce la répartition et les jette. Ils sont pris par Hmana Wawalahae et remis par lui à Caef et Isamatro.

11 heures 30

Saiko Wahminyia parle au nom de la *isola i Gaica*,
 qui vient d'arriver, sort de sa poche de l'argent et
 remet à Mexanangö :

20 000 frs

Mexanangö remercie .

Tom Isamatro se lève et annonce les 20.000 Frs
 qu'il donne en contre-don à Caef.

Hugei Wahuzue remercie pour cet argent.

Mexanangö annonce les bougnats, *sahnyi*,
 avec un *qemèk* de : 500 frs
 partagé par Benoît Waymô entre Wawalahae et Qamwatra,
 c'est-à-dire Weur et Lösi.

Cope Angajoxue se lève et remet les 400 000 frs à Güteur, c'est-à-dire au pays de Weur, avec des ignames et du poisson fumé. Les fiancés brillent par leur absence. Cope qair proclame ceux qui ont participé : Bula, Hnawose (= Maré), Eaj, et va remettre à Pascal, assis à gauche, le paquet de billets qu'il pose devant lui sur la natte.

Hnaxônè Isamatro remercie. Puis Elèkon Hnadrohau se lève et parle du dr Marc Tivollier, ancien médecin-résident des îles Loyalty, qui était au mariage de Cope. Elèkon Hnadrohau est une sorte de héros ambigu, célèbre localement pour avoir séduit une demoiselle missionnaire protestante, et n'avoir pu l'épouser, devant l'opposition de la direction de la mission. Cette aventure s'est traduite cependant en un statut social particulier, celui-là non transmissible.

Tran Isamatro parle alors en citant, pour chacun des pays de Lösi, les lignées *aresi* et les lignées *jîn*.

Les 100 000 frs de remerciement de Pascal Sihaze Angajoxue, remis à l'avance, sont apportés par Mexanangö.

12 heures

Hnaxônè Isamatro présente le *nyikein* aux gens du Weur. Mexanangö présente les 100 000 frs du *tripua* donnés par Pascal, et les deux paquets de billets de mille francs, à savoir 10 000 frs de *kemeth*, et 5 000 frs de *qemèk*, qui sont à patager entre les trois pays de Lifou. Il garde les 10 000 frs destinés aux deux jeunes mariés. Saiko Wahminyia remercie. Qenôj Api Canyô prend l'argent du *tripua* et l'offre aux Api Canyô, puis aux Api Zeula, puis aux Ange Cipaa, puis aux Ange Tiji, qui refusent chacun à leur tour.

Le *qemèk* d'Ukeinesô Angajoxue ainsi proclamé publiquement, Cope se lève, annonce les repas et dit qu'il s'en va, sa tâche terminée. Le chef Co Api Drawan de Saint Paul s'adresse à lui, les 400 000 frs à la main et propose aux autres districts l'argent et les bougnats; On lui répond : "Olèti, azeiyè !" Le pasteur Drumé prie pour la nourriture. Les 120 000 frs annoncés en public pour la

isola de Wetr seront remis en prive par la fiancée à sa mère. Les 400 000 frs seront partagés entre Pascal et ses invités, dont Waheo.

Dans les 100 000 frs du *tripua*, Cope qatr et *isola i Gaica* compris, on aura donc remis 4 000 frs à Pascal au même titre que les soixante cinq autres participants qui vont recevoir une part du *nyikein*. Co Api Drawan est l'ordonnateur du partage. Cope a ajouté 140 000 frs de sa poche pour permettre un compte rond.

13 heures

Cope qatr présente à Pascal Sihaze Angajoxue un *qémek* de :

2 000 frs

pour lequel remercie Hnaxônè Isamatro. Ce *qémek* est dit pour la "soupe", c'est-à-dire pour Pierre Zcula. L'argent est remis par Co à Caè, qui le rend à Co, qui va alors le donner plus loin. Basil Waymô remercie.

Quelqu'un a crié à la cuisine.

Isola i Gaica n'est pas présente à table, mais les jeunes mariés le sont. Les invités du Wetr ont été placés par Co Api Drawan, les invités du Gaica par Qenegei.

Au dessert, Qenegei donne un *qémek* de :
pour remercier les hommes de Wetr.

2 000 frs

Tran Isamatro remercie. Devant tous les refus de prendre le *qémek*, il s'adresse à Paulette Mejo, qui prend 1 000 frs, les autres 1 000 frs sont offerts aux hommes de religion au sens large, pasteurs et catéchistes.

Les données ethnographiques du mariage à Lifou, telles qu'elles ont été exprimées spontanément à cette occasion, commencent par le *saytraji*, ou *itra aji*, bougnat de rats, ce qui est littéralement exact et qui est préparé par le père et offert à toute la famille paternelle (le frère de la mère n'y vient pas en principe). Le père donne cette offrande de rats cuits au four aux membres de sa lignée pour qu'ils choisissent une femme pour son fils, si ce dernier n'a pas une fille en tête, ou ne vit pas déjà avec une fille (le rat est un symbole féminin dans cette partie du Pacifique Sud. Manger du rat, c'est manger la femme). Si on se met d'accord, on se met au travail et on demande au garçon s'il souscrit au choix proposé, choix que le père fait au nom de tous, du moins faisait dans le temps (sic). Si on ne trouve pas facilement, on délègue le pouvoir de choix à un groupe restreint, dit *ihujè*, terme qui s'applique aussi à la délégation envoyée en ambassade une fois le choix fait, par exemple par le garçon, auprès de la fille choisie. Le don d'argent, de 2 à 3 000 frs cfp, à la fille, remis par la délégation, s'appelle *hnaole*. Si la somme est plus importante, de 10 à 20 000 frs, on l'appelle *ju ne hnaole*. La fille montrera le don à son père et à sa mère. S'ils sont d'accord, ils recevront à leur tour la délégation un ou deux jours après. Si le message transmis par la fille est que ses parents sont d'accord, la délégation prévient le père qu'ils viendront tel jour chercher sa fille, ce qui est dit *ikōtresā*. En ce jour-là, la famille de la fiancée prépare à manger (bougnat et cochon rôti) et se cotise pour "dire au revoir" à la fille avec 3 ou 4 000 frs. La famille du garçon a préparé à manger pour la fille et ceux de sa famille qui l'accompagnent sur invitation générale faite. La famille du garçon décide du jour du mariage, *nyikein*, et envoie un messenger prévenir la famille de la fiancée, *ihuemacany*. On prie le pasteur de publier les bans. Les termes vernaculaires spécifiques sont les suivants :

- *kemej*, don d'argent remis à la fiancée ;
- *ixōteny*, apport du père du mari, grâce aux membres de la lignée ;
- *thawa*, partager l'argent, les contributions ;
- *wenehleg*, don au père et à la mère propres de la jeune épouse ;
- *nyikein*, don à partager entre le père et ses invités ;
- *xenyi nyikein*, aller avec le père pour "manger" la valise ;

- *mathin*, contribution du frère de la mère du mari ;
- *pua*, contribution remise au père de la jeune mariée ;
- *tripua*, contribution du père de la jeune fille, en remerciement au *pua* ;
- *nuejajiny*, don remis à la jeune épouse et qui ne sera pas partagé ;
- *hnahetrenyiin*, ou *atrenamoon*, don des deux familles aux deux époux, fait de contributions égales des deux côtés ;
- *nyipijajiny*, paiement au père et à la mère de la fille si elle vierge, c'est-à-dire si la natte sur laquelle le mariage a été consommé est tachée de sang.

Le *pua* dans le cas du mariage du fils Zeula aura été de 400 000 frs, de 2 têtes de bétail, de 3 tonnes d'ignames et de 200 kgs de poisson fumé, sur quoi *isola* i *Wetr* reçoit 120 000 frs, 1 tonne d'ignames et 1 tête de bétail. Les jeunes mariés reçoivent 100.000 Frs. Cope qair a mis 140 000 frs pour compléter. Les 100 000 frs du *tripua* ont été remis aux représentants des trois pays de Lifou qui se le sont partagé.

Cope Angajoxue et sa femme sont invités à *xenyi nyikein*, donc ils seront deux parmi les soixante cinq invités qui se le partageront à égalité entre chacun.

Les autres entrées financières non enregistrées au fur et à mesure sont les suivantes :

Les *atresi* et les *sinelapa* ont cotisé pour : 12 000 frs
afin de faire venir l'orchestre.

Losa, fille aînée de Cope Zeula, qui vit à Nouméa avec un garçon de Maré, n'a pu venir, ayant accouché prématurément le dimanche précédent.

Elle a envoyé son groupe de joueuses de cricket qui sont arrivées dans la nuit et ont apporté : 17 000 frs

Cope a remercié avec : 1 500 frs

Pour les fiançailles, Cope a dépensé :

- pour présenter la fiancée au pays de Gaica, à We : 5 000 frs
- pour le *qèmek* donné à Pascal en allant chercher sa fille et en la ramenant : 7 000 frs
- pour acheter des vêtements à la fiancée : 42 000 frs

Il a dépensé aussi, en épicerie (sucre, riz, beurre, Maggi, etc) avant l'arrivée des fournitures achetées à Nouméa par les *sinelapa* : 6 000 frs

La participation de J. Guiart aura été de :

- *qèmek* remis à Jacques Wayanij, de Hnapalu : 1 000 frs
- *qèmek* présenté à Cope Angajoxue : 5 000 frs
- pour participer au don de Kejèny : 1 000 frs
- pour participer au *qèmek* de Hnoejaa Wahnyamala : 1 000 frs
- *qèmek* donné à Pascal Sihaze : 1 000 frs
- *qèmek* donné à Henri Bula Cakinè : 1 000 frs

La confusion entretenue à We

C'est ici le contraire de l'évolution notée ailleurs, où les maîtres du sol, *ten adro*, étaient progressivement mis de côté d'une façon ou d'une autre. A We, aujourd'hui capitale administrative de l'île, ayant supplanté l'ancienne établie à Xepe-nehe, ce qui avantageait le pays de Wetr, alors que c'est plutôt celui de Gaica qui est gagnant dans la situation actuelle, les villages de Qanono à Losi et de Luecila à Wetr s'y ajoutant, la complexité des relations relève dans une certaine mesure de l'illusionnisme. Ces gens sont les moins dépendants de l'île. Ils jouent d'une façon ou d'une

autre entre toutes les chefferies voisines. Et en particulier, apparemment, au cours des derniers siècles, ils n'ont pas cessé d'introniser et de relever des chefs successifs, jusqu'à tendre une sorte de toile d'araignée multiple où il est difficile de se reconnaître, où l'on ne sait qui dépend réellement de qui, sinon pour s'apercevoir de ce que le principe réel de tous ces mouvements est l'abaissement des pouvoirs, à force de les entre-croiser au profit de l'autonomie des maîtres locaux de la terre.

Les textes complémentaires de Laxa Wejiemè et du pasteur Watre Ate Isamec mettent en scène une série de personnages qui constituent la société traditionnelle de We, et agissent en même temps, tout en ayant réussi chacun à se donner un statut socio-politique original en imaginant des formes subtiles d'allégeance aussi peu contraignantes que possible.

Un mythe complémentaire prétend apporter une sorte de synthèse. Il a été donné en présence de *Cope Zeula angajoxue*, ce qui explique que le récitant soit passé plus légèrement sur certains détails :

«Deux haze, *Watrazinemè* et son épouse, *Ipetrèpetrè*, vivent en pleine forêt avec leurs fils *Wanegitr*, *Feedre*, *Feteth* et *Lehmitr*. Seul d'entre les quatre, *Lehmitr* est resté haze, tandis que ses frères descendent de la forêt et s'installent : *Wanegitr* à *Qanono*, *Feedre* à *Amelösi*, *Feteth* à *Qathin*. *Lehmitr*, le haze, était resté au lieu-dit *Huneqia*, près de la route menant vers l'intérieur.

Un autre haze, appelé *Laxa Wejiemè*, vient voler au-dessus de chez *Feedre* (il était déjà héron pour *Wamô Haocas* à *Jozip*). Il était affublé d'une queue, à l'extrémité de laquelle il y avait de la lumière. Voyant cela, les gens d'en bas lui criaient : «Piju ! Piju !» (éteins, éteins). L'autre ayant compris : «Fiju ! Fiju!» (le sexe féminin), répond de là-haut : «Kaxetr ! Kaxetr !» [*Kaxetr*, amer, dans le sens de mauvais; s'applique au *taro wecia*, dit aussi *kahaitr*, vu dans le mythe des *lue jajiny*, cf. le récit de *Laxa Wejiemè* de l'origine de la chefferie *Wahile*]. *Feedre* répète d'en bas : «Kaxetr !» et *Laxa* descend. Ils se saisissent l'un de l'autre et se transforment alors en hommes. *Feedre* retient *Laxa Wejiemè* et décide qu'il sera *joxue* à We.

Quelque temps après, un autre haze, *Katrawa*, vient les rejoindre, et ils le placent à côté d'eux, au lieu-dit *Pune*. Puis on trouve *Wahile* dans la grotte de *Fekehni*, et on l'intronise chef à *Amelösi*.

Laxa Waxanèm arrive ensuite de *Cèzi*, [qui a reçu depuis le nom biblique de *Siloam*], d'où il s'est enfui pour échapper au cannibalisme de son chef *Wathokötr*. Il vient en une seule étape et se fait recueillir par *Feedre* qui le reconnaît pour chef, suivi en cela par les autres *ten adro*, dans l'intention d'éviter qu'il n'aille ailleurs. Il est encore *joxue* des *Angete Fenegitr*.

Les *Angete Hnaxana*, qui donnent le *hotr* aujourd'hui à *Waxanèm*, ont été découverts dans la forêt par *Feedre*. Plusieurs d'entre eux n'avaient pas d'oreilles, caractéristique encore présentée par certains d'entre eux. Anciens *jin i Isamatro atresi i Ukeinesö*, ils étaient venus à We en passant par le bord de mer.

De son côté, *Wanegitr*, aujourd'hui sans descendance directe, prend pour *joxue*, en première instance, un nommé *Hnauj*, originaire de *Wetr*. Puis arrive *Wanyiko Metritè*, qui recevra l'allégeance à la fois de *Wanegitr* et de *Hnauj*, dont il reçoit encore le *hotr*. Après lui vient *Saiko*, qui est nommé *joxue* à sa place. Mais *Saiko* n'a pas de descendance, et la chefferie de *Qanono* revient à *Wanyiko Wenethem*, *haetra* de *Metritè*, qui reconnaîtra par la suite la prééminence de *Zeula Alaxutren angajoxue*.

Laxa Wejiemè assure que le couple de haze formé par *Watrazinemè* et *Ipetrèpetrè* n'aurait eu que deux enfants, *Wanegitr* et *Feedre*, ce qui ne change pas grand

chose, tant les allées et venues ont embrouillé les pistes, sous la protection du lézard *Nganazij*, celui qui refroidit, redouté de toutes parts, et qui protège à la fois la confusion de We, et l'ordre relatif imposé par la chefferie *Alaxutren*. Un *Feedre* est parti à Drueulu avec *Alaxutren*. Il serait le maître là-bas d'un rocher permettant de contrôler la direction du vent.

Parmi les personnages dont les manœuvres tous azimuts parsèment les mythes d'origine locaux, *Feedre* reste l'élément essentiel de cette partie de We. Par l'intermédiaire de *Laxa Waxanèm*, dont il reste le *jin*, *Feedre* est *jin i Zeula Alaxutren*, en même temps qu'il est à We le représentant permanent de Wahile parti à Jozip et dont il gère les emprises foncières résiduelles.

Ate Isamec, l'homme qui réside au lieu-dit *Isamec*, est un lézard, *thu*. Les *Angete Isamec* vivent sous la protection du lézard. Dans leurs maisons, il y aurait toujours une litière de paille préparée pour le *thu*. Cette lignée comprend deux branches, l'une rattachée à la chefferie Wahile de Jozip, l'autre, dispersée entre les villages actuels de Hapetra et de Qanono, qui donne son allégeance à la chefferie *Alaxutren*, que son *thu* protège sous le nom de *Nganazij*. On dit que Wahile et *Alaxutren* ne sont puissants que par le *men* des *Angete Isamec*, c'est-à-dire par celui du *thu* lui-même.

Mexanangö, *atresi i Alaxutren*, est représenté à We par la lignée de *Soeë Hmani*. Deux femmes en étaient les seules descendantes en 1955. Cette famille aurait eu autrefois le pouvoir d'allumer un feu sous la pluie.

On rencontre aussi à We *Wahminya atresi i Alaxutren*, *Xölawa*, *Unë Aluajoxue*, et *Honaap*. *Wahminya* a reçu de la terre de *Feedre*, tandis que *Wadria Aluajoxue* cultive du terrain mis à sa disposition par *Wasauhmië Haudra*.

Wasinenu aurait eu comme premier habitat à Gaica le lieu-dit *Hunaja*. On le dit venu de *Tringetring*. Après avoir accompagné *Alaxutren* à Drueulu, il a renvoyé une partie de ses descendants occuper ses terres à We. Comme *Wacako*, il doit un *hotr* à *Zeula Alaxutren*. De même que pour *Wacako*, un certain mystère plane sur son origine. Il semble d'ailleurs que *Wasinenu* ait marqué une réserve relative, identique à celle de *Wacako* vis-à-vis d'*Alaxutren*, à partir de l'intronisation de ce dernier à la chefferie de Gaica.

Une des branches de *Wasinenu*, les *Hnaja* (ce nom est à rapprocher de celui de *Tuhan Hnaja* de Gei, à Fayawe d'Ouvéa (Iaai), représentant local des Bula, et du lieu-dit *Hnaja* où réside la chefferie Bula à Mou), réside à *Hapetra* où ses ancêtres se seraient installés, rappelés par Zeula de Wetr où ils s'étaient enfuis à Hanawa pour éviter de fournir toujours les victimes humaines propres à satisfaire l'appétit du *Wasinenu* d'alors. Ce terme de *Tuhan Hnaja*, chef de Hnaja, c'est-à-dire Mou, pourrait faire allusion à une lignée détenant la chefferie plus ou moins sur l'aire actuelle des *Angete Lösi* — *Hnaweo* non compris — avant l'implantation de *Wahemunemë* et ses descendants.

LE PAYS DE WETR

La disposition des villages chrétiens actuels du pays de Wetr, autour de la plaine de Wanaham, et à une faible distance les uns des autres, excepté Luecila au sud, sur la rive nord du golfe de We, porte à imaginer un modèle d'organisation circulaire. C'est là la description traditionnelle, et nous l'avons mis en évidence dans la première édition de cet ouvrage, suivi par Jean-Pierre Doumenge qui a proposé un schéma circulaire à multiples révolutions utilisant les mêmes termes que nous, tout en oubliant quelques uns et en ne donnant pas ses sources, ce qui fait penser qu'il a lu attentivement le premier état de ce chapitre, quoiqu'il introduise une confusion entre les conceptions de *jin* et de *sinelapa*, alors que cette distinction est essentielle (cf. Doumenge, Jean-Pierre, *Les Mélanésien et leurs espaces en Nouvelle-Calédonie*, Travaux et Documents de Géographie Tropicale, CEGET, Bordeaux, 1982, p. 71, fig. 19).

L'expérience est qu'il vaut mieux s'en tenir au mode présenté par le fonctionnement effectif de la société locale, en vérifiant chaque point au moyen d'une enquête détaillée, que de se fier à ce que quelques rares informateurs privilégiés ont pu formuler. On a vu que les Bula ont su profiter de la christianisation, pour multiplier les cas et les formes d'envoi tous azimut de pseudopodes humains. Les descendants de Güietr n'y ont pas manqué non plus. Le résultat aboutit à un plan circulaire fonctionnel qui s'impose de lui-même, favorisé par la géographie et s'ordonnant autour de la plaine de Wanaham.

Par contre la tradition orale ne fournit pas de cycles apparemment aussi bien aménagés qu'à Lösi et Gaica, ou du moins peut-on dire que ces cycles, travaillés et même littéraires, semblent s'établir plutôt autour du golfe de We. Mais cette tradition fait état de soubresauts et de remplacements d'une chefferie par une autre, y compris par des meurtres, parfois commandités, dit-on, par les *angatresi*. La réalité de ces événements n'est pas d'une clarté aveuglante et l'on en parle souvent seulement de façon allusive. Leur degré d'ancienneté n'est pas connu. Certaines questions seront donc posées ici, mais non entièrement résolues.

Pascal Sihaze Angajoxue résumait la situation à notre intention :

«La famille actuelle du grand-chef de Wetr sort de la souche de Wenejia, du clan Gala. Ce sont les Atresi et les Haetra qui ont élu primitivement Wenejia au trône de la chefferie de Hnupel. Une cérémonie coutumière commémore ces événements, encore de nos jours, par le champ d'ignames de Keny que le grand-chef doit cultiver pour en donner la récolte aux Atresi et aux Haetra.»

Ce texte porte témoignage d'une sorte de contrat que renouvellerait un échange annuel d'ignames. Au lieu d'être une sorte de parasite vivant aux dépens de sa communauté comme tant d'auteurs européens l'ont cru, *Ukeinesö angajoxue* se trouve dans l'obligation de travailler de ses mains parce qu'il a une obligation à remplir, celle de

nourrir ceux qui l'ont mis en place. Il n'était que de voir Pascal *Sihaze Angajoxue* revenir des champs pour comprendre que pour lui, l'homme à la position la plus exaltée, travailler la terre n'était pas un vain mot.

La relation contractuelle est présentée comme s'établissant avec les *angatresi* et les *angahaetra*. Ceci est très certainement exact, à titre de principe général. L'inventaire des relations formalisées et des niveaux, également formalisés, à l'intérieur de cette société, amène pourtant à mettre en évidence toute une série de nuances. Ceux qui proposent un discours sur le système socio-politique au pays de Wetr en font état les uns après les autres, même si ce n'est de façon allusive. Car il y a eu un passé antérieur à l'intronisation de *Wenejia* comme *angajoxue*, passé qui explique cette intronisation dans le cadre d'une institution dont le dernier état apparaît plus unitaire peut-être que les précédents.

Au pays de Gaica, *Ukesej Api Zeula*, se présentant en première approximation comme membre d'une lignée cadette de la chefferie *Alaxutren*, se dit originaire de Hnacaöm à Wetr, où il était *Sajamè joxue*. C'est ce même Sajamè que la version la plus élaborée du mythe des *lue jajiny* à Losi donne comme celui qui voulait mettre sur pied une nouvelle chefferie sur l'ensemble du Wetr et qui aurait échoué, entraînant l'exil des deux *isola* à Lösi. On a tout lieu de penser que *Wenejia* est devenu *angajoxue* du pays de Wetr aux dépens de *Sajamè* obligé à l'exil ou au changement de nom, puisqu'on le retrouve encore à Wetr sous le nom de *Sinemaja*.

On dit à Gaica que *Sajamè* avait dû s'enfuir devant la menace des *angatresi* et des *angahaetra* de le mettre à mort, afin qu'*Azu*, frère cadet du chef *Aju* de *Nimaha* à Ouvéa, puisse venir prendre la chefferie. Cet événement est présenté comme postérieur à l'accession de *Wawanama* à la chefferie *Alaxutren* sur l'ensemble du pays de Gaica. Aller chercher *Wenejia* au pays de laai est évidemment un doublet de l'action précédemment évoquée d'aller chercher *Wawanama* caché là-bas. Pour les tenants de bonne foi de l'origine polynésienne des chefferies loyaltiennes, on notera qu'il ne s'agit justement pas de prendre pour chef un membre d'une des familles aristocratiques polynésiennes venues s'établir au nord et au sud d'Eaj, mais de le choisir parmi les lignées de langue mélanésienne, d'ailleurs majoritaires dans l'atoll basculé d'Ouvéa.

On notera aussi la présence ancienne à Gaica d'*Aluajoxue*, dont on dit qu'il a été deux fois chef dans le pays de Wetr, sans être capable de donner d'autres précisions.

Il s'ajoute à cela le récit du meurtre d'*angajoxue* par *Sineweny*, au lieu-dit *Droimelem*, récit recueilli par Maurice Leenhardt et traduit par Maurice Lenormand (cf. Leenhardt, Maurice, *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Institut d'Ethnologie, Paris 1945, p. 225-228). *Sineweny* était de la branche *Api Kaloi* des *Angete Gala*, c'est-à-dire à la fois parent et *jin* de sa victime. Sa lignée, celle des *Hnaücèn*, se vit maudite et vouée à l'extinction par les *angatresi* du Wetr. Son acte semble avoir été lié à l'existence d'une expédition guerrière partie du Lösi. Le silence sur ce point recouvre la honte du sacrilège d'un *jin* ayant porté la main sur son *joxue*. Mais est-ce là la vraie raison de ce silence ? L'histoire du pays de Lösi a montré que la colère, ou le calcul, permettaient bien des actes qui auraient pu paraître pourtant sacrilèges, et devant lesquels on n'a pas toujours hésité.

Selon *Xolue Trupaisi* de Kumo, la généalogie des *Wenejia* s'établirait ainsi : *Wenejia* engendre *Sihaze*, qui a deux fils, *Wenejia Wenehnem*, tué par *Sineweny*, et *Ukeinesö* ; ce dernier

engendre *Gala*, qui a pour fils Clément *Sihaze*, père de Paul *Ukeinesö* et grand-père de Paul *Si-haze*.

Histoire du meurtre d'angajoxue par Sineweny

«Voici l'origine du meurtre d'*angajoxue* par *Sineweny*. *Angajoxue* avait dit à *Sineweny* : «Va donc arracher des taros !» Or cette parole est mauvaise si elle est entendue. *Sineweny* l'entendit et dit : «J'irai lorsque le soleil aura d'abord percé là-haut.» Sa parole fut accomplie de cette façon et il tua *angajoxue*. Un jour les hommes livrèrent une bataille à *Droimelem*. Le premier jour c'étaient les *joxue*, ils avaient des marques, des morceaux de *ihmeu* sur le visage [*Ihmeu*: mèche de cheveux laissée isolée en signe de reconnaissance]. Pendant qu'ils combattaient *Sineweny* vit *angajoxue* et lui dit : «Toi, tu n'es pas mort!» Il se dressa et prit quatre pierres lourdes. Il jeta une pierre, qui se fendit contre la poitrine d'*angajoxue*, qui dit en pleurant : «Oh moi, pauvre mon *hmimiye* !»

[Contrairement à ce que tant d'auteurs imaginent, on ne cherche pas à «casser des têtes», mais d'abord à enfoncer le sternum, puis secondairement à s'attaquer à la tempe, plus difficile. Ce récit est ainsi entièrement exact au plan technique, par l'utilisation aussi des pierres de jet, connue par ailleurs à Eromanga au sud du Vanuatu, dans le sous-ensemble insulaire (Anatom, Tanna, Eromanga) auquel les Loyaltiens se réfèrent globalement sous le nom de Kiamu].

Et *Sineweny* de rétorquer : «Qui donc est l'époux de ta mère ?» et il lui lança une autre pierre qui le frappa à la tempe. La pierre avait touché le mauvais endroit. *Angajoxue* tomba mort à terre. Son sang se répandit sur le sol et il fut pleuré pendant six mois. Les *angatresi* emportèrent le corps d'*angajoxue* et le dépecèrent comme on le fait d'un porc ou d'un bœuf. Ils se partagèrent les morceaux qu'ils ne mangèrent pas, mais chacun alla sacrifier aux *haze*.

Alors la guerre des *jin i Waleweny* se termina, à l'est à *Gala*, à l'ouest à *Hnaiwedre* (au bout, *thia*, du pays, c'est-à-dire à *Zimetrötr*). Car chacun reçut des *angatresi* un fragment et chaque *alalu* alla faire offrande au *haze* des morceaux d'*angajoxue*. Ceci est l'histoire du meurtrier d'*angajoxue* qui devait mourir et sa lignée n'avoir à jamais plus de descendance. Si la lignée de *Hnaïcèn* est sans fruits à ce jour, c'est le résultat du travail des *angatresi*. La raison en est le sang d'*angajoxue* [ici le sang, la *madran*, et non la descendance], car il est interdit de répandre le sang des *angajoxue* maintenant et à jamais»

Traduction Maurice Lenormand, revue en fonction de l'information recueillie sur place.

L'affermissement de la chefferie *Wenejia* ne semble donc pas s'être réalisé sans grandes difficultés. Comme *Wawanama Alaxutren*, le nouvel *angajoxue* ne serait venu d'Ouvéa que parce qu'il y aurait été envoyé auparavant par les *angatresi* pour assurer sa sécurité. A *Wetr* même, il n'aurait eu longtemps comme *jin* qu'*Azu*. Poursuivant plus avant, on tombe sur des noms bien connus par ailleurs :

«*Trongazo joxue* habitait au bord de mer, à *Hnatiketriwaan*. Il avait pour épouses deux sœurs, dont l'aînée donna naissance à *Wadrawa Jua* et la cadette à *Ukeinesö*. Un soir, l'aînée refusa ses faveurs à son mari ; il se tourna alors vers la cadette qui accepta. Il lui dit alors que le fils qui naîtrait d'elle serait chef.

La relation particulière entre *Ukeinesö* à *Wetr* et *Hnaisilin* à *Mare* s'expliquerait ainsi par la descendance commune de *Xetriwaan Dromau*. *Wadrawa Jua* est dit aussi communément *Trongazo*, et l'on sait l'équivalence constante *Trongazo-Xetriwaan*. La branche aînée des *Angete Gala* est éteinte, ses *jin* et *sinelapa* étant dispersés entre *Tringetring* et *Muj*, et leur allégeance allant aujourd'hui à *Ukeinesö*. *Wenejia* signifierait d'ailleurs : retourner, symbole de l'autorité passant de l'aîné au cadet.

L'indépendance entière de la chefferie *Xetriwaan* à Wetr, dont la présence serait antérieure à *Wenejia*, et les *jin* dispersés entre *Muj* et *Tringetring* aussi, s'expliquerait d'autant mieux s'il s'agissait d'une lignée aînée, plus ancienne que *Wadrawa Jua* et *Wenejia* lui-même. Le silence sur cette origine pouvait être plus ou moins le prix de l'intégration d'un plus grand nombre de chefferies *angahaetra* et *angatresi* dans le nouveau système contruit autour de la chefferie de *Nathalo*, chefferies telles que celle de *Trupaisi* à Kumo, déjà choisie par le maître de la terre *Wawalahae*, avant l'intronisation de *Wenejia*.

La tradition recueillie auprès de la lignée *Ijez* à Kumo, dont la fonction serait d'introniser les *angajoxue* du pays de Wetr, offre un parallèle avec le mythe d'origine de la chefferie principale du pays de Lösi, y ajoutant les problèmes particuliers du Wetr:

«Sajamè frappe la terre avec un morceau de bois *alöth*, et toutes les nourritures du pays arrivent chez lui. *Ijez* et *Trupaisi* ont vent de la chose. *Ijez* fait cuire des taros *akötra* [nourriture de famine], au four et, la cuisson achevée, donne un grand coup de pied dans les taros. Un morceau de taro saute et retombe à Hmelek, où il se transforme en *sinepö*. Sajamè s'enfuit à *Hmadr*, à la pointe de Gaica, emmenant avec lui les *ten adro* Lute Fifek. *Waleweny* pense aux deux *ten adro*, partis avec *Sajamè*, et *Ijez* les fait revenir. C'est *Ijez* qui a établi *Waleweny* comme chef des *angatresi* et qui a intronisé Ukeinesö comme *angajoxue*, *Trupaisi* étant le «père» de la chefferie. Mais c'est *Ijez* qui est le maître de tout.

S'il y a donc un thème sur lequel les trois pays de l'île sont d'accord, c'est bien celui de l'importance de Hmelek à Lösi, en conséquence d'une transformation radicale du pays de Wetr. Le thème du taro amer sauteur de *Laxa Wejiemè* se trouve conforté à Wetr, comme il l'était à Lösi, à l'exception des Wahnyamala qui n'en apprécient pas du tout les implications. L'établissement des chefferies *angahaetra* de Lösi apparaît comme un facteur de la réorganisation des allégeances des chefferies de même rang à Wetr. La chronologie semble encore floue. Tous les événements ainsi traduits en symboles ont pris plusieurs générations pour se mettre en place. *Sajamè* perd sa chefferie, parce qu'il voulait créer une institution nouvelle sans l'accord de *Wawalahae*, *Trupaisi* et *Ijez*, ce qui a pour conséquence d'installer en force à Lösi *Wahemunemè* et ses frères»

Wawalahae serait issu d'une grotte en partie inondée, *menyi*, au bord de mer de *Nathalo*, en même temps qu'*Ijez*. *Trupaisi* était l'aîné des deux. *Wawalahae* allant au bord de mer pour y préparer, à partir de coquillages, la chaux pour se décolorer les cheveux, le trouva et lui dit : «Tu vas être chef !»

On montre à *Kumo*, au lieu-dit *Trimipöm*, le coin de brousse où était le trou d'où sont sorties les *lue jajiny*, sur un terrain relevant de *Wawalahae*. Un champ à proximité est dit *Wahemunemè*. A peu de distance est un rocher appelé *Itrapetr e Co*, le chapeau de *Co*. Un autre champ est dit *Xölexiny*, ce qui serait l'équivalent en *gene miny* de *Wahile*. Cette version des choses se heurte aux dénégations formelles de Noejaa Wahnyamala, qui considère toute idée d'origine des *lue jajiny* à Wetr comme attentatoire au statut social traditionnel de sa chefferie.

Un autre mythe vient confirmer la thèse de l'accord ancien entre *Wawalahae*, *Trupaisi* et *Ijez*, et prétend en expliquer le point de départ :

«Deux noix de coco flottent sur la mer, venues de Tiga suivant *Hmana Wawalahae*. A Wetr, *Wawalahae* vit seul, [c'est-à-dire sans dépendre d'une autorité], avec *Wacapo*, *Sajamè*, *Penöj*, tous à la fois *haze* et hommes, changeant perpétuellement de peau. Les noix de cocos sèches abordent à *Menyi* et se fendent au soleil. Deux filles en sortent et plantent chacune son

fruit. L'une se coupe le doigt en arrachant des herbes *hage*. Elle va le laver au bord de mer, dans une cuvette du récif. Elle essuie le sang qui se transforme en un bébé qu'elle nomme *Hunèm* (pour Hnamen), en attendant qu'il assume le nom de *Trupaisi*. L'autre fille va arracher de l'herbe *ijez* au pied de la falaise. Elle aussi doit aller laver son doigt coupé et, du sang recueilli, naît un autre bébé que l'on nommera *Ijez*. Les deux filles n'ont pas encore de seins qui leur permettraient de nourrir leurs deux enfants, mais leurs deux cocotiers, à peine poussés, ont déjà des fruits qu'elle utilisent pour donner à manger aux deux bébés.

Les *jin i Wawalahae* vont au bord de mer préparer de la chaux pour se mettre sur les cheveux. Les deux filles voient des hommes beaux venir se baigner et cela fait, au commandement de leur chef *Wawalahae*, se transformer qui en *sine uunè*, qui en *thu*, en *sine thu*, en pierres recouvertes d'herbes et qui marchent. Les deux filles s'émerveillent de la chose, mais prennent peur devant toutes ces métamorphoses. A une nouvelle venue de *Wawalahae* et de ses gens, elles repèrent les «peaux» des dieux et les déchirent en menus morceaux. Quand, au commandement de leur *joxue Wawalahae*, les *jin* veulent endosser leurs défroques, ils passent à travers et se retrouvent définitivement hommes, et mortels.»

Il y a donc identité du mythe et de nom (*Hunem*) entre *Trupaisi* de *Wetr* et *Hna-weo* de *Losi*. Une autre version rend responsables de cette humanisation des *haze* deux garçons, *Trupaisi* et *Ijez* :

«*Wawalahae*, homme et *haze* à la fois, réside à la grotte de *Hunöj* à *Munyasö*. Il voit qu'il y a au bord de mer deux jeunes garçons, *Trupaisi* et *Ijez*. Il désire qu'ils viennent le voir, les rencontre et les amène à vivre avec lui. *Wawalahae* veut établir un chemin pour descendre du plateau au bord de la mer. Il en parle à *Trupaisi*, qui en parle à *Ijez*. *Wawalahae* décide d'appeler tous ses *jin* et souffle dans une conque, *trutru*. Viennent alors tous ses *jin* : *sine i pikö, thö, itripatr, sine uunè, sine thu*. Ce sont là tous les *alalu*, les maîtres de la terre au pays de *Wetr*. Ils arrivent tous et *Wawalahae* dit à *Trupaisi* : «Voilà mes *jin* !» Comme ce sont des *haze*, ils travaillent la nuit et commencent au bas de la falaise intérieure qui entoure le plateau. *Trupaisi* parle à *Ijez* d'aller se baigner. *Wawalahae* et ses *jin* arrivent au bord de la mer, où ils enlèvent leurs peaux de *haze*. *Trupaisi* dit à son frère : «Il est bon que nous coupions leur peau pour ne plus vivre avec des *haze*, mais avec des hommes.» Le jour se lève, les autres sortent du bain et veulent endosser leurs habits. Mais ils passent au travers et se mettent à pleurer leurs défroques de pierre ou de bois. *Ijez* leur dit alors : «Ne pleurez pas ! Toutes les ignames que j'ai plantées à *Keny* seront pour vous.»

[C'est à *Keny* que *Sihaze angajoxue* plante aujourd'hui au profit des *angahaetra* et des *angatresi*, et il y a un autre champ dont la production est réservée aux *alalu*, qui seuls peuvent la consommer, mais qui ne pourra leur être remise que par l'intermédiaire des *angatresi* dont ils relèvent, le contact direct entre *angajoxue* et les *alalu* étant interdit parce que dangereux pour la sécurité de la chefferie du fait de la présence constante du monde invisible autour des pas des *alalu*].

C'est pour cela que *Wawalahae* dit à *Trupaisi* : «Tu seras *joxue* sur ces hommes que tu as faits. Reçois toute la terre et tous les *haze*." [*Haze* à qui cette terre appartient en définitive].

Plus tard, *Trupaisi* dira à son tour à *Ijez* : «Prenons cet *itrapetr*, chapeau de feuilles, donné par *Wawalahae*, et donnons-le à *Wenejia*.»

C'est ensuite l'arrivée des *angatresi* et la désignation de *Waleweny* comme *joxue* de tous les *alalu*. C'est *Ijez* qui l'a désigné. *Waleweny* est le chef des deux routes, celles qui lient les *alalu* entre eux, dont la route que prennent les morts de *Lifou* pour aller à *Eaj*, puis à *Heo*, et c'est pourquoi il ne saurait résider à la chefferie, apportant

avec lui le *men* de tous les *alalu*. *Isamatro atresi*, qui lui aussi a été mis en place par *Ijez*, réside avec *Ukeinesō angajoxue*, alors que *Waleweny* réside avec les *haze* qui sont ses *jin*, et reçoit avec eux les fruits du champ cultivé à *Keny* par *angajoxue*.

Mais c'est *Trupaisi* qui est le «père» de tout le monde.

Les *Trupaisi* seraient ainsi aussi à l'origine de la lignée des *Hnaweo* à *Lösi*, dont le mythe d'origine, donné précédemment, est une variante de celui qui vient d'être relaté. *Hnaweo* fait remonter son origine aussi au trou souterrain de *Hmenyi* à *Kumo*. On doit noter que toute cette partie de la côte est du pays de *Wetr*, dont l'accès semble jouer un rôle central dans tous ces récits, est celle qui était dévolue avant les Européens à *Xetriwaan* et à ses *jin*.

L'intronisation de *Wenejia* fait l'objet d'une tradition appartenant aux *Wathokötr Etrèhnin* de *Siloam* :

«*Etrèhnin* est le nom d'une pierre *haze* retirée de la mer par l'ancêtre qui la trouva dans sa nasse à la place de poissons. La nasse montait du fond au fur et à mesure qu'on la tirait et la pierre brillait, éclairant son entourage. Les pêcheurs voient la terre se renverser comme leur radeau est attiré par le poids de la nasse. La terre se remet en place en même temps que le radeau. La nasse est retirée de l'eau. Pas de poissons, mais seulement la pierre. Ils décident de la conserver comme *haze* et la déposent dans une grotte dont leur *cipaa* est le gardien.»

[Ce rite d'acquisition d'un *haze* est une des choses les plus vivantes qui soient en Océanie, où le renouvellement du personnel divin, et la découverte de pierres liées au monde invisible, pour remplacer celles détruites par les missionnaires, se fait ainsi encore au moyen de visions ou de rêves divinatoires].

On invite *Wenejia angajoxue* à venir voir la pierre. Le maître de celle-ci descend avec le chef au bord de mer, sur la côte ouest du *Wetr*, et lui fait boire de l'eau salée tout en incantant les remèdes végétaux placés dans le paquet végétal que *Wenejia* plonge dans l'océan pour boire ensuite l'eau de mer qui en dégouline, disant : «Celui qui voudra renverser *angajoxue* mourra. *Angajoxue* sera comme la pierre, solide et durable. Il existera toujours, à la différence de tous ceux venus avant lui.»

[Une même volonté de permanence de la nouvelle institution était visible dans le récit de la création de la chefferie *Alaxutren* à *Gaica*, volonté que soulignent les stratégies parallèles des chefferies des trois pays de *Lifou*].

C'est dans une terre de *Siloam*, au lieu-dit *Hnadrae*, que l'on a coupé ensuite toutes les cannes à sucre, en ne laissant subsister qu'un bouquet, symbole dont le sens était éclairé et affermi par la déclaration : «Il n'y a plus de chefs nulle part, mais un seul *angajoxue* à *Wetr*, *Wenejia*.»

Cette même lignée des *Wathokötr Etrèhnin*, autrefois établis à *Peisi*, à proximité de *Nathalo*, est divisée en deux branches, aînée et cadette, *Trele* et *Hnaijè*, dites ensemble *lua atresi ne joxue*, qui n'auraient de *hotr* à donner à personne. Ils travailleraient avec *Ijez* à la construction du *umepö* à la chefferie de *Hnupel*. Leur ancêtre commun est crédité du choix originel du premier représentant de la dynastie sortie de *Wenejia* :

Wathokötr va se promener un jour à *Ejengen*, à la pointe nord-ouest de *Lifou*, attiré par la réputation de richesse du lieu, il est menacé par les habitants, mais une vieille femme l'invite, et lui dit de ne pas prêter attention à son four qui fume, ce ne sont que des feuilles de pandanus qu'elle fait cuire en vue de la confection de nattes, [on fait aujourd'hui bouillir les rubans dans de l'eau de mer pour obtenir la même solidité], et pour preuve elle ouvre le four : "Attendez le retour de mon fils parti à la pêche!" Le fils revient avec du poisson. Mais il n'y a rien à manger pour accompagner ce poisson. Des bananiers viennent d'être plantés à proximité et les régimes

n'en sont pas encore mûrs. : «Va les voir!», dit l'*atresi ne joxue*. La vieille femme va voir et trouve un régime de bananes mûres et un coq chantant au pied du bananier. Elle revient prévenir: «C'est cela même. Va tes chercher pour que nous les mangions.» Ce qu'elle fait. Après avoir mangé, Wathokötr prédit à la femme que son fils sera *joxue* sur l'ensemble du pays de Wetr.

On nous dit par ailleurs qu'il s'agirait de Keny et non d'Ejengen. Le fils serait *Wenejia* lui-même, de sang de chef, de la lignée de *Trongazo*, et qu'il fallut envoyer à *Nyamala (Nimaha)* à Eaj, avant de pouvoir le faire reconnaître comme détenant l'autorité sur l'ensemble du Wetr. Avec l'établissement de la chefferie au bénéfice de *Wenejia angajoxue*, le stade suivant de la réorganisation du pays semble avoir été la mise en place de la fonction des *angatresi* :

«Waleweny est le chef de tous les *alalu*. Il tire son origine du trou de Hunemusia, à *Muj*, d'où sont sortis quatre frères : *Waixaca*, *Qenegei*, *Isamatro*, *Waleweny*. Partant de là, ces garçons rencontrent d'abord à *Zimetrötr* une vieille femme, appartenant à la lignée des maîtres de la terre du lieu, les *Luete Zimetrötr*. Ils vont, plus loin, offrir le *qèmèk* tour à tour à chaque *alalu*, en suivant le chemin dit *gojenyip*, qui passe de grotte en grotte, par *Hunètrè*, *Siloam*, *Mucawèng*, *Jokin*, *Hnacaöm*, *Hnanemuhaetra*, *Tringetring*, *Nathalo*, aboutissant au lieu-dit *Ngahedrö* dans la plaine de Wanaham, lieu où ils n'ont plus de quoi présenter le *qèmèk*.

[L'autre route, dite *gojeny zumekötr*, joint *Luecila* (les *Luete Hmelek*), *Kirinata*, *Nang*, *Nathalo*, *Kumo*, *Xepenehe*, *Siloam*, à *Hunètrè* et *Zimetrötr*].

Les *ju ne trohnyn*, appartenant à la lignée qui doit fournir les victimes humaines à la chefferie, viennent trouver les quatre *angatresi* et les emmènent voir *Trupaisi* et *Ijez* à *Sangany*, habitat d'*Ijez*, au pied de la falaise intérieure, près de la chefferie *Ukeinesö*. C'est *Ijez* qui confère alors aux quatre garçons leur nom actuel, au lieu-dit *Fenegitr i Gala*. En prononçant son nom, il asperge chacun avec l'eau d'un *hutinpa*, trou d'eau permanent établi dans un creux d'eau permanent établi dans un trou de rocher. Waleweny était le dernier sorti du trou, mais il fut le premier à cette sorte de baptême ou de lustration, et fut établi alors chef de tous les *haze*, c'est-à-dire de tous les *alalu*, maîtres de la terre, ceux qui sont à l'origine des choses.

Cet événement aurait eu lieu dès avant l'intronisation de *Wenejia angajoxue*. Depuis, c'est *Waleweny* qui convoque la réunion destinée à désigner le remplacement d'un *angojoxue* décédé. Tous les *alalu*, maîtres de la terre, sont ses *sinelapa*, qui lui devraient, en plus des offrandes ordinaires, le don systématique de tous les tubercules et cannes à sucre anormalement conformés.

En réalité, Waleweny joue autant le rôle d'opposant permanent que celui de dignitaire écouté. Sa relation avec les *alalu* en fait un personnage redouté, dont la présence physique à la chefferie est parfois peu souhaitée. C'est la raison pour laquelle il ne participera pas aux travaux de la construction du *umepö*.

On a de cette position un exemple probant. Les principaux appuis de l'évangéliste rarotongien Fao, dans le district de Wetr, furent *Upinu Waleweny* et *Trupaisi*. Le *Trupaisi* de l'époque fut, avec son père *Haneka*, un des premiers à pousser vers 1857 à la christianisation. De son côté, *Upinu Waleweny* aurait assimilé la venue de l'évangélisation, transmise de Maré, à la bonne nouvelle dont il avait annoncé la venue, quelques années auparavant, comme devant venir de l'est, de Kiamu, de Tonga ou de Samoa, pays dont l'existence était connue des insulaires de Lifou. Avec de tels appuis ancrés dans la société traditionnelle, la conversion de plus des deux tiers du pays de Wetr au protestantisme put se faire malgré l'opposition de l'*angajoxue* d'alors, qui introduira le catholicisme dans l'île, de façon à conforter son autorité méconnue et se

protéger des ambitions qu'il prêtait à l'*angajoxue* du pays de Lösi, appui officiel de la mission anglaise.

Un autre aspect de la fonction ambiguë dévolue à Waleweny est l'établissement d'une séparation de fait entre les chefferies *anga joxue* et les *alalu*, abolissant la relation directe des premières avec les maîtres de la terre et diminuant de ce fait leur autorité locale, puisque c'était désormais *Ukeinesö angajoxue* qui pouvait mobiliser en sa faveur, par l'intermédiaire de Waleweny, la puissance, le *mèn*, des *alalu*, seuls à détenir le moyen de converser avec le monde des *haze* dont ils sont issus. On a vu dans le pays de Lösi que rien de semblable ne s'était développé, les *ten adro* restant sur place avec les *joxue* qu'ils s'étaient choisis. Le Wetr a sans conteste accompli là un pas supplémentaire vers la centralisation, partiellement neutralisée par les formes différentes, sinon longtemps opposées, de christianisation, choisies par *Ukeinesö angajoxue* et *Upinu Waleweny*.

LA COUR DE L'ANGAJOXUE DU PAYS DE WETR

Le lieu géographique de cette cour est Hnupel, à Nathalo même. C'est là l'ancien emplacement du *hagè*, de la barrière définissant l'enceinte de la chefferie *Sihaze*, dont le titulaire actuel était le propre fils de *Pascal Sihaze angajoxue*, celui qui a droit aux autres noms dynastiques de *Wenejia*, *Güietr* et *Ukeinesö*.

Les Angete Gala

A l'intérieur du cadre général qui décrit cette chefferie, il y a des gens qui se sentent très autonomes, et d'autres qui se disent plus ou moins dépendants du chef vivant. La volonté directe d'*angajoxue* ne s'exerce que sur ses *jin*, dont l'existence symbolique est marquée par douze pierres à la chefferie, une pour chacune des lignées *api*, «petits-fils», celle du milieu désignant *angajoxue*. La recherche de la systématisation est plus poussée dans le pays de Wetr qu'ailleurs.

Doivent ainsi le *hotr* à *Sihaze angajoxue* tous les Angete Gala, dont le plus connu, *Wadrawa joxue*, chef de la branche des *Api Wathojè*. Il est le *tixe i angete Gala* et ne cède en autorité qu'à *angajoxue* lui-même. C'est lui qui assume l'ordonnancement des travaux à l'intérieur de la chefferie. Il peut temporairement déléguer cette fonction à *Hnoo Api Güietr*, chef des guerriers, ou à *Co Api Drawan*, *Angete Gala* comme lui. Ce *Wadrawa* est dit *Joxue*, pour le distinguer de *Wadrawa Jua* ou *Trongazo*, chef de *Hnatikettriwaan*, dont la lignée éteinte depuis peu aurait constitué la branche aînée par rapport à celle d'*Ukeinesö*.

Qenegei Api Güietr, de Kirinata, est le *qatr e Gala*. C'est lui qui parle pour *angajoxue* lorsque ce dernier reçoit un *qèmèk* présenté par un autre chef en visite. Si *angajoxue* se déplace, il l'accompagne afin de parler au nom de tous les *Angete Gala*. D'autres parleront au nom des *angatresi* et des *angahaetra*. Ce qui signifie fondamentalement que celui qui parle pour *angajoxue* ne peut parler qu'au seul nom des *Angete Gala*. Le centralisme en vigueur à Wetr n'a pu effacer ce principe fondamental qu'on ne parle jamais au nom des autres, mais seulement à celui des siens.

Cette fonction fait que Qenegei ne donne pas le *hotr*, mais seulement un *xeninehlapa* à *angajoxue*, pour le terrain de *Geigei* où ce dernier envoya résider ses ancêtres. Une branche de *Qenegei*, celle des *Angete Sahnyi*, est installée à Xepenehe pour y assurer, dit-on, la protection de *Waehnya joxue* contre les autres *Angete Gala*, envieux peut-être de la position privilégiée de ce chef. Le seul *jin i Qenegei Api Güietr* est à Ohnyotr, sur la côte nord-ouest d'*Eaj*, où il se serait enfui autrefois avec *Wawia (Oüa)*, aujourd'hui chef de ce lieu, la raison, à ce qu'on dit, étant une accusation de sorcellerie.

Hnoo, tixe i Api Güietr, serait plus particulièrement chargé de diriger la guerre à *Wetr* (*Hnoo* ne saurait se dire *joxue*, le chef des *Api Güietr* étant *Ukeinesö angajoxue*). Sa lignée serait aînée par rapport à celle d'*Ukeinesö*, marquant, une fois de plus, en Mélanésie, le nombre de cas où un chef a été pris dans une lignée cadette, par suite d'un consensus quant au manque de capacité du représentant du moment de la lignée aînée.

On distingue ainsi cinq branches principales parmi les *Angete Gala* :

- les *Api Wathojè*, ou *Api Thoèn* en *gene miny*, dont le *tixe i* est *Wadrawa Joxue* (*Sihaze* engendre *Itröpupu*, qui a pour fils *Kuan* et pour petit-fils *Wadrawa Joxue*) ;
- les *Api Güietr*, placés sous l'autorité de *Hnoo* ;
- les *Api Drawan*, placés sous l'autorité de *Co* ;
- les *Api We*.

Puis viennent à un niveau moins élevé les *Api Mazo*, les *Api Saicatr* [ou *Api Saiko* en *gene drehu*], dits aussi *Api Göyau*, les *Api Onocia*, les *Api Kaloi*, les *Api Asan* et les *Api Walitimè*. Les *Api Mazo* auraient une de leurs branches, celle de *Wawia (Oüa) Api Mazo* à *Eaj*, qui donnerait encore le *hotr* à *Ukeinesö*, de même que le chef *Aju* de *Nimaha* dans le sud de la même île. Ce dernier point n'est pas confirmé sur place.

Wadrawa Joxue descend d'un *Sihaze Angajoxue*, dont il est l'arrière petit-fils. Les *Api Wathojè* et les *Api Güietr* descendraient d'*isola*, épouses légitimes d'*angajoxue* successifs. A chaque génération, on partage les fils cadets de ces derniers entre les *Api Güietr* et les *Api Wathojè*, suivant les besoins et selon qu'un chef de filiation directe manque ou non ici ou là, dans l'une ou l'autre de ces lignées. Les fils des concubines s'intègrent dans les autres branches des *Angete Gala*.

Les *Angete Nganawa* de *Jokin* représenteraient un ancien *angajoxue*, probablement *Api Güietr*, renversé puis exilé là-bas sous condition de changer de nom — au lieu d'être mis à mort — afin qu'il ne puisse plus se prévaloir de son ancien rang. On en fait à *Inangoj* une branche des *Luete Hnaitthajo*, partis de *Wetr* à la suite de *Xetriwaan*. Les autres *Nganawa* de *Hnacaöm* seraient issus des *Si Kayai* de *Padrawa* à *Maré*.

Les *Angete Ehnyiman* de *Hanawa* seraient aussi des *Angete Gala*, vivant avec les *Hnadrohau*, et dont une partie serait allée s'établir à *Eaj*, accompagnant *Wawia* devenu là-bas *Oüa*.

Ces différentes branches ne détiennent pas toujours des fonctions particulières. Seuls les *Api We*, dont le *tixe i* réside à *Jokin*, ont pour tâche de nettoyer la cour de la chefferie avant et après l'exécution de travaux.

La prééminence des *Api Wathojè*, au plan symbolique, est telle que l'un d'entre eux, résidant à *Hnacaöm*, *Nyipiè*, se prévaut d'un *sinelapa*, *Hmakany Isamatro*, de la lignée d'*atresi* la plus proche de la chefferie de *Hnupel*.

Ainsi les *Angete Gala* ne fournissent-ils à *angajoxue* aucun dignitaire, mais des serviteurs spécialisés qui n'ont pas droit pour la plupart au titre de *sinelapa*. Ce ne sont que des *jin*, guerriers et paysans, tenant théoriquement leurs terres d'*angajoxue* et tail-lables et corvéables à merci. Cet état de sujétion, en partie de principe, est sans contre-partie, puisqu'ils n'ont pour échapper aux abus que le meurtre ou la fuite, ne pouvant répercuter le malheur qui les touche sur autrui. La réalité du pays de Wetr, avec le nombre de chefs suprêmes renversés ou assassinés, fait penser que l'autocratie potentielle de la chefferie de Hnupel atteignait assez rapidement ses limites.

A part les *Angete Gala*, tous les autres habitants du pays de Wetr se trouvent dans une position particulière, constituée par les diverses formes d'autonomie locale-ment concevables. On les range selon les trois catégories déjà nommées : *angahaetra*, *angatresi*, *alalu*.

Les angahaetra

Les *angahaetra*, hommes aînés, sont d'abord ceux qui ont déjà été cités, qui se disent plus anciens qu'*angajoxue* et que les *angatresi*, à savoir : *Ijez*, *Trupaisi*, et *Wawalahae*.

La fonction principale de *Trupaisi* et *Ijez* vis-à-vis d'*angajoxue* est d'organiser la construction de l'*umepō*, et cela à l'initiative d'*angajoxue* qui les convoque et leur remet une offrande à cet effet. Ils viendront avec leurs sujets pour tout nettoyer et préparer le travail. Les *Angete Gala* participeront au travail même de la construction, dont le détail sera élaboré plus loin, la construction du *umepō* étant une image en petit de l'organisation de la chefferie *Ukeinesō*.

Trupaisi est présenté comme ayant le pas sur les autres *angahaetra*. On explique à ce propos qu'*angajoxue* ne saurait prononcer son propre nom. Comme il ne saurait glorifier sa propre chefferie, c'est à *Trupaisi* de le faire.

Le représentant de la lignée aînée de *Trupaisi* est *Xolue*, petit-chef administratif du village de Kumo. [Sa généalogie remonterait à *Haneka* engendrant *Trupaisi*, qui a pour fils *Atihau* et pour petit-fils *Xolue*. *Haneka* est le responsable de l'introduction du christianisme protestant à Wetr [cf. Leenhardt, Raymond, *Au vent de la Grande Terre*, p. 30]. *Trupaisi* serait venu s'établir à ce moment à Kumo, appelé par *Wawalahae*, parce qu'à *Meny*, il était en butte aux persécutions d'*angajoxue* opposé à la foi réformée, parce que favorable au catholicisme reçu des *Xetriwaan* de Lifou, qui eux-mêmes l'avaient reçu de ceux de l'île des Pins.

Venu de la mer, *Trupaisi* représente une autorité politique plus ancienne que celle de la chefferie de Hnupel, *Sajamē* ayant dû s'effacer pour n'avoir pas voulu accepter l'intronisation de *Wenejia*. De ce fait, *Trupaisi* ne doit rien à *Ukeinesō angajoxue*, ni *hotr*, ni *sithingen*, ni *xeninehlapa*. Son *haze* est *Sewenemeny*, «le dernier coup de tonnerre avant l'orage», image claire de son statut politique. Ce symbole voudrait dire que *Trupaisi* a pour privilège de pouvoir imposer la conclusion de toutes les querelles dans le pays de Wetr, afin de protéger *angajoxue*. *Trupaisi* a pour *sinelapa* *Xolue Waleweny*, dont la seule fonction vis-à-vis de lui est de servir d'intermédiaire entre *Trupaisi* et *angajoxue* si ce dernier est en colère contre lui.

Wawalahae bénéficie, lui aussi, de la protection d'une branche de *Waleweny*, les *Angete Hunètresi*, qui doivent aussi lui épargner les conséquences de la colère d'*angajoxue*. *Ijez* et lui

représentent, à les croire, l'autorité politique la plus ancienne du pays. Ils auraient intronisé successivement au-dessus d'eux *Trupaisi*, puis *Wenejia*. En compensation ils ont gardé une grande part de leur prestige et de leur autorité.

Suivant *Hmana Wacapo Wawalahae*, le récit de *Laxa Wejiemè* traitant de l'origine de *Wahile* serait à corriger en ce qui concerne les deux *isola* responsables du départ des *lue jajiny* à l'origine des *angahaetra* de Losi. Leur nom serait *lue fœ i Timipôm* et non *lue fœ i nemeny*, du nom du lieu-dit *Timipôm* qui serait le point d'origine de tous les *haze*. Elles étaient bien *Angete Wawalahae*. Ce sont les *jin i Wawalahae* qui auraient préparé à *Kep* un four rempli de taros amers *kahaitr*, dont le *men* était si fort que l'un d'eux sauta en l'air pour retomber à *Hmelek*. On apprend de la même source que *Zeula, angajoxue* du pays de *Gaica*, serait issu de la branche de *Wawalahae* établie à *Hnacaôm*. Les *Angete Wawalahae* s'identifieraient aussi aux *Acakaze si Tadere* de *Kaeqatren* à *Maré*.

Le nom d'un cadet des *Wawalahae*, *Wasaija*, a été donné au *hnaop* où vit à *Jokin* le *haze Wasepènemè*. De même, à *Qanopen*, on ne saurait prendre des cannes à sucre sans dire : «Je prends une canne à sucre pour *Wasaija*!» Si quelqu'un de la lignée des *Bula* meurt, des oiseaux viennent en nombre crier chez *Wawalahae*, afin qu'il soit averti de ce deuil à *Mou. A Fasoigelemè* enfin, au champ d'aviation, est un arbre *so (Cerbera odollam G.)* au feuillage arrondi, sous lequel tous les *haze* se rencontrent avant d'aller à *Timipôm* en visite chez *Wawalahae*.

Wacapo, de *Nang*, est *jin i Wawalahae* et lui donne le *hotr*. Il est le gardien du pays de *Wetr* contre «la guerre» venant de *Lösi* par la route de l'intérieur. Sous une forme symbolique, ce rôle est dévolu aux rochers qui bordent la route jusqu'à *We*. Si l'ennemi survient, il est mis en déroute par les cris poussés par ces rochers, cependant que la roche *Ulaula*, en aval de *Nang*, se dresse et barre la route du retour des envahisseurs. Ainsi les ennemis seront-ils facilement défaits et massacrés. C'est pourquoi, dit-on, les *Lösi* passaient toujours par la côte pour faire leur jonction avec *Sineweny*.

Pènöj, de *Hnanemuhaetra*, est aussi *jin i Wawalahae*, dont il est le *cipaa*. Il donne un *xeninehlapa* à *Upiko Api Güietr* pour une terre nommée *Hnafetra*. Cette terre est revendiquée pour la forme par *Upigitr Api Güietr, jin i Humuisi Api Güietr, jin i Isi, jin i Hnoo Api Güietr*.

Les *sinelapa* de *Pènöj* sont les *Luete Trama*, originaires de *Xodre* à *Lösi*, d'où leur ancêtre s'était enfui de nuit sous l'accusation d'être *tene haze*, porteur de maléfices:

«Poursuivi par ses ennemis, il se cacha dans la forêt à *Nathalo*, puis alla trouver de nuit *Ukeinesö angajoxue* [cf. le vieux de *Hnadro* allant trouver de nuit *Cope angajoxue* pour une affaire avec la commerçante *Maria Petro*]. Ce dernier le dissimula dans sa maison pendant trois jours, puis il souffla dans le *trutru* pour appeler tous les *Angete Gala*. Quand ils furent réunis, il leur dit : «Je ne vous ai pas convoqués parce qu'il y aurait une guerre ou un travail, mais parce que j'ai un hôte caché et je veux que quelqu'un habite avec lui.» Les *Angete Gala* se disputèrent l'honneur d'héberger le nouvel arrivant. Mais *angajoxue* précisa qu'il ne voulait pas le donner à un *haetra* qui le battrait et le ferait s'enfuir à nouveau, mais à un *cipaa*. Il confia son hôte à *Upiko*, *cipaa* des *Angete Gala*. Ce dernier et *Gowetr Luete Trama* allèrent s'installer à *Pelettr*. Là, *Gowetr* se querelle avec *Mapila* (aujourd'hui établi à *Tringetring*) et demande un terrain plus éloigné à *Upiko* afin de vivre plus tranquille. *Pènöj* décide alors de partager la terre de *Hnafetra* entre le nouvel arrivant et lui-même, et d'en donner la plus grande partie à *Gowetr*. Le représentant actuel des *Luete Trama* doit aujourd'hui un *xeninehlapa* à *Upiko Api Güietr* mais, en tant que *sinelapa* de *Pènöj*, il lui remet un *thithinedro* ou présent d'affection, de bénédiction, celui que l'on remet à un *qatr* pour l'honorer.

Le rôle d'*Ijez* apparaît plus effacé sur le plan politique, se plaçant plutôt sur celui du prestige dû à son pouvoir surnaturel. Pour s'en prémunir, *angajoxue*, on ne

dit pas lequel, envoya la branche aînée d'*Ijez* s'établir à *Hunètrè*. Son *joxue* y est là l'initiateur de la pêche collective à la nasse *thitr*, pêche dite *ngõnemezi*, qui avait lieu seulement de temps à autre et pour la dernière fois en 1931 (cf. pour la technique de cette pêche : «Quelques renseignements sur la fabrication d'une nasse "thite", Lifou, îles Loyalty», *Etudes Mélanésiennes* n°5, Nouméa 1951, p.64-68, texte dû à la plume de *Saitro Trutrue Bauc*, alors grand-chef administratif du district de Losi).

L'invitation vient d'*Ijez*, qui donne à *Waetre Ate Gala* — branche ancienne, issue de Gala et qui ne porte pas le préfixe *api*, petit-fils de, parce qu'ils ne sont pas descendants d'*Ukeinesö* — des ignames longues enveloppées de feuilles de cocotier nattées en panier épousant la forme du tubercule. *Waetre* transmet à *Saetr Luete Wanek*, qui remet le tout à *Hnadrohau*. Les principaux de la région se réunissent alors pour se partager les ignames et décider du jour où l'on immergera en même temps les nasses confectionnées tout le long de la côte nord-ouest du pays de Wetr. Chaque lignée détient en effet la propriété de récifs au large, où les siens ont seuls le droit d'aller pêcher. Au jour dit, on apportera tout le poisson pêché à *Waetre*, qui le fait porter chez *Ijez*. Ce dernier va alors avec tout le monde présenter le produit de la pêche à *angajoxue*. Tout cela se fait de très bonne heure, afin d'arriver à Hnupe avant que le soleil ne soit chaud. Les participants y vont les reins ceints d'une étoffe dite manou avec, sur le visage, une seule orbite noircie au charbon végétal.

Sur sa route pour aller à Nathalo, *Ijez* s'est reposé au lieu-dit *Eo*, et *Hmana Wawalahe* lui donne quelque chose en mémoire de cela.

Le haze d'*Ijez* est *Galahmè*, le plus haut des rochers du pays de Wetr. Il est sis à *Nathalo*. Ce rocher n'admettrait pas qu'une maison, ou un arbre, puisse être plus élevé que lui et grandirait spontanément en conséquence, afin que la comparaison lui reste favorable.

«Un jour, *Waleweny qatr* voulait prendre pour *wahlu*, servantes, les filles de *Xolue qatr*, grand-père du *dikona*, diacre, *Kamama Ijez* de Kumo. *Xolue qatr* ne voulait pas donner ses filles et cependant *Waleweny* insistait. Le lendemain, il se retrouva les poignets liés par une liane, qu'il ne savait comment défaire. Il partit suivre la route *gojenyip*, mais aucun des haze relevant de l'un ou l'autre de ses *jin alalu* ne s'avéra capable de dénouer la liane. *Waleweny* alla sans succès jusqu'à *Muj*, marchand (le jour et la nuit). Il parvint finalement à Kumo chez *Ijez*, qui répondit à sa prière qu'il ne saurait pas non plus. *Waleweny* lui demanda en pleurant de regarder quand même. L'autre jeta un regard, constatant qu'il n'y avait même pas de nœud. *Ijez* défit ainsi le lien et *Waleweny* s'en alla, sachant maintenant qu'entre lui et *Ijez*, c'était ce dernier seulement qui pouvait être considéré comme le *joxue*. La branche la plus puissante du clan *Ijez* réside à Kumo, quoique le *joxue* vive à *Muj*.»

Une autre version veut que la liane fut en réalité le serpent *Hulipomè*, dont *Xolue* lui-même aurait défilé le nœud en crachotant sur lui de l'amande de noix de coco mâchée.

Sinemaja, de *Hnacaöm*, n'a pas non plus de *hotr* à offrir à qui que ce soit. Il représente une branche de *Sajamè* qui ne se serait pas enfuie à Gaica, peut-être le *cipaa*. Il doit néanmoins un *xeninehlapa* à *Ukeinesö angajoxue* pour la terre sur laquelle il réside. Il vit là avec une seule lignée de *sinelapa*, les *Luete Thulumatr* :

«Sur la terre de *Eo* (ligne de pêche) se trouvent les lieux-dits : *Hunodrö i Xölexeny* (lieu d'origine de *Wahile*), *Hunodrö i Wahemunemè* (lieu d'origine de *Wahemunemè*) et *Itrapetr i Co* (le chapeau de feuilles de *Co*). C'est près de là que *Sajamè* aurait volé le haze de *Timipöm* appelé *uthinexen*, qui était composé d'une vieille gourde *alöth*, sur laquelle il suffisait de frapper pour faire venir de la nourriture. De ce moment, *Wenejia* n'avait plus de *sinelapa*, ces derniers allant

toujours porter à manger à *Sajamè* quand ce dernier tapait sur la gourde. Devant cette situation, les *jin i Wenejia angajoxue* décident de chasser *Sajamè*. Il s'enfuit, mais *Haudra joxue* intercèdera pour lui. Une première fois déjà, lignée issue de *Wawalahae*, *Sajamè* s'était enfui à la pointe de *Hmadr* au pays de Gaica, mais il avait fallu le rappeler parce qu'il avait emmené avec lui dans sa fuite les *alalu Luete Fifek*.

A ces lignées, honorées comme les *angahaetra* authentiques, s'adjoignent ceux qui ont reçu, plus récemment ou non, un statut équivalent et sont comptés comme *angahaetra* : *Xetriwaan* de *Tringetring*, *Waehnya* de *Xepenehe*, *Wasaumie Haudra* de *Luecila*, *Itra Eötr* de *Hnapalu*.

Les *Xetriwaan* du pays de *Wetr* représentent une chefferie des plus autonomes parmi les *angahaetra*. Leur branche aînée locale, celle des *Xetriwaan Dromau*, est aujourd'hui installée à *Tringetring*, alors que son habitat premier était *Long*, sur la côte est du pays de *Wetr*. On les dit maîtres de provoquer à volonté le soleil et la pluie, *tene dray*. A ce pouvoir sur les éléments s'ajoute le prestige de leur ancienne réputation de guerriers.

Les *Xetriwaan* se disent eux-mêmes issus de l'arbre *potr* (*Faagrea Schlechteri* G. et B., bijouen), dont le bois donnerait au feu la flamme la plus brillante, parce que percé de trous à l'état sec. Il est bien connu à Lifou qu'il s'agit là d'un langage symbolique. Les *Xetriwaan* sont reconnus comme d'origine étrangère et certains à *Wetr* les croient venus de *Mèèk*. Leur *haze* serait un *thu* nommé *Eèfelö*, qui serait en la possession des *Angete Zangzang* ou *Luete Fenemuni*, maîtres de la terre au fond de la plaine entre *Hnanemuhaetra* et *Tringetring*.

Cet *alalu Zangzang* aurait reçu *Xetriwaan Dromau* venu de d'*Inangoj* et aurait décidé d'être son *sinelapa* (pour le mythe de la rencontre entre *Xetriwaan* et *Zangzang* [cf. Hadfield, E, *Among the natives of the Loyalty group*, Londres 1920, p. 83 ss]. Cette lignée est divisée en trois branches, dont deux à *Hnanemuhaetra* et la branche aînée venue s'établir à *Kumo*. Chaque branche a son rôle à jouer vis-à-vis de leur *joxue* immigré. *Trupan*, le *Zangzang* de *Kumo*, est le *neng*, la mouche. A *Hnanemuhaetra Trulu Hnaijij* serait le véritable *sinelapa* i *Xetriwaan*, tandis que son parent, Joël *Zehun*, serait le *qatr* i *Xetriwaan*.

La branche des *Xetriwaan* installée à *Luecila* est plus loquace sur l'origine de ses pouvoirs. Le *haze* qui explique sa maîtrise de la pluie et du soleil est appelé *Nyidray* : c'est, dans une cocoteraie, une pierre, dont les rites d'utilisation seraient perdus. Un autre *haze* des *Xetriwaan* est le requin, *eöt*, qui n'attaque jamais aucun d'entre eux et l'amène à terre s'il fait naufrage. En revanche, aucun *Xetriwaan* ne mangerait de requin, mets pourtant apprécié. Ce *Xetriwaan* de *Luecila*, descendant d'un ancien allié de *Wasauhmi Haudra*, réside là comme assimilé à un «frère» du chef, auquel il donne un *xeninedro* pour la terre qui lui a été allouée. Comme tous les *Xetriwaan* à Lifou, il conserve cependant une autonomie certaine et seul *Haudra* pourrait lui parler directement. Ce *Xetriwaan* s'est sauvé chez *Haudra* parce qu'il trouvait sa situation intenable. *Haudra* le cacha afin de lui éviter de participer à une guerre des *Xetriwaan* contre les deux *angajoxue*, *Alaxutren* et *Ukeinesö*. *Haudra* devait entrer dans cette guerre et finalement s'abstint. Ce *Xetriwaan* décida de rester là avec son *haze* en reconnaissance du service rendu par *Haudra*.

La lignée connue sous le nom de *Waehnya* est acceptée à *Xepenehe* comme détenant l'autorité locale, qui lui provient d'un mandat précis d'*Ukeineso angajoxue*, dont il est le *qatr*.

A l'origine *Ate Gala*, *Waehnya* serait considéré comme *angahaetra* depuis que *Wawalahae* lui a donné du terrain et l'a installé à *Xepenehe*. *Waehnya* aurait été envoyé là par *Angajoxue*, pour qu'il lui assurât la fourniture régulière d'une part de la récolte côtière de poisson et peut-être aussi pour drainer sur la chefferie de *Hnupel* une partie des fruits de la relation d'échanges existant entre *Xepenehe*, *Mèèk* et *Eaj* (*Wase* à Canala sur la Grande Terre et Ouvéa) et apportant à Lifou les éléments du cycle blanc, à savoir les coquillages montés sur tresses en «poils de roussette» pour la parure masculine et les monnaies de perles de coquillages fabriquées sur la côte est de la Nouvelle-Calédonie. L'hommage par *Waehnya* des fruits de la terre et de la mer à *Ukeinesö angajoxue* est dit *qejèhnexen*, et constitué d'ignames et de poisson qui seront transmis par *Ukeinesö Angajoxue* à *Isamatro* et par ce dernier à *Waleweny*, qui convoquera les *alalu* pour le leur remettre.

Cette installation de *Waehnya* a pu se faire en relation avec le travail consistant à brûler au feu la roche superficielle, de façon à dégager petit à petit un plan incliné destiné à tirer les pirogues de haute mer au sec à marée haute. Les *Waehnya* ont joué un rôle particulièrement important au moment de la venue des Européens, dont ils ont protégé l'installation dans la seule baie possédant un mouillage relativement abrité, quoique dangereux la nuit les ancres ripant sur la dalle de corail sous-marine, à proximité d'une population nombreuse. Le frère du chef de l'époque, qui d'ailleurs lui succédera, épousa *Mary Hennessey*, fille d'un marin baleinier déserteur établi à *Xepenehe*. Quoique, disait-on à l'époque, pratiquement vendue par son père à ce chef, *Mary qatr* refusa de quitter son époux malgré les propositions officielles en ce sens du Consulat Britannique lui proposant de la rapatrier en Angleterre. Lors des démonstrations militaires françaises au moment de la prise de possession de l'île, c'est elle qui enseigna aux gens de *Xepenehe*, qui tiraillaient avec nos soldats, la signification symbolique du drapeau blanc, et l'on se souvient avec reconnaissance de *Mary qatr* pour cela.

La chefferie *Waehnya* est alliée par mariage aux chefferies de *Üenkiny* (Weneki) et de *Muli* à Ouvéa, aux trois *Angajoxue* de Lifou, ainsi qu'à la chefferie de *Gwahma* à Maré, soit directement, soit par l'intermédiaire des nombreuses descendantes de *James Johnston Wright* autre marin baleinier établi à *Xepenehe* et qui épousa *Mejo*, fille de *Mary Hennessey*.

La généalogie connue des *Waehnya* s'établit ainsi : *Waehnya* —> *Nacema Ukewedr* —> *Haema Waehnya* (épouse *Mary Hennessey*) —> *Siwel Katrei* —> *Gopè Waehnya*, père de *Siwel* et de *Mejo*, qui épousera *Henri Naisseline* de Maré.

Wasauhmié Haudra à Luecila

Haudra, dit aussi *Wasauhmié*, ne doit lui aussi ni *hotr*, ni *xeninehlapa* à la chefferie de *Hnupel*. Il est, pour le pays de *Wetr*, le gardien des frontières contre les entreprises des *angajoxue Bula et Alaxutren*. Quand *Ukeinesö* voulait faire tuer quelqu'un à *Lösi* ou *Gaica*, il chargeait *Haudra* de l'entreprise et ce serait de cadavres d'ennemis tués au loin que *Haudra* aurait fait hommage à *angajoxue*.

Texte du pasteur Watre ate Isamec :

«Les gens de *Luecila* viennent des *wananathin*. Un homme, *Maxoo ate Hlua* (cf. les *Angete Hlua jin i Waleweny* à *Xepenehe*, et à *Siloam*, qui s'attribuent la fonction de messagers pour *Lösi* et *Gaica* et s'identifient aux *Catrehmi* de *Gaica*), vivait avec une épouse *wananathin*. Ils ont des enfants : *Wenaatr* et *Luecila*. Ce dernier est le *joxue*, *Wenaatr* est le *cipaa*, *Maxoo* est le *qatr*, et la *wananathin* est le *haze*. *Maxoo* est maître de la plus grande partie de la terre dans l'intérieur, il a pris aussi une partie du bord de mer, à partir de *Caneja*, au lieu-dit *Wedrö i Cololia*, jusqu'à *Qamalany*, chez *Waidrem Ate Epen*. *Maxoo* a laissé son chef à *Luecila*, dans une

partie de la forêt portant justement ce nom.

Un jour débarque là un homme venant d'*Uzeli Winya*, amené là par un coup de vent. Il arrive à *Qamalany*, chez *Waidrem* qui décide, de concert avec *Maxoo*, de le garder pour *joxue*. Ils avertissent tous les deux *Wenaatr* et *Luecila* qui acceptent. Le nom de cet homme est *Ulaw* et son habitat reçoit le même nom [cette lignée est éteinte et ses terres sont détenues par *Haudra* et *Wenaatr Luete Hnapapa*]. On commence à lui apporter le *hotr*. Un jour *Wenaatr* découvre toute une famille dans le *hnaop* de *Hnaopedra*, à *Mua*. Le nom de l'homme est *Wajoxumè* ; il est là avec sa femme et ses trois fils, *Wasauhmie* et les deux autres dits *Luelue Majanyimè*. Ils sont beaux, grands, fils de la terre et aux cheveux clairs. *Wenaatr* les a aimés pour leur beauté et veut les présenter à *Maxoo* et *Luecila*, pensant qu'ils devraient devenir leurs *joxue*. Les deux autres acceptent cette pensée et disent à *Wajoxumè* qu'ils veulent le prendre pour chef, ce qu'il accepte lui aussi. *Luecila* va avertir *Ulaw*, chef d'*Uzeli* : «Nous avons trouvé une nouvelle famille. C'est eux qui vont être nos chefs et nous allons tous leur donner le *hotr*.» *Ulaw* accepte. Ils se réunissent à *Hlua* et disent à *Wajoxumè* que ses deux plus jeunes fils resteront là. *Wasauhmie* est intronisé *joxue* à *Peatr*, là où il y a une cuvette de rochers pleine d'eau, un *husapa*. On demande alors à *Maxoo* de l'accompagner à la chefferie du bord de mer, pour qu'il soit présenté aux *ace kejè*, ainsi qu'aux *ten adro*. *Maxoo* descend avec *Wasauhmie*, en suivant le sentier dit *Canejia i Cocolia*. Ils passent ensemble tout le long des terres de *Maxoo*, jusqu'à *Qamalany* chez *Waidrem*. Ce dernier abandonne à *Wasauhmie* toutes ses terres, depuis *Qamalany* jusqu'à *Juapeng*. Ils continuent vers *We*, où ils sont reçus par *Hnawaja*, qui donne des terres à *Wasauhmie*, depuis *Juapeng* jusqu'à *Amelösi*, chez *Feedre*. Ce dernier et *Hnawaja* pensent que *Wasauhmie* devrait rester auprès d'eux et voudraient qu'il s'établisse à *Amelösi*, avec pour demeure la maison construite au lieu-dit *Hnemedrola*. C'est depuis ce moment là que *Wasauhmie*, sous le nom de *Haudra*, fait partie des chefferies *angahaetra* du pays de *Wetr*.

Chaque fois qu'il y avait la guerre à *We*, sur le champ de bataille traditionnel que constituait l'énorme plage de sable, les deux guerriers connus sous le nom des *Lue Wakapua*, de la lignée des *Wahile* de *Jozip*, étaient à chaque fois les héros du jour. *Ukeinesö* envoie une massue à *Haudra* pour assurer leur perte, mais les efforts de ce dernier restent vains. Il donne alors la massue aux *Waleweny* de *Luecila*, représentés aujourd'hui par *Ihage Waleweny*, *sinewatrengi i Wasauhmie joxue*.

On propose alors une partie de pêche aux picots, *munun*, aux *Lue Wakapua*. On pêche avec des filets courts fixés au bout d'un manche (genre épuisette). Les deux guerriers plongent après les poissons. À leur remontée, ils sont frappés et tués avec la massue qui avait été cachée. L'arme tachée de sang est apportée à *Haudra* qui l'envoie à *Ukeinesö*, et *angajoxue* proclame que désormais *Haudra* sera *hmitötr*, sacré, comme *Waleweny*.

La lignée de *Ihage Waleweny* avait été envoyée à *Luecila* par *Ukeinesö* pour améliorer le degré de protection rituelle de la frontière du *Wetr*. Son rôle est d'apaiser la colère d'*Ukeinesö* contre *Haudra*. Envers ce dernier, sa seule manifestation d'allégeance est d'apporter les feuilles de bananier et un peu de nourriture à la chefferie lorsqu'on y prépare un bougnat, *itra*. Le lieu d'origine de cette lignée de *Waleweny* est *Iny*, terre située entre *Gaica* et *Luecila* et qui fut donnée à la chefferie *Wahile* en dédommagement de la mort des deux *Wakapua*.

Selon *Wiliama Haudra*, la chefferie avait été établie à *Qi Wasauhmie*, du nom de ce dernier issu du *hnaop e Dra*, et venu avec deux *sinelapa*, *Numa* et *Qènit*, dont les lignées sont éteintes depuis longtemps.

La lignée des *Angete Timöl*, originaire de *Hnawetr* à *Hmelek*, où elle relevait de *Pia*

atresi, assure la fonction d'*umatè*, c'est-à-dire de garde-manger, ses membres agissant d'eux-mêmes en vue de maintenir bien fournies les réserves de nourriture de la chefferie au fur et à mesure des besoins.

Le récit de leur venue de *Hnawetr* offre presque une étude de mœurs, témoignage de la complexité des relations entre lignées et chefferies au-delà des frontières des districts administratifs actuels. A leur premier habitat connu, les *Angete Timöl* étaient maîtres des coquillages précieusement importés de la Grande Terre, montés sur des tresses en «poil de roussette» pour la parure des *joxue* et dont ils étaient les fournisseurs vis-à-vis de la chefferie de Mou. Jaloux de cette source de prestige, *Ukeinesö angajoxue* demanda à *Haudra* d'essayer de faire brûler le stock de coquillages conservés à *Hnawetr*. *Haudra* s'aboucha avec une femme de *Luecila* mariée à *Hnawetr*, expliqua le désir d'*Ukeinesö angajoxue* et, une belle nuit, les *Hnawetr* eux-mêmes incendièrent la maison et les trésors dont ils avaient la garde.

Bula veut se venger et fait massacrer les *Angete Timöl*. *Pia atresi* s'en charge, parce qu'il s'agit là de ses propres *jin*. L'*atresi* ordonne aux jeunes hommes d'entrer dans leur maison, le *hmelöm*, en ferme la porte solidement et y met le feu. Les petits enfants étaient restés en dehors. La femme de *Luecila* se sauve avec ses fils chez *Haudra*, qui l'emmène à *Nathalo*. Elle raconte l'histoire à *angajoxue*, expliquant que les coquillages sont maintenant brûlés et que s'il veut, il peut mettre maintenant les enfants au four. Mais *Ukeinesö* lui dit de partir et de bien soigner les enfants.

Noejaa Wahnyamala exprime le jugement que les *Ate Timöl* sont partis à *Luecila* parce que *Pia atresi i angajoxue*, avait trop l'habitude de les traiter comme ses *ju ne trohnyin* et d'en mettre trop souvent au four.

Hnapalu et ltra Eötr

Itra Eötr se veut dignitaire à la cour des trois *angajoxue* de *Lifou*. Pour en arriver à ce prodige de finesse politique, il donne le *hotr* à *Wahile* de *Jozip*, un *sithingen* à *Bula angajoxue* à *Mou*, va chez *Alaxutrcn angajoxue* comme *sinelapa* surnuméraire aux ordres d'*Aluajoxue* et trouve encore le moyen de bénéficier d'une certaine considération, parfois teintée d'ironie, à la cour d'*Ukeinesö* à *Hnupel*.

Texte du pasteur Watre Ate Isamec :

«*Juni* a débarqué seul, c'est-à-dire sans *jin* ni *sinelapa*, près de *Nonimè*, dans la Baie de *Jokin*, ce qui a fait nommer le rivage *Qazi Juni*. Il était accompagné de sa femme et de ses deux enfants, *Wahminya* et *Juni*. Ils venaient de *Zilihu*, îlot de sable au nord de *Jokin*, où ils étaient encore *haze*. Ils restent quelque temps là. Une discussion éclate entre *Juni qatr* et son épouse, à propos des enfants. *Juni qatr* veut que *Wahminya* soit *joxue*, puisqu'il est le *haetra*. La mère n'est pas d'accord, elle veut que *Juni* soit *joxue* et *Wahminya cipaa*. Pour conclure la querelle, ils décident de se partager les enfants. *Wahminya* sera le fils de *Juni qatr* et *Juni* sera le fils de la femme.

Un jour, la femme brise en deux un cœur de bois dur dit *sine juni*, et elle met les morceaux chacun dans un bambou qu'elle jette à la mer. *Juni qatr* et sa femme restent alors avec un seul enfant [elle a envoyé son fils préféré vers une destinée de chef. Le dédoublement de sa personne lui assurera un *cipaa* qui puisse être son *sinelapa*].

Les morceaux de bambou contenant les morceaux de *juni* sont entraînés par les courants jusqu'à la côte du pays de *Lösi*. Il y avait là deux femmes, qui résidaient à *Qatèthi*, en face du cap *Acil*. Elles vont un soir à la pêche à la tortue et trouvent deux morceaux de bambou qui ar-

rivent à leurs pieds en flottant Elles en prennent chacune un, le rejettent à la mer et continuent de pêcher. Leur pêche terminée, elles remontent sur «le sec» et prennent chacune un des morceaux de bambou pour le feu. Arrivées chez elles, elles déposent les bambous dans le fond de la maison pour les faire sécher, et vont dormir.

Le lendemain matin, au premier chant des oiseaux, elles s'étonnent d'entendre pleurer deux enfants dans les bambous. Elles vont voir et entendent de nouveau des pleurs provenant de l'intérieur des bambous. L'ainée des femmes va vers le bambou qui contient le *haetra*, la cadette vers celui qui contient le *cipaa*. Elles ouvrent les bambous. Dans chacun d'eux, il y a un enfant tenant un fragment de coeur de bois *juni*. Les femmes nomment les enfants : *lue Juni*, les deux *Juni*. Ainsi se réalise «la pensée» de leur mère d'avoir deux enfants à elle et qu'ils s'éloignent de *Wahminya*, afin de ne jamais avoir à donner de *hotr* à ce dernier.

Les femmes prennent les bébés et les déposent de chaque côté du feu, dans le fond de la maison. Elles mettent les bambous dehors, un de chaque côté de la porte. Les deux femmes adoptent les deux enfants, en accord avec *Wahopi*, chef de *Qatèthi*. Elles vont déclarer leur existence à *Co qatr*, *angajoxue* de Lösi et en considération de l'adoption faite par *Wahopi*, ils deviennent *sinelapa i Bula*. *Co* fait dire aux femmes de bien veiller sur les deux enfants. A Lösi, les *Lue Juni* font partie des gens de la mer, les *ange tiji*.

Les *Lue Juni* grandissent et un jour expriment leur désir d'aller visiter toute la côte. Les deux femmes les laissent partir. Ils sont reçus tour à tour par les *ange tiji* du bord de mer, *nengöne gejë*. A *Traput Luepak* veut les retenir, mais ils répondent : «Nous allons continuer, mais nous reviendrons.» Ils partent à *Hnamano*, chez *Wahile*, qui veut les retenir comme ses *jin* ; ils disent accepter, mais que, pour l'instant ils désirent poursuivre leur voyage. Plus loin, *Wasauhmie* veut les retenir comme ses enfants : «Oui, nous reviendrons, mais nous allons d'abord continuer.» Ils montent sur le plateau et arrivent à *Fenegitr* chez les *Angete Hnaxana*, lignée de *Wacitr*, où ils sont retenus comme *sinelapa* de *Wacitr* et où on leur donne des terres. Les deux *Juni* restent à *Fenegitr*, au lieu-dit *Sila*, d'où leur nom, les *Angete Sila*. Comme *Wacitr* ne dispose pas de terres au bord de mer, il accompagne les *Lue Juni* chez les *Luete Up*. Ces derniers leur donnent la terre dite *Adrune i Qanegejë*, sur le plateau, et au bord de mer à *We*, le lieu-dit *Hnapalu*. Ainsi les *Lue Juni* s'installent-ils définitivement à *We*, chez *Wacitr*, *Ate Fenegitr* et *Luete Up*. *Wasamane* (*ate Hnadreumëci*) devient *sinelapa i Juni*, car sa terre est la plus proche de celle des *Luete Up*.

Quand *Hlupa* allait à *We*, *Juni* faisait partie de sa suite — ce n'est plus le cas aujourd'hui. Mais quand *Juni* va seul à *Mou*, il doit passer d'abord par *Qatèthi*.

Un jour on organise dans le *Wetr* un jeu. Il s'agit d'un duel à la massue *jia*, en n'utilisant que la main droite, la main gauche tenant un rocher : le premier qui lâche la main gauche a perdu. Le gagnant doit recevoir une terre de valeur. Un *jin i Juni*, *Wadrinane*, demande à son *joxue* de l'accompagner afin qu'il puisse participer à ce jeu. Ils arrivent à *Gala*, à l'endroit dit *Hnaithepegitr*. On appelle deux jeunes gens pour le jeu : le gagnant se verra donner un terrain dit *Wanu*. *Wadrinane* s'avance et obtient quatre victoires et quatre terrains, qu'il donne à son chef *Juni* C'est ainsi, à cause de ces terrains, que *Juni* est entré dans le pays de *Wetr*, devenant *sinelapa* à la chefferie *Ukeinesö*, alors qu'il est *jin* dans celle d'*Alaxutren*.

Un jour *Juni* reçut chez lui un de ses amis de Lösi, *Wathiepel*, venu avec un petit présent. *Juni* le retient afin qu'il réside avec lui. *Juni* appelle ses *jin*, leur présente son ami et leur remet le *qëmëk* de ce dernier. Après avoir reçu cérémoniellement *Wathiepel*, ils décident de le proclamer *joxue*. On convoque le peuple : «Nous allons proclamer *Wathiepel* comme chef.» Les *Luete Up* font un bougnat, *itra*, dit *pahatre hnyëxen*. *Juni qatr* prend ce bougnat pour accompagner *Wathiepel* chez *Mexanangö*. Après avoir ouvert le bougnat, *Mexanangö* dit : «Cette nourriture ne sera plus fermée, mais ouverte. Avec ce bougnat tu seras nommé *Itra Eötr*». C'est ainsi que *Wathiepel*, sorti de *Wahuzue* d'*Inangoj*, devint *Itra Eötr* et dignitaire d'une qualité différente vis-à-vis de tous les *angajoxue*, héritant des spécificités de *Juni*.»

On dit qu'*Itra Eötr* était le maître d'un rite assurant au combat une pluie tombant sur les seuls ennemis. *Sineiko Itra Eötr* raconte son mythe d'origine sous une forme plus concise que le récit du pasteur *Watre ate Isamec* :

«A *Zilihu*, sur le banc de sable, vivaient deux enfants et leur grand-mère. De chez eux, ils voient la grande île de Lifou et désirent y aller. Mais ils ont peur des requins. Leur grand-mère les encourage : «Si vous voulez aller là-bas, nagez. Si vous rencontrez un requin, avalez-le et continuez à nager.» D'où l'origine du nom, *Itra Eötr*, bougnat de requins. Ils abordent ainsi à Nonimè, près de Mucaweng. Ils arrivent là chez *Wahminya* et y trouvent un couple, l'un et l'autre clairs de peau. La femme pense à nommer les deux enfants *joxue* à Mucaweng. L'homme tient pour conserver la chefferie à *Wahminya*. La femme rétorque : «Bon ! Je vais donc les lâcher, mais là où ils iront, ils seront chefs. La *qatr e fõe* va chercher des morceaux de bois *pö*, elle fend les morceaux et y introduit dans chaque un des garçons avant de les remettre à la mer. Le courant les amène à *Qatèthi*, sur la côte du pays de Lösi.

Là, deux femmes étaient parties de nuit pêcher le crabe. Les deux morceaux de bois viennent leur cogner dans les jambes. Elles les rejettent et vont plus loin. Les vagues ramènent à nouveau les deux morceaux contre leurs jambes. Les femmes les rejettent à la mer. Le flux les dépose à nouveau sur le sable. En repartant, les femmes trouvent les deux bois et les emportent pour le feu. Arrivées chez elles, elles les lancent dans un coin pour qu'ils sèchent. Mais les enfants se mettent à pleurer au premier chant du coq. D'où leur nom de *Juni*, cœur de bois.

Les enfants grandissent. Un jour, ils veulent aller se promener, préviennent leurs mères adoptives et s'en vont. A Luèngöni, ils rencontrent Adrawa, qui les presse de rester pour être ses *sinelapa* : «Oui, nous reviendrons», disent-ils. *Pia atresi* désire aussi qu'ils restent, pour être ses deux fils : «Oui, mais nous voulons d'abord continuer notre chemin.» Plus loin, le chef *Xetri-waan* d'*Inangoj* les veut pour *sinelapa*. *Akônè* de Wasany formule le même souhait, ainsi que *Waheo* à Hnaeu. *Wahile* veut en faire ses *jin*. Ils assurent chacun de leur retour à la fin du voyage. *Luepak* de *Traputr* leur offre d'être ses fils, et *Wahminya* de Gaica leur fait la même proposition. Ils trouvent ensuite un groupe de maîtres de la terre à We, les *Luete Hnadro Umeci*, qui leur demandent d'être leurs chefs. Ils acceptent, mais vont d'abord voir *Haudra* à Luecila, qui leur offre d'être ses pères. Les deux *Juni* préfèrent alors retourner en arrière pour être *joxue* à We. Les *Luete Hnadro Umed* les emmènent voir *Ate Naxana* et *Ate Fedrelè*. *Ate Naxana* leur donne sa terre et ses *jin*. Puis, avec *Fedrelè*, ils tes emmènent trouver les *Luete Up*. Ces derniers les accompagnent pour aller voir *Mexanangö* et *Nganazij*, grands dignitaires de Gaica, avec un bougnat de poule, et un autre de feuilles de fougères comestibles *pahatr* (*Asplenium nidus* L).

Wahminya et *Mexanangö* leur demandent ce qu'ils viennent faire : «Vous présenter notre *sinelapa*.» [on dit *sinelapa* en parlant du *joxue*, par rapport à soi, même en sa présence, de même que lui le dit de ses serviteurs]. Les visiteurs remettent les deux bougnats. Leurs hôtes remercient et disent : «Mangez le bougnat de poule. Nous allons manger le bougnat de *pahatr* [*ite pahatr ihnyexen*], et les *pahatr* vont s'ouvrir dans les pays de Wetr, Lösi et Gaica — au lieu de se fermer comme des feuilles de choux. Puis les *Luete Up* leur donnent leurs terres dans le fond de Wetr, les *Lue Juni* s'installant à *Hnapalu*. C'est depuis cette parole de *Wahminya* et *Mexanangö*, au sujet des feuilles de *pahatr* s'ouvrant dans tout Lifou, qu'*Itra Eötr* est ainsi *jin* à la chefferie de Hnupel, *sinelapa* à Lösi et *qatr* à Gaica. On dit aussi que l'origine de *Juni*, avant *Zilihu*, serait *Thupènon*, au pied de la falaise, entre Saint Paul et Tringetring.

Certains proposent d'ajouter à la liste des *angahaetra* *Wahminya* de Mucaweng et *Kalehmu* de Jokin. Mais *Drale Kalehmu*, *joxue* Jokin, dit aussi *Ngönethin*, mamelle, pour son rôle de protection d'*angajoxue*, se veut lui-même *angatresi*, comme *Wahminya*, et non *angahaetra*.

Bien qu'aucun des *angahaetra* ne soit tenu à donner le *hotr* à *angajoxue*, ils auraient eu néanmoins un rôle à jouer à la fin de l'année agraire. La première de ces

manifestations, dite *canalu*, était réservée à *Wawalahae*, *Sinemaja*, *Wacapo*, *Wahua* et *Pênōj*. L'hommage allait en premier lieu à *Trupaisi*, et ensuite à *Ukeinesō angajoxue*. En voici le déroulement, tel qu'il fut concrétisé pour la dernière fois en février 1953 :

Le jour du *canalu* ayant été fixé par *Wawalahae*, *Ukeinesō angajoxue* dit à *Matha ate Pua* de *Kirinata* et à *Wayanij d'Ejengen* d'aller à la pêche avec tous les *Angete Gala* afin de rapporter une provision de petits poissons *wenëlō*. Le *canalu* proprement dit est une offrande de toutes sortes de nourritures : taros, bananes, poules, à l'exception d'ignames pas encore adultes, offrande faite à *angajoxue* à la période de soudure entre deux récoltes, quand il n'y a plus rien, c'est-à-dire plus d'ignames à manger. Les *angahaetra* se rassemblent à Kumo, chez *Trupaisi*, avant d'apporter le tout à la chefferie de Hnupel, où ils élèveront un tas de nourriture devant l'*umepō*. En présence d'*angajoxue* et de tous les *Angete Gala*, *Isamatro atresi* reçoit l'offrande, et donne en remerciement un tas de poissons *wenëlō*. C'est alors *Iwatro*, *angatresi* résidant à *Nathalo*, *sinelapa i Wawalahae*, qui remercie *angajoxue* pour les poissons. Autrefois, les *angahaetra* auraient eu un autre devoir vis-à-vis d'*angajoxue*, celui d'apporter aussi en février, avant les prémices de la récolte d'ignames, un *hmatra*, bournat de bananes et de poules, qu'ils amenaient chacun à Hnupel. Ces *hmatra* étaient rassemblés au préalable chez *Wawalahae*, avant d'être portés en cérémonie chez *angajoxue*, qui remerciait aussi avec des poissons *wenëlō*.

Les angatresi

Les *angatresi* bénéficient au pays de Wetr d'un statut aussi prestigieux en théorie qu'il pourrait paraître mal défini en pratique. Ils sont un peu la tarte à la crème des descriptions fragmentaires publiées à ce jour, le rôle qu'on leur attribue variant entre celui de grand-sorcier et celui de conseiller suprême et inviolable de la chefferie. Or nous avons vu comment le corpus des mythes attribue la responsabilité des changements politiques à Ijez et *Wawalahae* et non à *Waleweny*.

Si l'on tente de serrer le problème au plus près, on s'aperçoit qu'à *Waleweny* et *Qenegei* est dévolue la protection rituelle de la chefferie de Hnupel, par l'intermédiaire de leurs *jin*, maîtres de la terre, les *alalu*, qui seuls ont le contact avec le monde invisible et les *haze*. On a vu, au cours de cette étude, que cette différenciation rigoureuse n'était pas entièrement exacte, pas plus à Wetr qu'à *Lösi* et à *Gaica*, puisque des lignées non comptées comme *ten adro* ou *alalu* peuvent se voir attribuer un *haze* par la tradition orale, par exemple des *angahetra*, de même qu'il y a d'autres *angahaetra* que ceux à qui cette distinction est affectée au titre d'un corpus cohérent particulier. Les *angatresi* sont dits *tene haze*, mais c'est bien pour les honorer, puisqu'ils ne le sont pas réellement, du moins pour les principaux qui doivent s'adresser à cette fin à leurs *jin*. De tels raccourcis sont constants et compris par chacun. Les *angatresi* peuvent demander à leurs *jin* de retirer la protection du monde invisible pour tel *angajoxue*, et c'est en ce sens qu'ils ont le pouvoir de renverser ce dernier, du moins dans le cadre du langage symbolique en vigueur.

L'événement historique sera ainsi interprété, après coup, les raisons de la disparition de tel ou tel chef étant d'ordre plus terre à terre et relevant à la fois de l'existence d'un seuil dans l'arbitraire à ne pas dépasser, et de celle des contre-pouvoirs institutionnalisés à respecter. Considérés comme les «pères» d'*angajoxue*, les *angatresi* auraient théoriquement le droit de lui appliquer des sanctions corporelles. Ce droit, reconnu en principe, paraît n'avoir jamais été appliqué, à la différence du droit de se

choisir un autre chef, auquel on semble avoir eu recours plus d'une fois.

Les *angatresi* ne doivent à *angajoxue* d'autre hommage qu'un présent de bonne volonté, ou *sithingen*. Leur fonction permanente est la surveillance de la chefferie *Ukeinesö*, tant afin d'empêcher toute chose pernicieuse de venir du dehors, que pour s'opposer à la volonté d'*angajoxue* s'ils sont en désaccord avec lui. C'est la raison pour laquelle les *angajoxue* successifs ne se sont jamais opposés de front aux *angatresi*, mais ont utilisé des moyens obliques, attirant la mission catholique, puis l'administration française, pour se constituer un espace autonome, et tenter d'imposer une autorité de type absolu, dans la conception européenne, à des *jin*, *sinelapa* et *alalu* frondeurs et convertis sans leur aveu au christianisme réformé.

Les principaux *atresi* sont au nombre de quatre : *Waixaca* à Easo, *Qenegei* à Hanawa, *Waleweny* à Saint-Paul, *Isamatro* à Nathalo. Selon Noejaa Wahnyamala, les plus anciens *atresi* du pays de Wetr seraient *Qenegei* et *Waixaca*.

Waleweny serait le principal des *atresi*. Son nom signifie l'arc-en-ciel. On sait son rôle lors de la conversion au protestantisme du pays de Wetr. C'est un peu l'histoire de *Mexanangö*, *atresi i Alaxutren* à Gaica, voulant changer de *haze*, mais cette fois, l'opération réussit. L'importance de *Waleweny* en tant que premier des *atresi*, s'établit essentiellement au mode symbolique par rapport aux *alalu*. Il ne saurait en effet leur ordonner de travail précis, de même qu'il ne reçoit de leur part ni *hotr*, ni *xeninehlapa*. Leurs relations se placent sur un plan d'échanges permanents et de respect réciproque. Intermédiaire obligé entre *Ukeinesö angajoxue* et les *alalu*, *Waleweny* bénéficie pleinement de sa relation privilégiée vis-à-vis d'eux. Même si c'est *angajoxue* qui décide à qui devra aller le *xeninehlapa* d'une terre, *Waleweny* en recevra toujours une part, quoique faible : les ignames fourchues, les tubercules et les fruits, dont les bananes, et même les coqs d'apparence anormale ne peuvent être mangés que par *Waleweny*, ou les *alalu*.

De même, si les *alalu* donnent ce qu'ils reçoivent à *Waleweny*, s'il est présent, ils le gardent en tant que ses représentants dans le cas contraire. *Waleweny* a seul le droit de désigner un nouveau représentant pour une lignée *alalu* éteinte, ce qui correspond bien à sa fonction de *joxue* vis-à-vis d'eux. Il choisit de préférence dans une autre lignée *alalu* et non chez les *Angete Gala*. Mais son rôle s'arrête là.

Les *alalu* de Siloam, par exemple, vivent avec les *angatresi Waixaca* et *Qenegei* et l'*angahaetra Trupaisi*. Ils en sont les *jin*, en tant que «donnés» à eux par *Waleweny*, qui serait ainsi un des responsables apparents du grand brassage systématique de toutes les lignées, plus évident au pays de Wetr qu'à Lösi. Mais ils sont tout aussi bien considérés comme les «pères» de ces *joxue* locaux, ayant reçu droit de remontrance à leur égard du fait de l'existence de leurs *jin*, droit gagé par l'existence du *haze* attribué à chaque *alalu*.

Elia Luete Féhnedr de Tringetring est à la fois l'*umaté* et le *sinewatreng* de *Hnaxömè Waleweny*, à qui il donne un *xeninehlapa*.

Le *neng* de *Waleweny* est le représentant des *Luete Jèmu*, dits aussi *Angete Fenemeciwe*, de Kep, dans la plaine centrale du Wetr, qui résident aujourd'hui à *Hnacaöm*.

Les *jin i Waleweny*, qui lui donnent le *hotr* en tant que lignées *cipaa*, sont *Upinu Waleweny* de Tringetring, *Upinu et Wiango Waleweny* de *Hnanemuhaetra*, *Drausa Waleweny* de *Xepenehe*, *Pua Waleweny* de *Muj*, *Elia Huipetrè* de *Kirinata* et *Wakaine ate Hnaifetra*.

Qenegei semble avoir eu des vicissitudes. Il y aurait deux branches des *Qenegei* à Hanawa. Les *Qenegei Ulu* étaient les plus anciennement établis. Ils furent remplacés par les *Qenegei Ngahedrö*, qui s'attribuèrent leurs *jin* et leurs *sinelapa*, l'une et l'autre

branche institutionnalisant leur égalité théorique de statut en s'offrant réciproquement un *sithingen*, le représentant de la branche *Ulu* étant considéré comme le *qatr* des *Qenegei Ngahedrö*.

Les *Qenegei Ngahedrö* seraient pourtant partis dans le nord d'*Eaj*, avec *Wawia Api Mazo* qui fonda là-bas la chefferie *Oüa* à *Ohnyotr*. Comme il n'y avait pas de terres là-bas pour eux, les *Qenegei* revinrent à Lifou, où ils s'aperçurent que toutes les terres étaient prises. Ils ne purent s'entendre avec *Waixaca atresi* à Easo, et l'on dit qu'il vaut mieux qu'ils ne demeurent pas ensemble, ce que l'on explique en disant que *Qenegei* est le *cipaa* de *Waixaca*.

On dit aussi qu'à leur départ commun de *Gum*, *Waixaca* attendit son *cipaa* au lieu-dit *Hnathelehu*, terre aujourd'hui détenue par *Hnawan Nyipatr* de *Jokin* (ce dernier a déclaré qu'il donnait le *xeninehlapa* de ce terrain directement à *Wadrawa Joxue*, mais qu'il avait l'intention de régulariser la chose et de le porter à *Waixaca*). Il apprit alors que *Qenegei* était déjà arrivé à Easo. Il y alla à son tour, mais le cadet, ne voulant pas résider à proximité de son aîné, partit à *Muj*, puis à *Eaj*. Quand il en revint, tout étant pris, il dut se contenter d'une terre mise à sa disposition par *Ijez* de *Hunètrè*. Les *Luete Mwiweng*, de *Jinek*, au bord de mer, à la pointe nord-ouest, lui offrirent de résider auprès d'eux. En définitive, *Ukeinesö angajoxue* tranchera en envoyant *Qenegei* s'établir à *Hnanemè*, au delà de *Hanawa*. La tradition veut que *Qenegei* ait servi, à *Muj*, de guide à *Ukeinesö* parti en radeau, *wegi*, à *Eaj*, pour aller chercher les monnaies de perles de coquillages chez le chef *Qenegei* de *Fayawe*, anciennement établi sur la Grande Terre où sa spécialité était justement la fabrication de ces monnaies.

Qenegei aurait de longue date évité toute obligation régulière vis-à-vis d'*angajoxue*, auquel il se contente de porter un présent quand il vient à sa cour. Il doit par contre un *thithinedro* à *Hnadrohau* de *Hanawa*, sous la forme d'une rangée d'ignames dans chaque champ et il doit lui donner à chaque génération une de ses filles, alors que *Hnadrohau* est officiellement le *sinelapa* de *Qenegei*. Mais *Hnadrohau*, en relation traditionnelle privilégiée avec *Eaj*, *Wase* à *Canala* sur la Grande Terre et *Uzeli* (l'Ile des Pins), est par cela même l'intermédiaire obligé pour se procurer les richesses traditionnelles : *drela*, monnaies de perles de coquillages ; *sio*, hache-ostensoirs. Cela vaut rétribution, si *Qenegei* doit en profiter.

Le haze de l'une et l'autre branche des *Qenegei* est *Hulipomè* : liane ou serpent. *Qenegei Hnage* de *Hnacaöm* est le gardien du haze [cf. pour une version plus moderne du mythe de *Hulipomè*, le conte : «Un enfant et sa grand-mère», *Etudes Mélanésiennes*, n° 10, Nouméa, décembre 1956 - décembre 1957, p. 58-59].

«Un jour, le *joxue* vient de *Hanawa* à *Hnacaöm* pour voir ses *jin*. Il leur demande du poisson, sa nourriture habituelle. On l'emmène derrière la maison où l'on trouve une abondance de poisson. *Qenegei* revient au bord de mer, accompagné de son *sinelapa* de *Hnacaöm*. Ils trouvent là deux cocotiers et le chef fait monter son serviteur pour faire tomber des noix de coco. L'autre monte, descend et épluche les noix, mais il ne veut pas que son *joxue* boive l'eau de toutes les noix. Pendant que *Qenegei* retourne en vain une noix pour trouver où il faut percer le trou, l'autre boit toutes les noix qu'il a épluchées. Lorsqu'il a satisfait sa soif, il tend à son chef une autre noix de coco. *Qenegei* proteste qu'il va tout boire et cette fois trouve le trou.

Le *joxue* invite le *sinelapa* à venir chez lui à *Hnamenè*. Il fait coucher ses *jin* et ses *sinelapa* dans la maison. Une corde est suspendue à l'intérieur, qui sert à l'ordinaire à descendre et à tirer les nasses. *Qenegei joxue* veut lui aussi montrer l'existence de son *hazc*. Il frappe le bois du bord du foyer (qui est plein de *mèn* du fait du feu), la corde se transforme en un serpent rouge gigantesque dont les anneaux remplissent la maison. Les hommes présents, saisis de peur, défèquent sur place. Le chef a pitié d'eux et frappe à nouveau le bois. Ce 'est plus qu'une corde qui pend.

Qenegei dit à ses *sinelapa* d'aller quérir du poisson à *Hnadroisi* pour les visiteurs. Il y a là, près de la côte, un rocher où, debout, à mi-corps dans l'eau, on pose les nasses à la main et on les retire pleines de poisson. Après s'être gavé de poisson, tout le monde va se coucher à nouveau. Mais le chef sait que les deux *qatr* (*lue qatr*, les deux vieux, terme de respect daignant les *sinelapa*) de *Hnacaöm* veulent lui prendre sa «place à poissons». Ils avaient dit qu'ils iraient chercher du poisson pour l'amener chez eux. Pendant la nuit, Qenegei va prendre le rocher et l'emporte au loin. Au matin, les deux *qatr* disent qu'ils vont aller chercher du poisson. Quand ils arrivent au lieu de pêche de la veille, il n'y a plus de rocher et ils reviennent bredouilles. Ils partent alors à *Hnacaöm*, ayant reçu deux «coups de haze», comme ils en avaient fait subir deux à *Qenegei joxue*.

Waixaca atresi est aussi dit *Waelepenge*, par référence au banian sous lequel il se cache. La fonction de *Waixaca*, envoyé par *Ukeinesö angajoxue*, serait en effet de protéger les *Angete Gala* de la région de *Muj* et *Xepenehe* contre la colère éventuelle d'*angajoxue*. Une tradition familiale veut qu'autrefois la guerre à *We* contre les *Lösi* ne pouvait être victorieuse que si le *Waixaca* de l'époque sacrifiait son fils aîné. Un morceau de chair était envoyé par le père au grand chef afin que celui-ci vérifie qu'il s'agissait bien d'un fils *Waixaca* et par conséquent d'un signe de victoire certaine. Le reste du corps était mangé par l'ensemble des *angatresi*. Si cela était vrai, et cela l'a peut-être été fugitivement, on comprend l'engouement de l'*angatresi Waixaca* pour le christianisme.

On dit que *Waixaca* est *hmitrôtr*, sacré, qu'il n'a pas de *haze*, mais qu'il est lui même *haze*. Quoiqu'il soit le *haetra* de *Qenegei*, il n'en reçoit aucun hommage, *Qenegei* ayant donné à *Waixaca* pour toujours un de ses *jin*, *Hnaujie* de *Easo*, qui a pour fonction de donner le *hotr* à sa place.

Le *haze* de *Waixaca* et de ses *jin* est celui qui relève en réalité des anciens *alalu*, les *Luete Inepak* et *Luete Mwiweng*, dont les lignées sont aujourd'hui éteintes. Ils donnaient le *hotr* à *Qenegei* tout en faisant fonction de *sinelapa* pour *Waixaca*, assurant la cuisine et le nettoyage de la cour du chef, et le faisant bénéficier des présents qu'ils recevaient. Leur *haze* est *Wameketrepun*, qui vit à la pointe *Meketrepua*. Sa sœur *Wathatrelé* était l'épouse de *Tixênöj*, *haze* de la pointe de *Gaica*. La pointe *Meketrepun* est aujourd'hui dédiée à l'*Immaculée Conception*. Autrefois, avant la pêche, *Waixaca* montait à la pointe, des feuilles de *wathè* à la main et des pièces d'étoffe rouges, blanches et noires, attachées aux poignets, et de là il appelait *Tixênöj* à *Gaica*, lui demandant d'envoyer du poisson à ses beaux-frères [les étoffes ont remplacé les banderoles en étoffe d'écorne de mûrier battue, dont, à *Tanna*, au sud du *Vanuatu*, et à *Kiamu* (*Anatom*) probablement aussi, on confectionnait des ceintures marquées de motifs noirs ou rouges, sur fond blanc, selon le rang de la personne qui les portait]. On ne pratique plus le rite, mais, si le vent vient de *Gaica*, des poissons viennent encore s'échouer sur le banc de sable comme autrefois à la conclusion d'un rite qui n'était ainsi pas gratuit. Il fallait alors ne ramasser qu'un chiffre impair de poissons, en application d'un interdit de rapporter un chiffre pair de prises, détail qui signifie que le concept mathématique était connu à *Lifou*.

Isamatro serait l'aîné, le *qatr* des autres *angatresi*. La branche aînée réside à *Nathalo*. Son *joxue*, *Hnaxömè*, délègue un des siens, *Kazo*, pour être à sa place le serviteur particulier d'*angajoxue*, mais il officiera lui-même dans les grandes occasions. *Isamatro* est le *sinewatrengé* d'*Ukeinesö* et il remercie en son nom pour l'offrande du

hotr. Il veille à ce qu'il y ait assez à manger à la chefferie et avertit les *Angete Gala*, ou les *angatresi* d'apporter des vivres à nouveau.

Pour tous les travaux à exécuter à la chefferie, *Ukeinesö angajoxue* doit s'entendre avec *Isamatro* et *Trupaisi*. On a vu que c'est à *Isamatro* qu'*angajoxue* présente le tas d'ignames nouvelles, en remerciement des ignames destinées en définitive aux *alalu*. A *Isamatro* revient la charge de rechercher une ou plusieurs femmes pour *angajoxue*, et c'est lui qui «tue», ou plutôt préside à la mise à mort des tortues apportées à la chefferie de *Hnupel*, et qui seront en fait mangées par toutes les personnes présentes ou invitées, la restriction au chef de la viande de tortue étant une hyperbole, à ceci près que n'en mangent que ceux qui se voient désignée une part par *angajoxue*.

Wahminya de *Mucawèng* et *Hnanemuhaetra* est aussi considéré comme *angatresi*. Son prestige repose sur le privilège de la liaison entre Lifou et Maré. Sa fonction vis-à-vis d'*Ukeinesö angajoxue* est de participer aux grandes pêches collectives aux nasses dont le produit est destiné à la chefferie de *Hnupel*. Il détiendrait la maîtrise d'une massue rituelle, *jia*, nommée *Makalu* et qui était utilisée à l'occasion de la guerre à We.

Les *Wahminya* de *Hnanemuhaetra* disent que leur *haze* est *Ithidra Luop*. La fonction de ce dernier, dont la forme visible est le martin-pêcheur, est de tuer, au lieu-dit Hua, où il y a un cercle de rochers, les jeteurs de maléfices. Un jour, des enfants lui manquent de respect et veulent le tuer, à *Luop*. Il se querelle avec eux et part à *Xöla*, sur un rocher, où il attend que *Wahminya* et les siens viennent le chercher. Comme il ne voit personne venir, il part à *Qatèthi*, à la pointe sud-est du pays de Lōsi. De là, il s'en va à Maré, utilisant des calebasses comme flotteurs, et il y est reçu par deux femmes *Si Xacace* (on note là une inversion de fonction puisqu'il apporte justement une technique efficace et redoutée de maléfices).

Ce thème, généralement accepté sous cette forme à Mare et à Lifou, justifie une relation bien établie entre les *Si Xacace* de Maré et *Wahminya*. Le prestige du *jia*, lié à *Ithidra Luop*, est tel que l'on prétend que cette massue a été envoyée en 1878 aux insurgés de la Grande Terre qui l'auraient demandée pour être assurés de la victoire sur les troupes françaises (on se reportera au rôle inattendu d'une massue *kap*, *hmitōtr*, entre les mains d'Alphonse Dianou, chef des révoltés de la grotte d'Ouvéa en mai 1988).

Certains personnages de moindre importance peuvent détenir des fonctions épi-sodiques à la cour de *Hnupel* et sont considérés comme *angatresi*, dont *Matha ate Pua* (ou *Api Pua*) de *Kirinata*, *jīn i Waixaca*, appelé «panier à habits» du chef. Au nom de cette relation quasiment privée, il est considéré comme le conseiller personnel d'*Angajoxue*. Il restera auprès de ce dernier après une discussion et lui indiquera quelle démarche à suivre, quelle «parole» doit recevoir le sceau de l'autorité d'*Ukeinesö*.

L'origine de *Matha ate Pua* reste inconnue. On le dit originaire des deux *hnaop* de *Pua* et *Ngahedrō*, dans la plaine de Wanaham. Il aurait été envoyé par *Ukeinesö angajoxue* résider chez les *Luate Jujuwedr*, *alalu* aux environs de *Kirinata*. *Matha ate Pua* n'est apparemment compté ni comme *Ate Gala*, ni comme *angahaetra*.

Une affaire judiciaire récente montre l'ignorance et l'indaptation des décisions de nos

juristes expatriés.

L'affaire de Mucawèng (arrêt *Siwel Waehnya et autres*), souvent citée depuis dans le milieu judiciaire, est ainsi assez faussement reconstruite dans les analyses et commentaires, tant les moindres détails évoquent des facteurs qu'aucun témoin ne s'est permis d'envisager devant le tribunal de Lifou.

En cette affaire, l'épisode des châtiments coutumiers pour appartenance à une secte est exemplaire de l'incompréhension qui s'installe de la part de la magistrature assise, dépourvue des moyens de comprendre, parce que les faits véritables lui échappent par manque de procédures d'enquête et d'enquêteurs adaptés.

Il n'existe en effet pas de châtiment traditionnel qui puisse être infligé à coups de nerfs de bœuf, introduction européenne (à partir du Queensland) adoptée par les chefs administratifs de la Grande Terre, puis des îles, presque tous non légitimes aux yeux de la tradition, pour imposer leur volonté sous l'aile bienveillante de la gendarmerie et dans le cadre du Code de l'Indigénat. La gendarmerie fermait les yeux devant des brutalités exercées en quelque sorte en son nom (comme par «délégation» du syndic des affaires indigènes).

De la même manière, les soi-disant «policiers coutumiers» sont une invention de la fin du XIX^e siècle. Ils sont dépourvus de fondement traditionnel. Les chefs ont eu des policiers coutumiers parce que les blancs ont voulu qu'ils en aient. Ils ne portent pas de nom vernaculaire et sont tout simplement désignés par le mot de «police». Ce fut aussi parfois dans la région une idée des missionnaires ayant recours aux chefferies (comme aux îles Wallis) pour assurer la moralité publique.

La situation ancienne n'avait pas cette simplicité. À la cour d'un *angajoxu* (Drehu, Lifou), d'un *doku hmaiai* (Nengone, Maré) ou d'un *than in than* (Iai, Ouvéa), certains dignitaires se prévalaient d'un pouvoir de correction, mais cela en premier sur le chef lui-même, qui pouvait être battu, et parfois mis à mort ou forcé à l'exil, s'il se comportait de telle façon que son peuple unanime portait condamnation contre lui.

Le châtiment traditionnel courant était celui infligé aux jeunes hommes qui avaient violé l'interdit de toucher aux femmes avant d'avoir été autorisés à se raser. Ils devaient alors passer entre deux rangées d'hommes armés de baguettes souples taillées dans la nervure dorsale d'une palme de cocotier. Il était en effet nécessaire qu'ils se conservent chastes : leur rôle traditionnel était d'aller cueillir les noix de coco et d'en gratter l'amande pour leurs aînés, qui seraient censés tomber malades si ce travail avait été le fait d'un garçon qui n'était plus vierge.

Tous les autres châtiments, et en particulier ceux imposés aux femmes, constituent des abus de pouvoir caractérisés. Les références à la tradition ne sont qu'un paravent pour égarer la curiosité et la bonne conscience du blanc.

Les «conseils d'anciens» n'ont aucune autorité légale, ni aucune qualité traditionnelle, pour décider de quoi que ce soit, et surtout pas de châtiments. Leur conception est entièrement européenne. Ils ne disposent pas de pouvoirs juridiques, ayant été imaginés seulement pour être un lieu de discussion entre les familles que lie entre elles la même résidence commune forcée dans la même «Réserve» et dans le même village artificiellement constitués par un *fiat* de l'autorité blanche, missionnaire ou administrative.

Dans l'affaire *Siwel Waehnya*, la Cour de Cassation a eu raison dans son arrêt du 10 octobre 2000. Toute sanction physique, en particulier vis-à-vis des femmes, soi-disant justifiée par la tradition, est un abus du droit coutumier. . . à l'exception des peines d'exil, dont nous avons des exemples antérieurs à l'installation occidentale dans la région.

Le refus par cet arrêt du pouvoir disciplinaire des chefs est parfaitement justifié, puisqu'il

s'agit d'un pouvoir disciplinaire relevant non de la «coutume», mais des textes coloniaux instaurant les chefferies administratives : grands chefs de districts et petits chefs de tribu. La réalité en Nouvelle-Calédonie est que la «coutume», telle qu'elle est juridiquement reconnue, tend à être le maintien de la coutume coloniale établie par les textes coloniaux, alors que ce n'est apparemment pas ce que le législateur constituant avait désiré.

Les seuls conseils de chefferies légitimes (lorsqu'existe quelque chose qui ressemble à une chefferie) peuvent être considérés également comme tout aussi légitimes que la chefferie qu'ils représentent. À condition que ce ne soient pas de faux conseils de fausses chefferies (comme à Saint-Louis, mais aussi en de nombreux autres points de l'espace néo-calédonien).

Toute décision prise par un «conseil d'anciens» constitue un abus de pouvoir, utilisant un outil fourni par les blancs pour en tirer des avantages qui peuvent parfois être de type traditionnel, le moyen alors ne l'étant pas. Le seul ennui est qu'ils annoncent rarement la couleur exacte de leur entreprise. A cela s'ajoute que les tribunaux déconcentrés ne disposent pas directement d'informations leur permettant de savoir qui est un chef légitime et qui ne l'est pas (la nomination par l'administration n'implique nullement une légitimité traditionnelle), et comment, ce qui est tout aussi important, cette légitimité s'applique (quelles en sont les limites anciennes et pas celles imaginées par le pouvoir colonial). L'information existe. Elle est publiée et même organisée sous une forme commode facilitant la consultation. On ne s'y reporte jamais.

Les chefferies anciennes pouvaient imposer des peines d'exil, et le font encore, dans les cas où le consensus général est que le «coupable» en a fait trop : coucher systématiquement avec les femmes mariées (les jeunes filles étant plus facilement libres de leurs corps), voler constamment dans les champs, s'approprier la terre d'autrui (ce qui est le cas de l'ancien maire de Lifou Cono Hamu). Ces mêmes chefferies anciennes disposaient, aussi bien en Mélanésie qu'en Polynésie, d'un exécuteur des hautes œuvres, lequel intervenait s'il y avait consensus qu'un interdit avait été violé gravement, et si l'intéressé n'avait pas d'ores et déjà pris la précaution de disparaître. L'exécution se pratiquait par surprise, au moyen d'un coup sur la nuque, pratiqué avec une courte massue en pierre polie, et cela depuis les îles Loyalty jusqu'aux îles Hawai'i, en passant par le Vanuatu, Tonga et Samoa.

À Mucawèng, l'accusation de disruption de la société chrétienne est un prétexte pour les uns, les accusateurs, et sa raison, l'inscription des Wahminya aux Témoins de Jehova, un paravent pour les autres, les victimes. Les églises établies n'ont rien à voir là-dedans. Les protagonistes des brutalités sont connus depuis des décennies pour marcher plus à l'alcool à brûler mélangé au thé que pour leur piété chrétienne. Au surplus, la chefferie de Siwel Waehnya de Xepenehe ne peut se prévaloir d'aucune autorité ancienne sur qui que ce soit à Mucawèng, à moins peut-être que, par hypothèse peu crédible, cette autorité n'ait été déléguée, à titre provisoire et pour un but précis, par la grande chefferie Sihaze, laquelle ne veut pourtant surtout pas se mettre en avant, de façon à pouvoir jouer les conciliateurs après coup et ne reconnaîtra donc rien de pareil.

Les Waehnya se sont attribués depuis un siècle la fonction de protecteurs de la mission protestante de Xepenehe et de l'école pastorale qui lui est annexée, ce qui peut les amener à porter jugement sur les rivaux éventuels de cette église sans même se préoccuper de solliciter l'avis des dirigeants de celle-ci. Les jeunes gens de cette chefferie, qui se sont attribué ainsi le pouvoir de coercition et de châtiment, sont parmi les plus acculturés du pays, et les plus aptes à préférer le confort occidental aux disciplines sévères de la tradition. En ne leur infligeant qu'une amende, le tribunal de Lifou n'a pas fait preuve de sagesse en une affaire où il ne se rendait pas vraiment compte des enjeux.

La clé de la compréhension du dossier se trouve, comme toujours, dans le passé, et en

ce cas précis en 1912, date à laquelle le grand chef Sihaze du moment (il marchait au whisky alors que son fils préférera fonctionner au gin, car il y a beaucoup d'alcool dans cette affaire, alcool contre lequel justement militent avec un certain succès les membres de l'église des Témoins de Jéhovah), organisa une campagne contre les «sorciers» imaginaires, les *tene iöni* (détenteurs de maléfices), rendus responsables de la dépopulation, campagne au cours de laquelle les mêmes personnes de Mucawèng, du moins les individus portant les mêmes noms, ont été battues jusqu'à ce qu'elles remettent au grand chef les statues en tuf calcaire en leur possession.

Au début 1948, ce même grand chef, un jour où il était passablement ivre, convoqua les anciens combattants de son district et leur ordonna d'aller fusiller les bonnes sœurs maristes établies à côté de chez lui. Ce qui, sur le moment, créa quelques problèmes.

L'affaire récente est liée aux mêmes statuettes, ramassées autrefois par la gendarmerie, laquelle se verra obligée de les remettre à M. Journot, délégué de l'administration aux îles Loyautés, qui en fera don au gouverneur Bouge. Ces statuettes ont été léguées par ce dernier au musée bibliothèque de Chartres, sa ville natale (le récit écourté de l'affaire à la page 197 de *101 mots pour comprendre Lifou* : Legeard et alii 2.000, est ainsi erroné).

Un article signé du gouverneur raconte en 1914 la chose sous une forme un peu simplifiée, où les mots employés ne sont pas sans intérêt. Sur les trois statuettes confisquées, deux sont mises en relation avec le dieu *Sisiwanyano*, la troisième avec la déesse *Ithidra Luop*. C'est cette dernière qui appartient aux Wahminyia, prêtres traditionnels de la déesse et détenteurs de la massue courte, *jia*, qui en faisaient les exécuteurs des hautes œuvres de la grande chefferie Sihaze, ainsi que la «porte» pour les relations avec Maré.

En effet, si ces derniers prétendent qu'*Ithidra Luop* a pour vertu de faire mourir les sorciers qui voudraient agir dans le pays, et que son rôle est donc de protéger, l'opinion générale est sensiblement différente. L'état (les vêtements européens déchirés), et le lieu où les gendarmes ont retrouvé le représentant des Wahminyia, un moment disparu, font entrevoir qu'il ne s'était pas seulement réfugié dans la forêt, mais qu'il s'était mis en état de parler à la déesse pour qu'elle venge les siens. On attend l'effet de la malédiction qui, si jamais elle s'exécute, n'aura rien à voir avec les Témoins de Jéhova. La mort de l'*angajoxue* de Wetr a été peu après attribuée à la vengeance des Wahminyia.

Sisiwanyano est le dieu, *haze*, de la pointe de Tringetring, que l'on dit en relation avec les pirogues venues de Samoa et que les *Hnadrohau* de *Muj* prétendent s'approprier. Ces derniers donnent leur allégeance à l'*atresi* Qwenegui du pays de Wetr. Ils recevraient en premier les ambassades et les offrandes des prémices de la récolte venant d'Uzeli, l'île des Pins, et d'Ohnyotr, à la pointe nord-est d'Ouvéa.

Un mythe reliant le pays de Wetr, au nord de Lifou, avec Maré, raconte que, humiliée de n'être pas suffisamment soutenue par ses prêtres Wahminyia, la déesse *Ithidra Luop* serait partie à Maré, en nageant et en se faisant soutenir par deux calebasses attachées sous ses bras. Elle aurait alors introduit dans l'île voisine, au bénéfice de la lignée des Si Xacace, ce qui y est appelé le *kaze* (= *haze*) et qui est là-bas compris par certains comme une magie maléfique redoutable utilisée pour la protection des chefferies qui réussissent à se l'approprier.

Le bon gouverneur avait des idées courtes sur la situation. *Nako*, le prêtre de *Sisiwanyano* est qualifié de «grand sorcier» de Lifou. La statuette d'*Ithidra Luop* (*Luop* est le nom de son habitat), haute d'environ 10 cm, représenterait pour lui un homme assis sur ses jambes et au dessous une tête de femme. Pour invoquer *Luop*, toujours selon le gouverneur Bouge :

«On crache sur la figure de l'homme des herbes mâchées — cette partie du fétiche a le pouvoir de faire surgir des plaies sur le corps de la personne désignée dans le vœu. Si celle-ci est prévenue à temps, elle peut demander au sorcier de conjurer le mauvais sort qui l'attend. Une nouvelle invocation est alors adressée à la figure de la femme. Dans ce fétiche, l'homme

représenterait donc le pouvoir du mal et la femme le pouvoir de réparation.»

Il y a plus de quinze ans, j'ai vu arriver dans mon bureau, au musée de l'Homme, un sénateur communiste, qui était allé à Lifou, et avait vu le jeune chef Sihaze. Ce dernier s'était plaint que j'aurais emporté la statuette de la déesse. J'ai pu rassurer l'écu et lui communiquer l'article publié à l'époque par le gouverneur Bouge, article qui montrait bien que lorsque le gouverneur avait emporté les statuettes, je n'y étais pour rien (je n'étais pas encore né). Le même article a aussi été communiqué au chef si intéressé dans le destin de ces sculptures. C'était là pour ce dernier montrer le bout de l'oreille en se faisant ainsi préciser la localisation exacte de ce qu'il aurait visiblement voulu récupérer. La statuette a été en dépôt au Centre Jean-Marie Tjibaou, ce qui n'est pas l'effet du Saint-Esprit. J'attends la suite des événements.

Ce qui est étrange dans ce dossier est que, au cours de la première affaire, le père du Sihaze actuel, qui buvait vraiment déjà beaucoup, avait déjà mis la main à la campagne de brutalités contre les Wahminya. La nouvelle campagne contre eux n'a pu se faire sans l'accord de son fils, le nouveau chef Sihaze, qui boit presque autant que son père. Les vapeurs de l'alcool aidant, je vois pourquoi ce dernier aurait voulu récupérer, sans détenir le moindre droit à cela, au moins l'une des trois sculptures. Elles sont réputées posséder un pouvoir de protection de ceux qui les détiennent. Il est concevable qu'il tente à nouveau la chose en se faisant passer comme y ayant droit, une fois les Wahminya hors course parce qu'exilés à Nouméa. La demande de retour des biens culturels peut cacher des stratégies étranges.

La seconde battue contre les Waehnya de Mucawèng ne peut ainsi pas ne pas être liée à la première tentative. Cependant d'autres acteurs interviennent aussi, qu'il convient de ne pas négliger.

La mise en place du relevé cadastral dit «coutumier» a eu déjà en ce cas des conséquences déléteres, sinon dramatiques : trois voitures et cinq bâtiments incendiés et plusieurs blessés à Mucawèng, dans le pays de Wetr à Lifou, au début octobre 1998, à la suite entre autres d'une querelle foncière que l'on n'aurait pas dû ainsi réveiller.

Il s'agit de ce point de vue-là aussi d'une affaire ancienne, d'une part entre catholiques d'Easo (Eacho) et protestants de Mucawèng, les premiers cultivant depuis des générations à l'intérieur des limites théoriques de l'emprise foncière des seconds, d'autre part entre le groupe de descendance des Wahminya et celui des Zangzang (les Bolé du dossier judiciaire). La chefferie administrative du village est parfaitement artificielle et ne pouvait assumer aucune autorité en pareille affaire. Personne ne s'y est référé, ce qui apparaît une tendance grandissante dans tous les conflits. Éventuellement, on expulse aussi son titulaire par la même occasion.

C'est encore ici un nouveau cas d'abus de pouvoir de la part d'un conseil d'anciens, qui ne disposait d'aucun droit légal d'expulser qui que ce soit, abus auquel on devrait s'opposer avec plus de détermination, car cela n'a rien à voir avec quelque «coutume» que ce soit. C'est de la pure manipulation. Il faut s'attendre à la multiplication d'affaires de ce genre, où le contenu local pourra différer, comme le montre l'affaire de Tégon jugée plus récemment sur la Grande Terre par le tribunal de Koné.

Les Wahminya et les Zangzang, dont la relation avec la grande chefferie du pays de Wetr est de qualité différente, sont entièrement indépendants les uns des autres. et n'ont aucun lien de subordination l'un vis-à-vis de l'autre, ni par rapport au soi-disant «petit chef» du village de Mucawèng. Si les Wahminya sont dits *atresi*, c'est-à-dire participent à la protection rituelle du grand chef (*angajoxu*) Sihaze, les Zangzang sont, parmi les *alalu*, les maîtres de la terre (dits aussi *ten adro*), les plus prestigieux, les plus liés aux mythes d'origine du pays. Ils sont parmi ceux qui ont «accueilli» les Xetriwaan (venus de Kiamu = Anatom au sud Vanuatu), d'où sont issus les Sihaze, et ces derniers n'ont rien à leur refuser. L'inverse est tout aussi vrai et Zangzang

(Bolé) travaillait ici évidemment aussi pour la grande chefferie. Le premier chef Xetriwaan, dont relève l'implantation des Sihaze, est décrit comme le possesseur d'un hameçon magique en nacre, perdu dans la mer et avalé par le roi des poissons, et c'est un Zangzang qui aurait plongé et repris cet hameçon appelé *wageledra*.

Si l'on n'avait parlé d'enregistrement des droits fonciers, créant ainsi des inquiétudes croisées et un conflit violent entre divers détenteurs du sol et usufruitiers de ce même sol, il n'y aurait peut-être pas eu de violences.

Deux facteurs mécaniques s'ajoutent à ce dossier, que l'on retrouvera inévitablement ailleurs. Mucawèng est situé dans une partie du pays qui s'avance en promontoire en direction du nord de l'île voisine d'Ouvéa. Les falaises côtières orientales et occidentales se rapprochent et le *ratio* de bonnes terres par rapport à la surface totale diminue en proportion. L'expansion démographique de ces dernières décennies a pour effet de multiplier le nombre d'individus tirant leur subsistance des mêmes surfaces de terre utile. D'où une tendance à la diminution des temps de jachère et par conséquent à celle du poids des tubercules récoltés d'année en année. Enfin, la proximité de la mer crée en particulier au pays de Wetr des attentes de développement touristique qui peuvent aiguïser d'autant les querelles et les passions.

Ce cadastre, dont l'idée est soutenue par les hauts fonctionnaires socialistes aussi bien que par les élus RPCR, est bien ce qui crée l'angoisse et constitue la goutte qui fait déborder le vase.

Sur le plan de l'efficacité de l'institution judiciaire, la démonstration est faite qu'elle n'a pas particulièrement bien rempli dans ce dossier la fonction espérée. Les Wahminya sont exilés à Nouméa. Personne, et pas plus les assesseurs du tribunal, n'a imaginé de raconter l'histoire entière que certains au moins connaissaient parfaitement. Le tribunal a sanctionné les brutalités, mais pas véritablement leurs responsabilités. L'injustice envers les Wahminya n'a pas été réparée. Peut-être frappera-t-on moins aisément des femmes à coups de nerfs de bœuf ? Ce n'est même pas évident.

La tradition orale traduit de la même façon une autre relation avec Maré, par l'intermédiaire de *Wayanij*, originaire de *Hnadidr*, à la pointe de *Wakoné* au nord-est de Mare. Deux hommes seraient venus de Maré, on ne sait comment. Ils auraient abordé au lieu-dit *Hnakein*, et là se seraient mis à faire du filet. On les trouva et le *haetra*, *Wazan*, fut envoyé auprès d'*Ukeinesö*. Ce dernier lui désigna comme résidence la terre des *Lute Fetrahe*, *alalu* au village protestant actuel de Saint Paul. *Wayanij* serait ainsi assimilé aux *angatresi*.

Matha entretient une relation particulière avec *Waheo joxue* à *Hnaeu*, qui réside chez lui s'il vient participer à des travaux à la chefferie de *Hnupel*, où il ne saurait pénétrer sans *Matha*. Aussi, lorsqu'*Ukeinesö Angajoxue* se rend à Lösi, il va d'abord à *Traputr* chez *Luepak*, puis à *Hnaeu* chez *Waheo*, et ce sera à ce dernier de l'accompagner chez *Bula angajoxue*.

Peze de Nathalo, jin i Waleweny, est le *neng* de la chefferie de *Hnupel*. Il surveille, pour le principe au moins, les modalités de la cuisine chez *angajoxue*. Lui seul peut disposer des restes de la nourriture mangée par *Ukeinesö*.

Kazö, jin i Isamatro, remplit les fonctions de ce dernier auprès d'*angajoxue* et en particulier a pour service de s'occuper de l'état des nattes dans l'*umepö*. Mais c'est *Wagö, jin i Waixaca*, qui allume le feu dans le même *umepö*. *Kazö* est, de jour et de nuit, celui qui assure la protection rapprochée d'*Ukeinesö*. *Peze* et lui ont pour fonction commune de servir à boire à ce dernier.

Waxeny qatr, anciennement de *Xölega* (ancien nom de *Siloam*) et surtout aujourd'hui de *Hunètrè*, se dit *atresi ne dro* (par opposition à *atresi ne joxue*). Il est le *neng* de l'*angahaetra Ijez*.

Ijez et *Wadrawa Joxue Api Wathojè* donneraient chacun à *Waxeny qatr* des ignames longues enveloppées de feuilles de cocotiers nattées, en échange il leur donnera des ignames et du poisson. Son *haze* est *Mali*, dont la forme visible est un rocher et qui tuait les hommes pour les mettre au four, les rendant fous ; on possède le médicament qui est crachoté et guérit des atteintes du *haze* ; le dernier cas aurait été celui d'un enfant en 1935.

Les relations extérieures de la chefferie Ukeinesö

Métrité de *Drueulu* à *Gaica* vient nettoyer la cour de la chefferie de *Hnupel* après toute cérémonie d'importance telle que le mariage du fils aîné d'*angajoxue*. *Métrité* est à *Gaica* «l'oreille» d'*Ukeinesö*.

Les *Luete Hneneè Api Watrapasoi* de *Xepenehe* donnent le *hotr* à *Saiko Métrité* de *Qanono* à *Gaica* et seulement un *xeninehlapa* à *Waehnya joxue* pour le terrain où ils se sont installés avant l'arrivée des Blancs. Leur *haze* est le vent, *leu*, et l'on dit qu'il y a toujours du mauvais temps lorsqu'il y a une fête chez eux.

Wawalahae correspond à *Métrité*, en ce sens qu'il est à *Wetr* l'oreille de la chefferie de *Drueulu*. Eventuellement, les deux font échange d'informations et de bons procédés.

Vis-à-vis du pays de *Lösi*, *Huen ate Honem* de *Saint-Paul* est en relations avec *Opalo ate Honem* de *Traputr*. Dite aussi *Wenemitr*, et ainsi séparée en deux branches, cette lignée joue ainsi à *Wetr* le rôle d'agent d'informations du *Lösi* et à *Lösi* celui du *Wetr*. Par ailleurs, *Huen* devait pêcher à la ligne, *ti hugitr*, au profit d'*Ukeinesö angajoxue*.

Une branche des *Catrehmi* de *Wedrumel* à *Gaica* réside à *Siloam*, où elle est *sinelapa* de *Wathokötr Etrèhnin*.

Les *Catrehmi* ou *Angete Hlua* sont *wahmaca*, messagers en temps de guerre, inviolables parce que censés être invisibles. Ils travaillent d'ailleurs au même titre au profit de chacune des chefferies principales de *Lifou*. Les *Catrehmi* s'identifient aux *Angete Hlua* de *Thuahaik* à *Lösi*, *sinelapa* et plus précisément *neng* de la chefferie *angahaetra Watreudro*. Ces *Angete Hlua* se disent eux-mêmes originaires de *Kenya*, à *Wetr*, au bord de mer de *Nathalo*.

La branche établie à *Wetr* fournit à *Ukeinesö angajoxue* ses messagers pour *Lösi* et pour *Gaica* (*Siwasiwa* → *Kwièn*, qui *hotr* à *Kahnyapa* (<— *Yona* <— *Siwasiwa*), qui remet un *si-thingen* à *Zeula angajoxue i Gaica*). Une de ses lignées, sous le nom d'*Ate Hlua*, est établie à *Xepenehe*, où elle est *jin i Waleweny*. Leur *haze* est nommé *Hnaqielu*, le tourbillon, ou *ènganyunyu me èngawejijewj*, vent qui tourne sans direction précise ; du fait de ce dernier ils ont l'interdit de manger les ignames poilues, *jepujen*.

Les *Wahuwa*, autrefois *jin i Wawalahae* en même temps que *jin i Xetriwaan* et donc *angahaetra*, ayant autrefois leur habitat à *Hnaete* et établis aujourd'hui à *Xepenehe* depuis la conversion au christianisme, sont en relation avec le nord d'*Eaj*, et plus particulièrement avec la chefferie *Bahitr* de *Üenkiny*. Ce sont eux qui reçoivent à *Wetr* le chef *Bahitr*, et qui l'amène-

ront à Hnupel voir *Ukeinesö*.

Le nom de l'un d'entre eux, le regretté pasteur *Qanun*, s'exprime en *qen iaai* et serait aussi : *qanuma*, la porte. Le *haze* de *Wahuwa* est un lézard appelé *Eate*, qui résidait à *Hnaete*, et dont l'action est bénéfique à la culture des ignames. Il aurait l'habitude de passer dans les champs, au moins dans les premières rangées de plants, dont la récolte est destinée à son chef, *Xetriwaan Dromau* de *Tringeting*. Si *Wahuwa* donne le *hotr* à son *joxue Xetriwaan Dromau*, il donne un *xeninehlapa* à *Umuisi Hnamano Api Güietr* (frère du père du père de l'*angajoxue* actuel) et cela sur la décision d'*Ukeineso angajoxue*.

Haudra joxue de *Luecila* fournit les messagers pour l'île de *Tixa (Tiga)* et pour *Maré*.

Les *Hnadrohau* de *Muj*, dépendants de *Qenegei*, recevraient à *Xepenehe* une partie du *qèmèk* des gens de *Xanela* (Canala sur la Grande Terre), d'*Eaj* [Ouvéa, du moins pour ceux qui viennent de *Wanyahotr*, en *qene drehu*, ou Ohnyotr, en *qen iaai*, à la pointe nord-est de l'île], et d'*Uzeli* [île des Pins] débarquant là. *Hnadrohau* fournit en même temps à *Ukeinesö* les messagers pour *Eaj* et *Mèèk*, parce qu'il serait le seul à posséder des pirogues en bois de houp qu'il va couper lui-même sur la Grande Terre.

Les *Hnadrohau* valent la peine qu'on s'y intéresse. Ils prétendent à une certaine autonomie en faisant jouer leurs relations au bénéfice de *Zeula* et *Bula* en même temps que d'*Ukeinesö angajoxue*, envers qui ils ne doivent qu'un *sithingen*. Mais personne ne semble d'accord pour les inclure soit chez les *angatresi ne dro*, soit parmi les *alalu*. Leur *haze*, *Sinenimè*, serait aussi leur ancêtre ; ce nom signifie : morceau de bois *nimè* (*Pipturus velutinus W.*, urticacée), bois léger, encore un fois trouvé au bord de mer par deux vieilles femmes.

«*Sisiwanyano* réside à la pointe de *Tringetring*, tout à fait dans la mer [il est représenté par l'une des deux si rares pierres sculptées de *Lifou* recueillies par le gouverneur *Bouge* et ramenées au Musée Bibliothèque de la ville de *Chartres*. L'autre est la personnification du *haze Ithidra Luop*. *Sisiwanyano* a quatre fils dont le dernier s'appelle *Jowetr*, algue vénéneuse.

Deux pirogues venant de *Samoa* longent la côte. [Des pirogues doubles venues de *Samoa* ont été signalées, à *Lifou* et *Ouvéa* (à l'origine des habitants de *Teouta* et d'une famille à *Muli*) aussi bien qu'au centre du *Vanuatu*, sur *Makura*, *Tongariki* et *Tongoa* dans l'archipel des *Shepherd*]. Le nom de *Lifou* est celui donné à l'île justement par les navigateurs samoans. Dès qu'ils voient les pirogues à voiles, les enfants les suivent, en haut de la falaise, jusqu'à ce qu'ils arrivent à la pointe de *Jokin*. *Sisiwanyano* envoie son *sinelapa* pour leur dire de revenir. Trois reviennent, mais le dernier s'entête à suivre les pirogues, qui entrent dans la baie de *Jokin* afin de faire de l'eau. *Sisiwanyano* renvoie le serviteur dire à son fils que s'il veut suivre la pirogue, il devra sauter quand il verra *Lifou* comme un bois qui flotte un peu sur l'eau. Le *sinelapa* trouve l'enfant à *Jokin* et lui répète les paroles de son père.

L'enfant monte sur la pirogue. Quand *Lifou* est déjà loin, il pense aux paroles de son père et dit qu'il veut s'en retourner à *Lifou*. Comment faire ? Les Samoans se consultent entre eux et décident de lui donner leur ancre magique, qui leur permet de mettre en panne n'importe où sans que le bateau vienne à dériver. L'enfant s'assied sur l'ancre en pierre et saute à l'eau. Une fois tombé dans l'eau, il se retrouve debout sur le rocher qui constitue le fondement du banc de sable de *Zilihu*. De là il s'en retourne chez son père, mais va de temps à autre pêcher autour du rocher à poissons donné par les *qatr* de *Samoa*.

C'est là qu'il entre dans un morceau de bois léger *nimè*, qui sera trouvé par deux femmes de *Zimetötr* et *Wanek*, un jour où elles étaient parties de nuit à la pêche au crabe à la torche. Elles entendent pleurer quand le bois heurte un rocher, vont voir et trouvent ce bois qui pleure.

Elles prennent ce morceau de *nimè*, qui se met à parler : «Portez-moi dans la grotte *Xölaze* !» Elles l'y portent. Il parle à nouveau : «Jetez-moi à terre !»

Elles le laissent tomber sur le sol où il leur apparaît sous la forme d'un bébé dont le sang a éclaboussé le rocher. Nul n'a le droit d'entrer dans cette grotte, où l'on aurait à l'époque déposé un morceau de la cuisse de l'*angajoxue* assassiné, afin qu'il provoquât la mort de tous les *jin i Sineweny*.

L'enfant parle encore : «Emportez-moi!» Plus loin, il prétend se faire baigner en un lieu où il n'y avait pas d'eau, et il y en a de ce moment-là. On le baigne là, dans cette eau de *Trimixöj*, qu'on ne peut boire, ni même regarder en allant à la pêche, sous peine de faire une mauvaise pêche. Une des femmes se cogne un orteil, au lieu-dit *Hnathinyi pene gutru*, et l'enfant dit : «Tous ceux qui se cogneront le pied ici mourront.» Ils arrivent au milieu de *Zimetrötr*, où il leur dit de se reposer, au lieu-dit *Feneiwewe*, lieu interdit depuis à tous et couvert de brousse. Elles poursuivent leur chemin, jusqu'au moment où l'enfant leur dit de s'arrêter pour manger une part de bougnat qu'elles avaient emporté. Depuis, lorsqu'on passe à cet endroit, dit *Hnanyisinatrut*, il convient, si l'on vient de la mer, de jeter un morceau de bois, et si l'on vient de l'intérieur, un paquet de feuilles liées à l'imitation du *sine itra*, part de bougnat.

Ils s'arrêtent encore à l'entrée de Wanek parce que l'enfant a faim. Il envoie l'une des femmes chercher des taros amers *kahaitr*. L'enfant en mange un morceau et jette le reste, qui se transforme en un rocher appelé depuis *Wenemesipun Kahaitr*. Puis l'enfant les fait obliquer vers l'ouest et plus loin décide qu'il faut rester là, au lieu qui s'appellera depuis *Hnadrohau*. Il y a là une parcelle de brousse interdite, que le feu n'atteint jamais, nommée *Mecithepè*.

Ils dorment là. Le lendemain matin, l'enfant est devenu adulte. La nuit suivante, il envoie les femmes coucher dans la case. A un moment de la nuit, le hibou, *men*, vient crier sur le toit et la femme de *Wanek* se sent enceinte. Elle met au monde un fils qui s'appellera *Xulunyatr* et sera l'ancêtre des *Hnadrohau*.

Ce texte donné en public ne semble pas bénéficier d'une approbation unanime. On dit que le récitant, *Elèkon Hnadrohau*, a mélangé plusieurs thèmes, pris à d'autres mythes de façon à augmenter la prestige de sa lignée. *Elekon Hnadrohau* a été longtemps secrétaire de la Résidence à Xepenehe. Il est responsable de ce fait de la façon parfois cryptique dont les noms patronymiques ont été inscrits dans l'état-civil, inscription qui a trop souvent pris en compte des dénominations secondaires ou même des surnoms autrefois utilisés pour échapper à la gendarmerie, ce qui en fait un instrument de travail plus difficile à utiliser que sur la Grande Terre. L'authenticité du personnage de *Sisiwanyano* est contestée également. L'algue *jowetr*, en particulier, appartiendrait à *Leanga*, l'*alalu* dépendant de *Hnadrohau*. Par contre une origine samoane pour les *Hnadrohau*, camouflée par la formule du passage de l'enfant sur la pirogue, serait plutôt crédible, comme pour les *Thamua* de *Teuta* à la pointe nord d'*Ouvéa*, qui détenaient une sorte de monopole des relations maritimes entre *Eaj* et les vallées de Houaïlou sur la Grande Terre, où d'autres Samoans étaient installés.

Les relations des *Hnadrohau* à *Xanela* (Canala) s'établissent avec les gens de *Wase*, village parlant le *qene Drehu* et où les habitants affirment venir de *Xepenehe*. Les *Hnadrohau* y vont faire leurs pirogues comme ils vont y chercher femmes. Les *Wase* assurent la négociation avec les gens de l'intérieur pour en obtenir les troncs de pins kaori nécessaires.

Les *Hnadrohau* assurent que le port ancien de la région, avant *Xepenehe*, était *Ngömi*. *Waehnya joxue* avait demandé aux *Hnadrohau* d'établir le port en un lieu dit auparavant *Wawa*, et nommé depuis *Xepenehe* par *Hnadrohau*. C'est ce dernier qui aurait organisé l'érosion du rocher par le feu, assurant rituellement l'efficacité des feux alimentés par les *jin i Waehnya*. C'est la raison de la remise aux *Hnadrohau* d'une partie des *qèmèk* donnés par ceux qui abordent à *Xepenehe*. Des *Hnadrohau* seraient partis à *Eaj*, accompagnant *Wawia Api Mazo*.

Les *Nyipatr* de *Jokin* assurent, à *Wetr* aussi, la liaison avec *Eaj*, mais cette fois

avec les gens de langue polynésienne (*qèn Uea*) de Saint Joseph.

Ils sont originaires de Lösi, où leur ancêtre était *angatresi* et d'où il dut s'enfuir à Wetr, d'où en fin de compte il était issu. Il arrive d'abord à *Hnaji*, près de Saint Paul, puis à *Jokin*, où il est reçu par le chef *Ngönethin* et par les *Lute Fife*. Le chef dit à *Nanamakanu* [*Hnawan* en *qene Drehu*] de prendre *Nyipatr* avec lui. Ce dernier le reçoit et lui donne le *hotr*.

Un *Nyipatr* serait parti de Lifou à *Eaj*, à *Teuta*. On sait l'histoire de la prédiction faite à Wallis, au départ de la migration aboutissant à Ouvéa : les partants devaient s'établir là où ils trouveraient des mulets sautant par dessus des feuilles de palétuvier [cf. Burrows, Edwin G, *Ethnology of Uvea (Wallis island)*, Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin n° 145, Honoulu, 1937, p. 50 ss]. Les Wallisiens sont arrivés en premier lieu à *Jo*, à Lösi, où ils ont bien trouvé des palétuviers, mais ils étaient à sec et nul mulet ne sautait par dessus leurs racines. Ils arrivent à *Jokin*, où ils consultent l'oracle du haze *Wasepènemè*. Ce dernier fait dire au chef de *Jokin* de les envoyer plus loin chercher un pays. Le *joxue* leur donne deux *Nyipatr* pour les conduire à Ouvéa, ils y trouvent à *Teuta* une mangrove en eau où la prédiction se vérifie. Un autre *Nyipatr*, sous le nom de *Goic*, est établi à *Honyöü*, dans le pays de *Iaai*.

Les *Nyipatr* fournissent le devin responsable à Wetr des augures pour la guerre. Son haze, *Inono*, était venu de Lösi avec des épluchures d'amande de noix de coco collées aux chevilles. Au départ pour la guerre à We, *Ukeinesö angajoxue* envoie un messenger chercher *Nyipatr*. Ce dernier se rendra tout d'abord près d'une pierre sise près de la route de *Hnathègejè*, à gauche de la route actuelle. Il attache au rocher une grande longueur de liane. Puis il détache les liens du *inono* autour de ses chevilles et prie pour demander l'augure. Il rattache les liens à ses chevilles et va tirer la liane, d'où le terme de *e Co*, *tirer Co*, pour désigner le rite. Si la liane casse, il fait dire au grand chef de ne pas partir en guerre. Si elle ne casse pas il n'y aura pas de pertes. Mais si l'on passe outre à son conseil de rester tranquille, tout le monde périra sur le champ de bataille.

Les *Honaap* de Nang sont eux aussi dans une relation particulière vis-à-vis d'*angajoxue*. Il donnent d'ailleurs le *hotr* à leur *haetra* installé à *Hapetra* dans le pays de Gaica, et seulement un *xeninedro* à *Ukeinesö*.

Les *Honaap* de *Hapetra* résidaient autrefois à *Hnupel*. Ils se seraient enfuis à *Jokin* et à Nang, parce qu'*Ukeinesö angajoxue* prétendait coucher avec leurs femmes. La branche aînée aurait suivi *Alaxutren angajoxue* et *Wasinenu* de We à *Hapetra*. Leur fonction était, avant le moment des prémices de la récolte d'ignames, de porter à *Ukeinesö* le bougnat de serpents, *itra ne unèè*. Ils portent aujourd'hui un bougnat de crabes, *itra xo*, une fois les ignames plantées dans les champs. Le *haetra* des *Honaap* établi à *Hapetra* dorme le *hotr* à *Drale Ngönethin*, *joxue* de *Jokin*. ce qui ne contredirait pas l'origine admise à Ouvéa de *Ngönethin* et expliquerait pourquoi on a mis des immigrants d'Ouvéa (originaire de Banutr ?), venus en pirogue, à la place des *Nyipatr* de *Hapetra*. Les *Honaap* pêchent au profit de *Haudra joxue* de *Lucila*.

Le haze de *Honaap* est *Awesamè*, qui joue de la flûte en roseau et dont on dit qu'il est le mari de toutes les femmes. Il réside à *Nyiwè*, à la limite entre Gaica et Wetr. Il descend tous les matins au rivage pour se mettre de la chaux sur les cheveux. Alors qu'il n'y en avait pas encore en Nouvelle-Calédonie, *Awesamè* possédait déjà une roussette, chauve-souris frugivore de grande taille. Un jour qu'il soufflait dans sa flûte, deux femmes de Lösi vinrent l'écouter. Elles lui demandèrent de les garder comme épouses, mais il ne voulut pas et elles s'enfuirent avec la roussette. Ce qui explique pourquoi il y aurait plus de roussettes à Lösi qu'à Wetr.

«*Awesamè* était aussi un grand pêcheur à la nasse. Il avait de nombreux *jîn*, tous *wananathin*. *Itrimanu*, le fils de sa sœur, voulant se marier, s'entêtait dans un choix opposé au jugement de son oncle maternel. Il s'agissait d'une femme *wananathin* qui, comme tous les siens,

ne savait que répéter ce qu'elle entendait. Si son mari lui disait : «Dis donc, fais-nous à manger !», elle faisait écho. Son mari se fatigua de ne pouvoir parler à sa femme et commença à la quereller. La femme l'enserra entre ses longues mamelles et l'emporta en l'air. Itrimanu pleurait là-haut, appelant son oncle parce que la *wananathin* commençait à le dévorer, tout en tournant en l'air. Quand il ne lui resta plus que les os de son mari, elle descendit les ossements, qui sont encore là à la grotte de *Nyiwè*.

Awesesamè voit son neveu mort. Il sonne de la conque. Arrivent tous ses *jin*, les *wananathin*, les *yetipac*, les *sinyipingö*, les *unetrönitr*. Il s'adresse à eux : «Vous êtes là, personne ne manque.» Il les fait entrer dans une maison où il avait disposé des bananes mûres. Ils entrent et grimpent à la charpente, pour manger les bananes comme des roussettes. Et comme les roussettes, ils ferment les yeux lorsqu'ils se sentent le ventre plein. Quand Awesesamè voit qu'ils ne parlent plus, il ferme la porte avec de gros bois et met le feu à la maison. C'est ainsi qu'ont péri les *wananathin* et qu'il n'y en a plus sur la route, parce qu'Awesesamè a voulu venger le fils de sa sœur».

Le *haze* de la lignée de *Ngönethin*, suzeraine de *Honaap*, est *Wasepènemè*. Il aurait été envoyé là, avec les siens, par *Trupaisi* et *Ijez*. La lignée de *Trepesö* est gardienne de l'habitat du *haze*, en même temps que *sinalapa* i *Ngönethin*.

Wasepènemè détiendrait le pouvoir d'assurer la puissance politique. Il est le maître d'un *hnaop* étroit appelé *Hnatrupajoxue* (dans, le choisir, chef). Si les *angatresi* doivent choisir un nouvel *angajoxue* pour le pays de *Wetr*, il font entrer les candidats dans le trou. Seul celui qui est capable de pénétrer et de marcher à l'intérieur pourra être désigné. Une autre grotte est appelée *Wasaija* ; elle appartient à *Wawalahae* ; l'obscurité s'y dissipe, si l'on invoque le nom de *Wasaija*, *cipaa* i *Wawalahae*.

A la falaise de *Hugitr*, un rocher contient une eau nommée *ijihlemue*, boire pour être plus haut. La puissance de *Waehnya joxue* à *Xepenehe* viendrait de ce que *Waehnya* aurait bu de cette eau, ainsi que les *tixei* i *angahaetra* de *Lösi* qui y seraient tous venus boire en se cachant.

Sur cette falaise, il y aurait aussi, sous forme de rocher, le premier cheval sellé venu à *Lifou*, *hos me sadöl*, ainsi qu'une glace et une pirogue appartenant au dieu. Aujourd'hui encore, on est obligé d'apprendre aux adultes et aux enfants de ne jamais dire, en riant : «Wasepènemè, tu vas manger celui-là!», ce qui entraînerait la mort de l'intéressé. Autrefois, on aurait toujours laissé un côté de la maison libre [information rare rappelant la division en deux des maisons des prêtres chefs à *Tikopia*], pour que le dieu puisse venir y dormir. Lorsqu'on voit *Wasepènemè*, il aurait l'apparence d'un homme à peau claire et tatouée comme un homme de *Samoa*. Mais on ne l'aurait pas vu depuis près d'un siècle. Cette apparence physique polynésienne du dieu *Wasepènemè* va de pair avec le fait que la chefferie *Beka*, de l'île d'*Unye* (*Unec*), au nord d'*Ouvéa*, considère les *Ngönethin* de *Jokin* comme relevant d'elle.

Wasepènemè jouait apparemment un grand rôle dans la vie quotidienne de la région. Il venait, dit-on, coucher dans la case des hommes. Si un homme meurt à *Lösi* ou *Gaica*, on voit encore de la fumée s'élever au dessus de l'habitat du *haze*. Quoique les gens de *Jokin* fassent en bien ou mal, *Wasepènemè* va le proclamer partout et dès le lendemain, tout *Lifou* sera au courant.

«Un couple vivait au lieu-dit *Drohla*, à *Long*. Le mari était un *Api Göyau*, sa femme une *Luete Fifek*. Ils avaient un enfant qu'ils laissèrent un jour à la maison pour aller chercher à manger à *Hna* i *Holea*. Au retour, la femme trouve sur son chemin un *sine unèè*, un morceau de serpent python. Elle s'enfuit d'abord, pour s'en retourner peu après, mais le *sine unèè* est toujours là, lui barrant le passage. Le soleil baisse et l'enfant pleure dans la case. La femme part du côté des terres des *Luete Fifek*, mais le *sine unèè* est toujours sur son chemin. Finalement sa femme

ne revenant pas, le mari va voir l'enfant qui pleure. Le *sine unèè* disparaît à son approche et le mari, incrédule, accuse sa femme de le tromper avec un autre et la bat. Ils vont à la maison, coupant une feuille de bananier pour adoucir le contact du dos meurtri de l'épouse avec la natte. D'autres tiennent l'enfant pour qu'il prenne le sein de sa mère.

Vers minuit tout le monde s'endort. Wasepènemè arrive sous forme humaine, après avoir été *sine unèè* toute la journée. Il monte par une poutre, jusqu'au *imulal*, la corbeille du faîte, fait un trou dans le toit, saisit la femme et disparaît avec elle dans la nuit par le toit. Au matin, plus d'épouse. On la cherche partout. On va voir dans sa famille. Le mari pense alors que l'histoire du *sine unèè* est peut-être vraie. C'est quand on ne la cherche plus qu'un *Ngönethin* la trouve, assise sur une branche de pandanus. Connaissant les façons de Wasepènemè, il marche sans bruit, la saisit et la regarde : elle est enceinte. Elle arrive chez son mari, accompagnée de l'homme qui l'a trouvée et explique ce qui s'est passé et comment elle est devenue enceinte. Son fils aîné avait été nourri pendant ce temps à l'eau de noix de coco. L'enfant de *Awesamè* vient au monde. On décide de le nommer *Trepèsö Hune i Hnagejè*, parce que, aux dires de la mère, c'est le nom choisi par le *haze Wasepènemè*.

Le fils du *haze* grandit. Vers sa dixième année, l'enfant va souvent se baigner au bord de mer de *Qazi ne Kumo*, où il va poser des nasses *thitr* avec les adultes. L'enfant reste sur le rivage, tandis que deux hommes vont au large en godillant. Quand ils reviennent l'enfant n'est plus là. *Wasepènemè* était venu et lui avait dit de venir avec lui. Ils suivirent ensemble le rivage appartenant au *haze*, qui ramassait des poissons qu'il emporta avec l'enfant tout près de la maison de ses parents humains. Il renvoie alors l'enfant avec le panier de poissons».

Le porte-parole de *Ngönethin joxue*, responsable aussi de la cuisine à sa cour, est le *tixe i angete Wenethèresi* originaire du pays de Lōsi, d'où il est venu, lui aussi, avec son *haze*. Il s'établit à *Jokin* comme *sinelapa i Ngönethin*, mais *joxue* lui-même, il ne donne de *hotr* à personne. Ses *jin* propres sont restés à Lōsi.

À l'arrivée de l'ancêtre *Wenethèresi*, et parce qu'il détenait un *mèn*, *Ngönethin qatr* lui dit de se choisir une épouse parmi les siennes propres. Il choisit donc une femme à peau claire. On lui dit de s'installer là où il n'y a que du rocher, il frappe le sol de son bâton et, à chaque coup, laisse là une terre bonne pour les ignames longues. Il dit à sa femme de venir se baigner. Ils descendent ensemble au rivage nommé *Qazi ne Kumo* ; la femme marchait devant et lui derrière. Il ramasse douze fruits, *wene*, de l'arbre *thetrèsi*. Il dit à la femme de plonger et de rester un peu au fond. Elle plonge. L'homme jette alors les douze fruits, l'un après l'autre, en les comptant. Lorsque la femme remonte à la surface, elle est enceinte de douze enfants.

Ils retournent ensemble. Son mari lui dit : «Reste un peu là. Je vais aller remercier le chef de m'avoir donné une jolie femme.» Il va trouver *Ngönethin joxue* à *Thi*, portant avec lui une pierre qu'il avait apportée de Lōsi. Cette pierre donnait la maîtrise de la pêche aux poissons maquereaux, *etè ne wanacin*. Il la donne au chef, pour lui et sa descendance. Le lendemain, le chef envoie ses deux femmes inspecter le rivage. Elles trouvent la plage remplie de poissons. Il y en a tant qu'elles le ramassent à pleines mains et remplissent les deux paniers qu'elles portent avec elles. Devant le résultat, *Ngönethin qatr* envoie toutes les femmes et tous les hommes présents ramasser e poisson et l'apporter à la chefferte. Pendant ce temps, le *qatr* retourne voir sa femme qui accouchera par la suite de douze enfants, dont seul le *haetra* restera à *Jokin*, tous les autres retournant à Lōsi. [Sinon, avec tous ces enfants sur place, *Wenethèresi* aurait pu constituer une chefferie rivale de celle de *Ngönethin*].

On a vu l'origine des *Nganawa* de *Jokin*. L'autre branche des *Nganawa*, celle de *Hnacaöm*, est issue des *Si Ecekurub si Kayai* de *Padrawa* à *Maré*. Leur origine est le thème d'un chant très populaire en *pene Nengone*, la langue de cette île.

«Un parti de *Si Kayai* est enlevé par un coup de vent, alors qu'ils étaient à la pêche aux

nasses en radeau. Partis sept, ils sont deux seulement à l'arrivée à *Ahmelewedr*, les cinq autres ayant péri en mer. Une vieille femme les trouve sur la plage et 'es amène à *Co, angajoxue* du pays de *Lösi*. Ils se couchent dans la grande case de la chefferie, le *umepö*, mais entendent les gens se dire entre eux qu'on va les tuer, pour qu'*angajoxue* les mange. Ils se lèvent et se mettent à tourner autour de l'*inatr*, le poteau central. On veut les poursuivre pour les saisir, mais ils en profitent pour s'échapper par la porte et s'enfuir jusqu'à *Hnaeu*. Ils voient encore Maré de là et vont alors chez *Wahile* à *Jozip*. Ils voient encore Maré au loin et s'enfuient de là chez *Itra Eôtr* à *Hnapalu*, où ils s'arrêtent.

A ce moment le pays de *Wetr* est en révolution. Ce serait l'affaire de *Sineweny*. L'un des deux *Si Kayai*, *Wangason*, va voir *Juni*, un vieil *Angete Gala*, à *Gojeny i haze*, sur la route que prend *angajoxue* pour aller au bord de mer. Il dit à *Juni* : «Je vais me battre pour *angajoxue* et le défendre contre les autres *Angete Gala*. Son compagnon veut le raisonner, mais il répond : «Moi aussi, j'ai comme eux des *haze* qui viennent de la mer.»

[Il s'agit en réalité non de se battre, mais de prouver son courage en laissant son doigt sur un rocher là où l'on frappe à grands coups de massue]. Le *Si Kayai* met son doigt qu'il laisse écraser par trois coups de massue. Au tour d'un *Ate Gala* qui pose son doigt, mais il se retire avant le premier coup de massue et se sauve [il s'agit de *Sinepej Api Göyau* de *Hnanemuhaetra*: incident destiné à d'éviter que l'attention générale ne se porte sur la victoire d'un étranger].

Voyant son courage, *angajoxue* offre au *Si Kayai* de la terre, mais *Wangason* dit qu'il ne veut d'autre récompense que la femme du chef, parce qu'elle est jolie et claire de peau. *Angajoxue* lui donne la femme et insiste pour lui donner aussi de la terre. *Wangason* redit qu'il ne veut que la femme. Il décide d'aller s'établir plus loin, afin qu'*angajoxue* ne lui reprenne pas sa femme. Il s'enfuit alors, par une curieuse volte-face, chez *Sinemaja* à *Hnacaöm*, à qui il donne depuis un *thithinedro*. Il donne un *xeninehlapa* à *Malia isola*, arrière-grand-mère paternelle de l'*angajoxue* actuel, mais il s'agit là d'un développement récent. Ce *Nganawa* ne donnait rien autrefois, mais au contraire pouvait aller manger chez *angajoxue* lorsqu'il n'y avait plus rien à manger chez lui. Il regarde d'ailleurs ce devoir de porter à manger à l'aïeule d'*angajoxue* comme une faveur insigne faite à sa famille.

Il reste à citer deux lignées qualifiées d'*umatè*, gardiennes de champs d'ignames dont la production est réservée à *angajoxue* et dont elles assurent les façons culturales: les *alalu Luete Zitro* et les *Angete Drehu* à *Tringetring*. Ces derniers seraient originaires de *Joj* à *Lösi*, et plus précisément de la grotte de *Qatèthi*, d'où ils seraient venus d'abord s'établir chez *Wawalahae*, à *Tregepiwa*. Puis ils auraient été appelés par *Ukeinesö angajoxue* pour venir résider auprès de la chefferie. *Angajoxue* les envoya en définitive chez les *Luete Zitro*, auprès de *Wahminya*, pour y être ses *umatè*. Il résidera chez eux s'il vient à *Tringetring*. Ils donnent pour leur terre un *xeninehlapa* à *Wadrawa Jua*.

Les maîtres de la terre, alalu

Les *alalu*, dits aussi *angete hunei hnadro*, voient leur nom toujours précédé par le duel de respect *Luete*, parce qu'ils sont censés être toujours deux lignées parallèles. Ils n'ont ni devoir vis-à-vis d'*angajoxue*, ni privilège non plus à sa cour, et sont considérés globalement comme *jin i Waleweny* quoiqu'une part non négligeable d'entre eux a réussi à ne pas être absorbée par le système de cette façon et n'est justement pas *jin i Waleweny*, mais *sinelapa* ou même sans lien organique avec cet *angatresi* de premier plan. La réalité aussi est que parfois le terme *Luete* s'applique à d'autres cas, et peut par exemple correspondre à l'existence de deux lignées dont le *haetra* n'a su maintenir son autorité sur son *cipaa*. De même on vient de voir que, par contamination à partir

du cas des *Angete Drehu*, les *Luete Zitro* sont *umaté* d'*angajoxue*, ce qui donne l'impression de briser l'interdit de porter à *Hnupel* les ignames des *alalu*. L'explication est qu'en ce cas, les *Angete Drehu* jouent le même rôle de filtre symbolique que *Waleweny* pour les autres *alalu*.

On a vu aussi au cours de ces pages que le principe d'une relation avec les *haze*, qui serait réservée aux *alalu*, est allègrement violée dans un assez grand nombre de cas. Le vrai principe apparaît négatif, en ce sens que ce sont les *Angete Gala* qui ne peuvent se prévaloir de *haze*, justement parce qu'ils sont proches d'*angajoxue*, dont l'intégrité physique ne résisterait pas à un tel contact avec le monde invisible.

Si les «maîtres de la terre», terme emprunté à Maurice Leenhardt et commode à condition de ne pas lui donner un sens absolu — il s'agit d'être «sur» la terre (agricole) et non pas de la tenir ou la posséder — sont apparemment en dehors du système politique constituant aujourd'hui le pays de Wetr — ils sont censés être immobiles alors que tous les autres peuvent bouger et ne s'en sont pas privés — ils ne manquent pourtant ni d'autorité, ni de prestige, ils sont même redoutés du fait de leur lien avec le monde invisible, mais à cet égard au même titre que d'autres ayant un privilège identique. Le système élaboré et décrit globalement par certains collaborateurs a tendance à s'effriter quelque peu à force d'être traité cas par cas, ce qui n'est pas spécial à Lifou. Néanmoins leur position de *tene haze*, de possesseurs d'objets assurant l'efficacité du lien avec le monde invisible, leur assure par ricochet une position à la cour — et non à l'intérieur de la barrière — du chef qui utilise ses liens privilégiés avec eux par l'intermédiaire des *angatresi*. Il peut ainsi, croit-on, commander à tel *haze*, si l'*alalu* impliqué donne son assentiment et si bien sûr ce recours fait l'objet d'un consensus.

Par ailleurs, l'existence des *alalu* permet de matérialiser, au moyen de groupes tiers spécialisés et considérés comme inamovibles, le partage du pays entre *Angahaetra* et *Angete Gala*. Les limites sont en effet celles des *alalu* entre eux, et ainsi ne s'établissent pas entre chefferies locales, ce qui neutralise des querelles foncières potentielles et continue à relativiser la notion actuelle et artificielle, de territoire de village, les villages étant tous de fondation coloniale.

HNAPALU pose un problème particulier. De même qu'*Itra Eötr* bénéficie d'un statut variable à la cour de chacun des trois *angajoxue* de Lifou, de même les tenures foncières de chacun des trois pays s'y rencontrent, aux dépens de l'autorité de cette chefferie multi-fonctionnelle.

L'un des *ten adro*, les *Luete Up*, était établi au bord de mer. Ils sont aujourd'hui éteints. Leur terres portaient de la mer pour remonter en direction de We. Ils auraient donné à *Juni*, et par la suite à *Itra Eötr*, du terrain sur le plateau, ainsi qu'au lieu-dit *Hnapalu*. Cette lignée n'avait pas été remplacée à l'époque de l'enquête, ce qui suscitait des conflits dans le village.

Un autre *ten adro* de Hnapalu est *Wacitr Ate Hnaxana, jin i Feedre angete Fenegitr*. La relation de *Feedre* et de *Wahile*, et de *Wahile* avec *Itra Eötr*, donne ainsi un certain droit de regard à *Wahile* sur l'utilisation des terres relevant autrefois de *Wacitr*. Une version de leur origine leur enlève d'ailleurs ce statut de *ten adro* pour en faire d'anciens *jin i Isamatro atresi*, recueillis par *Feedre* et devenus par la suite *jin i Laxa Wejiemè*, à l'arrivée de ce dernier parti de *Cèzi*. Cette thèse, recueillie à Hnapalu en dehors de la présence de toute personne de la mouvance des *Wahile*, confirme la position de ces derniers quant à leur autorité sur le domaine obtenu de

Feedre, et dont divers groupes conservent la jouissance. *Wacitr* aurait désigné l'un des siens, *Kasue*, pour être le premier des *sinalapa i Juni* ; c'est *Kasue* qui convoque les *jin* en les appelant à haute voix.

Les autres *ten adro* seraient les *Angete Fedrelè* et les *Angete Hutim*. Le domaine du premier comprendrait le site de l'école protestante de Havila. *Ate Fedrelè* donnerait un *sithingen* à *Itra Eötr*, tandis qu'*Ate Hutim*, *ten adro* à *Helepu*, remet au chef de *Hnapalu* un *xeninehlapa* pour sa propre terre, qu'il lui aurait «remis» à son installation à *Hnapalu*.

Un dernier *ten adro*, *Hnaqielu*, est souvent cité sans qu'on sache très bien où il se situait. Son origine est imprécise. Il aurait été reçu à We par *Wanegitr*, un des *ten adro* fils de *Watrazinémè*, celui qui serait, selon le pasteur *Katrawa*, le *haetra* par rapport à *Feedre*. Son statut de maître de la terre n'est donc pas des mieux assurés.

Le statut administratif de *Hnapalu*, inclus dans le «district» de *Wetr*, ne paraît pas des plus évidents dans ce cadre, ce qui n'est pas étonnant de la part de lignées qui ne voulaient en réalité dépendre de personne. Même le statut des *alalu* à *Hnapalu* est ambigu, et le langage utilisé les classerait plutôt dans le pays de *Lösi*. Il se rattachent en réalité officiellement à celui des *angajoxue* qui a le moins d'autorité traditionnelle sur eux.

LUECILA possède trois maîtres du sol, dont l'insertion dans le système établi est plus régulière que celle des *ten adro* de *Hnapalu* : les *Luete Hnapapa*, les *Luete Xölemenè*, les *Luete Epen*.

Les premiers, *Luete Hnapapa*, plus connus sous le nom dynastique de *Wenatr*, *ten adro* au lieu-dit *Hlua*, et dont le représentant à *Qanono* est *Saiko*, font état d'un ancêtre nommé *Treulu Wacako*, qui aurait su à la fois la langue des hommes et celle des *haze*. Il se réclame en même temps de deux *haze*, l'oiseau à queue *emana*, et une pierre bifide dite *ipatr*.

Les *Luete Xölemenè*, dont le nom dynastique est *Maxoo*, maîtres du lieu-dit *Wawele*, donnent le *hotr* à *Luecila*, qui le donne lui-même à *Haudra joxue*, comme le font tous les autres *alalu*. Le *haze* de *Mao* est une faille rocheuse, *qëgitr*, dite *Lue nekö i Jony*, qui se fermerait sur elle-même à l'arrivée des ennemis. *Maxoo* est le qatr de *Haudra joxue*.

Les *Luete Epen* sont *ace gejë*, maîtres du rivage, à partir de *Qiwasaahmie* jusqu'au village actuel de *Luecila*. Leur nom dynastique est *Trutrün*, et leur *haze* *Treujiletr*, un crabe non comestible et pour cela plein de *men*. On le verrait sous forme de lumière dans les vagues. S'il se trouve par hasard, ou si on l'y met volontairement, parmi les poissons d'une pêche, sa présence les rendrait tous immangeables. Les *Luete Epen* le consomment néanmoins, ce qui leur permet d'acquérir le pouvoir de faire périr leurs ennemis ou ceux de *Haudra joxue*. Ils s'identifient aux *Waymô Paxaja* de *Wedrumel* au pays de *Gaica* et aux *Qazipetr* de *Lösi*.

Le quatrième fils du *haze* *Watrazinémè* : *Hnawaja* — les autres étant *Wanegitr*, *Feedre*, *Hnase* et *Lèhmitr* — fut recueilli chez *Haudra joxue*, après qu'il eut joué un rôle dans le meurtre des *Lue Wakapua* de *Jozip*, champions de la chefferie *Wahile* pour la guerre à *We*, et que *Laxa Wejiemè* et *Feedre* l'eurent pour cela chassé justement de *We*. *Ace gejë*, maîtres du rivage et des fruits de la mer, ils étaient représentés en 1960 par le pasteur *Troahmenye*, en poste à *Jozip*.

A *NANG*, dont les habitants actuels étaient autrefois établis à *Cila*, les *Luete Cila* sont les maîtres du sol au rivage, à la limite entre *Wetr* et *Gaica*.

Parmi les *Luete Cila*, *Wahminyia* donne le *hotr* à *Saumè*, qui le donne à son tour à *Ma-janyimè*, établi à *Nang*, mais qui descendrait du frère aîné de *Wasauhmie Haudra* de *Luecila*. *Majanyimè* *hotr* à *Haudra*. Les *Luete Cila* ont deux filles, les *luejajiny*, dont l'une est rouge de

peau, tandis que l'autre est noire. De leur fait, il est interdit de construire des tonnelles de plantes grimpantes à Cila, sinon le coupable ne trouverait plus le sommeil. Il s'agit de lianes grimpant sur les abris couverts traditionnels, à toit horizontal, assurant une protection contre le soleil ou la rosée et qui servent de salle à manger, de lieu de réunion et parfois de cuisine. L'aîné de ces *alalu* est le seul qui détienne le privilège, inouï chez les *alalu*, d'aller porter, mais sans cérémonie, des ignames et des poissons directement à la chefferie. Encore un cas en contradiction avec le système théorique. A moins que les *lue jajiny* aient quelque chose à faire avec l'origine des *Ukeinesö*.

KIRINATA — ou Ciole, nom désignant l'aigle-pêcheur et faisant référence à la nature soi-disant querelleuse des habitants — nom biblique donné par le père de *Hmana Wawalahae* quand les habitants du village actuel sont montés de la côte, où ils vivaient à *Hnatiketriwaan* depuis la christianisation, pour avoir accès à la route, présente cinq *alalu* : les *Luete Fèhnedr*, qui sont les maîtres du sol dans la direction de Nathalo, et qui donnent le *hotr* au *tixe i Luete Huipetrè* ; les *Luete Gayatra*, maîtres à l'emplacement même du village, lignée éteinte, anciens *sinelapa i Matha ate Pua* à qui ils donnaient un *sithingen* ; les *Luete Hnuej ten adro* dans la direction de We, qui donnaient le *hotr* à *Hmuzo Qenegei*, *angatresi* établi à Nang ; les *Luete Jujuwedr*, *ten adro* entre *Hnuej* et la côte, qui donnent le *hotr* à *Matha ate Pua* ; les *Luete Huipetrè*, dont le *hotr* est porté à *Waleweny atresi*. Ces derniers étaient les seuls à posséder un *haze*, dont le pouvoir était efficace à la guerre ; ils étaient maîtres de la pluie et du soleil et détenaient le pouvoir de destruction des cultures au moyen des agents atmosphériques.

KUMO se prévaut de l'existence de quatre *alalu*, les deux maîtres de la terre à l'intérieur du pays, *hunôj* : *Xôla* et *Hnazawe*, et les deux *hune gejë* : *Qanama* et *Samek*. Seuls les *Luete Samek* sont connus pour posséder un *haze*, l'éclair, *samek*, qui leur assure une puissance en cas de guerre à We.

A NATHALO, en principe centre névralgique du pays de Wetr, les *alalu* sont les *Luete Thup* et les *Luete Fetrahe*, ces derniers jouant également sur l'emprise de Tringetring. Les *Luete Thup*, *ten adro* à *Athepè*, ont un *thu* pour *haze*. Une branche serait partie avec *Azu* (chefferie *Aju*), à *Hnyamala (Nimaha)* au pays de Iaay, à *Eaj*.

L'agglomération de XEPENEHE se prévaut d'*alalu* dont l'histoire est mieux connue : les *Luete Tranexulue*, les *Luete Hnayatremele*, les *Luete Medrehu*, les *Luete Xulue*.

Les *Luete Tranexulue*, maîtres de la terre dans l'intérieur, donnent un *xeninehlapa* à *Sinemaja* de *Hnacaöm*, pour ce que leur domaine avait été assigné à ce dernier comme lieu de résidence. Leur *haze* a nom *Itheu*, ce qui veut dire : séparer. On dit qu'*Itheu* provoque la séparation définitive des couples. Il s'attaquera aux étrangers qui passent, à moins qu'un des leurs n'intervienne. On dit que la totalité des *Luete Tranexulue* ne peut comprendre plus de deux lignées à la fois, toute lignée surnuméraire s'éteignant au fur et à mesure.

Des *Luete Hnayatremele*, il ne subsiste que la branche cadette, qui doit à *Waehnya joxue* un *sithingen* particulier, consistant en la fourniture de jeunes feuilles prises dans le cœur du bananier, pour la confection des bounats. Cet hommage allait auparavant à *Ijez*. Il fut transféré par lui à *Waehnya* lorsque ce dernier fut envoyé par *Ukeinesö angajoxue* à Xepenehe. Les *Luete Hnayatremele* donnent le *hotr* à *Waleweny*.

Les *Luete Medrehu* ont déjà fait leur apparition dans la littérature spécialisée, grâce au mythe rapporté par Maurice Leenhardt dans ses : *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*,

sous le titre : «Histoire du haze des deux de Medehu», dont la traduction a été assurée pendant la guerre, à Paris, par Maurice Lenormand (p. 229-233).

A signaler, dans ce texte, deux erreurs de transcription qui ont entraîné deux faux sens dans la traduction. Page 231, ligne 16 du texte en *gene Drehu, teise aliene* doit être lu : *Treijea-lien*, qui est le nom de l'habitat du lézard ; p. 232, ligne 9, il faut lire non *wen*, fruit, mais *wene*, cyclone. Par ailleurs *kejë* dans ce texte n'est pas un nom de lieu, mais signifie simplement rivage, bord de mer].

Ce *haze* est un lézard dont le pouvoir est double : il «refroidit» les «mauvaises paroles» et arrête la guerre aux portes du pays de Wetr. Si on lui présente un cheveu provenant du corps d'un ennemi des siem, il avalera ce cheveu et provoquera ainsi une maladie qui rongera son propriétaire. Ce dernier sera condamné, à moins que le maître du lézard ne demande au *thu* de vomir le cheveu.

Histoire du haze des «deux de Medrehu».

Le *haze* de Medrehu avait deux résidences, une maison sur le rivage et une autre dans l'intérieur. Tout était similaire dans l'une et l'autre maison : un seul pouvoir, un seul interdit, une même crainte et un même respect. Il avait ses *sinelapa* et ses *jin*. S'il résidait dans sa maison du rivage, ses *jin* gardaient la maison de la brousse et s'il était dans l'intérieur, ses *sinelapa* travaillaient et gardaient sa demeure. Ce *haze* était un lézard. Les cocotiers étaient petits auprès de lui. Sa tête avait la grandeur de certaines marmites et grande était sa bouche.

Sa première façon de faire était sa capacité de refroidir les mauvaises paroles. Si les gens de Gaica déclenchent la guerre, ils iront frapper les gens de Wetr pour les briser à jamais, ce qui fera que la guerre continuera. Mais lorsque le lézard apparaît à *Waidre qatr*, alors celui qui porte la guerre de Gaica devra s'éloigner et le *thu* refroidira toutes les mauvaises paroles, qu'il peut interdire ou éloigner.

Sa deuxième façon de faire est qu'il pouvait entendre les paroles de son maître. Si un homme se met à en détester un autre, et si celui-ci va prendre un cheveu de l'autre et le porter au maître du lézard et lui dire : «Voilà l'homme que je déteste. Je veux qu'il meure.» [le *qatr* prendra le cheveu et ira le porter au lézard], et se montrant, le *thu* arrivera aussitôt. Le *qatr* lui dira : «Ouvre ta gueule!» et il déposera le cheveu dans la bouche du lézard, qui avale cela comme un cadeau de son maître. Alors même qu'il est en train d'avalé le cheveu, la maladie se saisit de l'homme. Il devient blanc comme un linge et on ne voit plus son corps tant les poux en sortent. Il ne peut vivre. Il ne cessera de pleurer jour et nuit. Au bout de six ou sept mois, les amis de *Waidre qatr* le prieront d'intercéder. *Waidre* pourra aller voir le lézard et il lui demandera : «Vomis le cheveu !» Il va vomir aussitôt et redonner au *qatr* le cheveu qu'il avait avalé. Le *qatr* prend le cheveu et le malade recommence à vivre. C'est la malédiction des deux *sinelapa* de *Treijea-lien* et la manière de ceux qui ont été frappés par elle de pleurer jusqu'à la mort.

Un autre interdit du *haze* fait qu'il ne faut pas aller manger à proximité de ses deux maisons, car, lorsqu'il arrivera il ramassera cette nourriture et il y aura une mort. Depuis jadis jusqu'à maintenant, les deux façons de faire de ce *haze* sont en vigueur. Un jour c'est un *thu* et un autre jour c'est un *qatr*, petit, avec un bâton et dont la barbe traîne par terre. Ce bâton vient d'un *araucaria* qui a poussé en face de sa maison. Depuis autrefois jusqu'à maintenant que se sont dispersées les séries de cyclones, le bâton du vieux ne s'est pas cassé [l'*araucaria* est toujours debout]. Mais il n'est pas grand par contre, le bâton du *qatr*».

Traduction Maurice Lenormand légèrement résumée. On notera la stabilité de l'information, à quinze ans de distance, par rapport aux informations recueillies par ailleurs et au récit précédent.

Les Luete Xulue, éteints, maîtres de la terre à Xepenehe, et maîtres de la mer à *Hnazy-zianu*, ont été remplacés dans leur emprise foncière par les *Angete Wanapo angete Gala*, qui résidaient autrefois à *Joca*, à Mucaweng. Accusés d'être détenteurs de maléfices, *tene haze*, ce

qui n'était guère permis qu'aux *alalu*, ils avaient été envoyés par *Wahminya atresi* aux *Luete Xulue*, les *angatresi Wahminya* et *Kalehmu Ngönethin* ayant fait brûler leur maison à *Mucaweng*. En tant qu'*ace gejë* en lieu et place des *Luete Xulue*, *Wanapo* doit à *angajoxue* un *hotr* de poissons, en plus d'un *hotr* de tubercules d'ignames. Par ailleurs, les *Wanapo* ont aussi pris la place des *Nyipatr api Maca*, éteints sur place, ce qui donne à *Wanapo* le privilège de parler en public à la chefferie *Waehnya*. *Wanapo* a été choisi parce qu'auparavant le *umepö* de *Waehnya* était établi à *Feneiwewe*, sur la terre même de *Wanapo*.

A EASO, les deux *alalu* se sont éteints sans laisser de descendance, Il s'agit des *Luete Inepak* et des *Luete Mwiweng*. Ils auraient été l'un et l'autre *jin i Qenegei* tout en étant *sinelapa i Waixaca*. Ils étaient, explique-t-on, comme la femme de *Waixaca*, assurant les travaux de la cuisine, nettoyant la chefferie — bien sûr hors des jours ordinaires — et transmettant à *Waixaca* la plus grande partie des dons à eux remis.

C'est d'ailleurs dans l'emprise du village protestant de MUCAWENG que les catholiques d'Easo ont leurs terres de cultures. Les *ten adro y* sont trois. Les *Luete Qenehmelöm*, éteints, donnaient leur allégeance, mais non le *hotr*, à *Waleweny*. Leurs terres ont été données à une lignée prise chez *Sinemaja* et qui, du fait de ce transfert, fournit à *Waehnya joxue* son *neng*.

Les *Luete Haeweng*, qu'il ne faut confondre ni avec les *Haeweng* de *Jozip*, ni avec le *Haeweng Wasingalu* de *We*, ni avec le *Haeweng Wahea* de *Kejëny*, offrent un *sithingen* à *Wahminya atresi*, ainsi qu'un don de fruits de la mer, *alagejë*. Ils recevraient le *hotr* d'une branche de ceux des *Zangzang* établis à *Mucaweng*.

Le nom biblique de *Siloam*, village chrétien récent, recouvre la collectivité normalement désignée du nom du littoral qu'elle contrôle : *MUJ*. Les *alalu Luete Fenehmu y* sont éteints, à l'exception de *Pekôtr*, épouse du pasteur *Kaemô*, en poste à *Gomen* sur la Grande Terre, mais on a déjà désigné pour les remplacer *Hnaijë Wathokôtr Etrèhnin*.

Ces *alalu* avaient pour *haze* deux filles, *lue jajiny*, dont l'habitat était la grotte *Hunemusia*. Elles y chantaient comme des cigales, quoiqu'en plus doux, pour prévenir de la mort imminente de quelqu'un de la famille. Le fond de cette grotte en partie inondée est fait d'une terre volcanique rougeâtre différente du sol calcaire du reste de l'île. La tradition veut que l'on ne puisse cultiver des ignames dans cette terre avant que ne meure un *Luete Fenehmu*. Aussi n'y cultivait-on qu'à intervalles de plus ou moins cinq ans. Les ignames produites, particulièrement longues, étaient réservées au *joxue*. Par égard pour les *lue jajiny*, on peut utiliser l'eau pour boire, mais il est interdit de s'y baigner.

Les *Luete Fenehmu* étaient aussi les maîtres d'une autre grotte, celle d'*Enahau*, où les pieds humains ne peuvent toucher le sol. Il faut donc disposer des morceaux de bois pour marcher dessus. Il y a là un trou d'eau où vit une anguille, *pejehitr*. On va y déposer des restes alimentaires provenant de tout homme à qui on veut du mal. Si l'anguille voit qu'il s'agit de restes provenant d'un *Luete Fenehmu*, elle les repoussera deux fois avant de les avaler ; s'il s'agit pour elle d'un étranger, elle avale aussitôt ce qu'on lui aura présenté. L'homme de qui proviennent ces restes alimentaires mourrait le lendemain. N'importe quel *Luete Fenehmu* pouvait agir contre un autre homme, y compris de sa propre famille. On prétend que sept branches des *Luete Fenehmu* se seraient éteintes l'une après l'autre, victimes ainsi de leur propre *haze*. *Jin i Waleweny*, les *Luete Fenehmu* donnaient autrefois un *sithingen* à *Wathokôtr Etrèhnin*, ce que ne fait plus leur remplaçant.

Les *Luete Hnauj*, du nom de leur habitat, éteints aussi, se prévalaient d'une situation parallèle à celle des *Luete Fenehmu*, à cette exception près qu'ils n'avaient rien à voir avec ce qui touchait à la grotte *Hunemusia*. Ils ont été remplacés par *Jahngay, cipaa* de *Qenegei* et ses descendants :

Poitr —> *Kumala* —> *Poitr*, *jin i Qenegei atresi*, recevant lui-même le *hotr* de Wanyan, a été établi en lieu et place des *Luete Hnauj*.

Aux *Luete Hnathupenecèzi* a succédé sur leurs terres *Hnadreumè*, *sinelapa i Wathokötr Etrèhnin*, lignée cadette de *Pènöj* selon certains.

Ce *Hnadreumè* était l'ancien *joxue* de *Hnafetra*, d'où il avait dû s'enfuir pour avoir tué son frère cadet. Il s'établit au lieu-dit *Trepe*, à *Cèzi*. Il ne donne pas de *xeninehlapa* à *Wathokötr Etrèhnin* mais lui fournit les vivres nécessaires pour l'hommage à *angajoxue*. On dit qu'à la mort d'un *Hnadreumè*, il se met à pleuvoir et à tonner et que, par ailleurs, pour arrêter le tonnerre, il suffit de s'exclamer : «*Hnadreumè i Drola!*», *Drola* étant le nom du premier habitant de *Hnadreumè* à *Hnafetra* (*Willy Trele* —> *Matru* —> *Itra*, le représentant actuel des *Hnadreumè*).

Le dernier groupe *alalu* de *Muj* est constitué par les *Luete Trepe*, eux aussi éteints, et remplacés dans leurs droits fonciers.

Ces gens se réclamaient aussi des *lue janiny*, qui résidaient à *Fèdrelè* et gardaient le domaine contre les empiètements et les maraudages. Nul étranger ne peut travailler là après le coucher du soleil. Il est *hmitrötr* d'y manger les cannes à sucre abîmées et j'ai pu vérifier que l'interdit était encore respecté. Le représentant des *Luete Trepe* est *sinelapa i Wathokötr Etrèhnin*, dont il est le *neng*. *Wathokötr Etrèhnin* était en effet venu de *Peisi*, près de *Nathalo*, à *Cèzi*, où il avait été envoyé par *Ukeinesö angajoxue*. Il descendit depuis à *Siloam* au moment de la christianisation.

Ce lieu de *Cèzi*, où nous avons trouvé les noms de *Hnadreumè*, *Wathokötr Etrèhnin* et *Luete Trepe*, revêt une importance particulière dans les mythes reliant *Eaj* et *Lifou* (la lignée de *Saiwela Wathokötr Etrèhnin* est éteinte à l'exception de *Willy Trele*, qui défraya la chronique locale fin 1947 en se sauvant en radeau avec la jeune fille qu'il voulait épouser malgré ses parents et en allant s'établir à *Ohnyotr*, sur *Eaj*, où il avait abordé). On dit que l'eau de l'îlot de *Motutapu* à *Heo* (Beautemps-Beaupré) proviendrait de la grotte de *Cèzi*. Les habitants de *Cèzi* troublaient l'eau de la grotte de *Hotresi* et les *lue jajiny* du lieu s'enfuirent avec leur eau à *Heo*, eau qui serait aussi la même que celle de la cascade de *Tao* au sud de *Pouébo*, sur la Grande Terre,

HUNETRE et HANAWA ne présentent que deux lignées *ten adro*, les *Luete Wanek* et les *Luete Zimetrötr*, ces derniers éteints.

C'est chez les *Luete Wanek* qu'*Ijez joxue* s'est installé. Ils sont *sinelapa* à la fois des *angatresi Waixaca* et *Qenegei*, ainsi que de l'*angahaetra Ijez*, leur fonction étant d'assurer, à l'intérieur de la barrière de chacun de ces derniers, le nettoyage des détritrus. Leur *haze* est le *thu Nganazij*, celui qui «refroidi», dont la puissance fait avorter les sortilèges, détruit la force du guerrier, rend les gens faibles, lâches et sans défense, d'où l'interdit fait à *angajoxue* d'entrer dans la demeure des *Luete Wanek*, afin de ne pas être lui aussi «refroidi». Par extension, *Nganazij* assure le prestige des autres *alalu* installés sur la route *gojenyip*. L'habitat du lézard est à *Thupèsimi*, près de *Zimetrötr*.

On a vu à propos de *Waleweny atresi* le rôle joué par les *Luete Zimetrötr*, *ten adro* au lieu précis où se rencontrent les routes mythiques *gojenyip* et *jumekötr* (*Kela* —> *Waitreu* —> *Pua* —> *Trimidra* —> *Walitr*, la dernière descendante).

L'ancêtre des *Luete Zimetrötr* avait fait venir un garçon d'*Eaj* pour vivre à ses côtés. Il meurt à *Lifou*. Le *qatr* en fait venir un autre, qui survit et se marie sur place. Il se bat un jour avec *Timidra*, père de *Walitr*, qui le renvoie à *Ouvéa*. Au lieu de cela, il va s'établir à *Hunètrè*. Son nom est *Paulo*. Le plus vieil ancêtre connu, *Kela*, était le gardien de la route que suivaient les morts pour aller à *Heo*, le pays des morts à la fois pour le pays de *Wetr* et pour *Eaj*. Il écoutait s'il entendait des sifflements derrière sa maison. Au premier sifflement, il savait qu'un mort

était passé par là. Au deuxième, il devait crier : «Retourne, il n'y a pas de route !» S'il y avait un troisième sifflement, il indiquait alors la route menant à Heo en passant par Zilihu. S'il n'y avait pas de troisième sifflement, c'est que le mort était revenu à la vie.

Après *Zimetrötr*, la route serait identique à celle suivie par *Sinenimè*. Elle se termine à la pointe de *Jino*, suit l'avancée dans la mer qui sert aux morts d'escalier pour descendre au lieu-dit *Wanöho*, où un trou du même nom dans la falaise leur sert d'entrée dans la partie sous-marine de leur itinéraire (Pour le chemin suivi entre Lifou et *Eaj*, cf. Hadfield, Emily, *op. cit.*, p. 278, «The stolen Sio»).

La route *gojenyip* est celle des *haze*. Aucun *joxue* ne peut la suivre, sous peine d'être atteint par le *mèn* de Nganazij. Ils peuvent par contre suivre la *gojeny jumekötr*, considérée comme «droite». Les *Luete Zimetrötr* se réclament aussi du mythe de *Sinenimè*, relaté à propos des *Hnadroha*, de la grotte *Xölaze* et de l'algue *joxetr*. *Ukeinesö angajoxue* aurait bu un breuvage à base de *joxetr*, qui devait assurer la perte de tous ceux qui s'attaqueraient à lui. Les *Luete Zimetrötr* donnaient autrefois deux *xeninehlapa*, l'un à *Co Hnapetrin Api Drawan* de Saint Paul et l'autre à *Italu Api Güietr* de Nathalo, dont la branche est éteinte, pour une part des terrains de ces derniers qu'*angajoxue* leur avait attribuée.

Les villages de TRINGETRING et de SAINT-PAUL (nom donné par le chef Paul *Sihaze*, père de Pascal, pour le nouvel établissement d'une population dont l'habitat avant la christianisation était *Ejengen*) sont installés sur ce qui était à l'origine le territoire de cinq *alalu* : les *Luete Fetrahe*, les *Luete Thacil*, les *Luete Zitro*, les *Luete Otreu* et les *Luete Fenemuni*.

Les *Luete Fetrahe* sont maîtres du sol au bord de mer à *Ejengen*. Leur nom dériverait du mot *fetran*, qui signifie la tension d'une baguette courbe que l'on ploie, voulant dire qu'on ne saurait la toucher sans danger. Ils doivent seulement un *sithingen* à *Ukeinesö angajoxue*.

Les *Luete Thacil* sont *ten adro* au-dessus d'*Ejengen* (*Jinë* —> *Golin* —> *Hutrisi Luete Thacil*, qui vit à *Nathalo*, mais n'a pas de *hotr* ni de *xeninehlapa* à donner), les *Luete Zitro* dans l'intervalle entre eux et *Tringetring*. Ces derniers sont *umatè*, greniers, d'*Ukeinesö angajoxue*, à qui il fournissent la production de certains champs sous forme de *xeninehlapa*, en même temps qu'ils sont *sinelapa* et non *jin i Waleweny*.

A *Tringetring* même, les *ten adro* sont les *Luete Otreu*, qui donneraient tous les mois un *xeninehlapa* à *angajoxue*. Leur *haze* est le rocher *Qano opeu* qui oblige, pour ne pas être frappé par lui, à quitter le travail dès la chute du jour.

Enfin, les *Luete Fenemuni*, plus connus sous le nom de *Zanzang*, sont éteints à *Tringetring*. On en connaît encore des branches à *Hnanemuhaetra*, à *Kumo* et à *Mucaweng*. *Zanzang*, qui reçut *Xetriwaan Dromau* lors de son installation dans le pays de *Wetr*, était le *ten adro* à *Fenemuni*, au fond de la plaine entre *Tringetring* et *Hnanemuhaetra*. Chaque branche de *Zanzang* donne directement le *hotr* à *Xetriwaan Dromau* à *Tringetring*.

HNACAÖM ne connaît qu'un seul *alalu*, les *Luete Thulumatr*, *jin i Waleweny atresi*, *sinelapa i Sinemaja*, à la cour duquel il est à la fois *neng*, *umatè* et *sinewatreng*.

Le *haze* des *Luete Thulumatr* a pour nom *Eafelö*. Il est le gardien de la terre à *Kep* où, à l'exception de lui, nul ne doit se trouver après le coucher du soleil, sous peine de subir les atteintes du *haze*. Cette atteinte serait semblable à la peau cinglée par une baguette. On ne verrait rien sur le coup, mais la peau se gonflerait le lendemain. Les *Luete Thulumatr* détiennent le remède spécifique à ces atteintes. A *Kep* encore, il est interdit de ramasser un morceau de canne à sucre, à l'intention de le planter. Il faut le jeter. Vers la même heure, il convient d'éviter de s'attarder en mangeant de la canne à sucre. Il faut la laisser dans un coin, pour la reprendre le lendemain.

Les *alalu Luete Fasogitr* de HNANEMUHAETRA sont aujourd'hui éteints et remplacés au plan foncier par une branche des *Pênôj* issue de *Wawalahae*.

JOKIN possède encore une lignée de *ten adro*, les *Luete Fifek*, dont l'habitat est à *Hna-thegejè*, au lieu-dit *Traqacil*. Ils ne donnent pas de *hotr*, mais vont éventuellement travailler pour *Waleweny*, sont *neng ne sinelapa i Drale Ngônethin joxue*, et doivent un *xeninehlapa* à *Malia Wadrawa Jua*, arrière grand-mère paternelle de l'*angajoxue* d'aujourd'hui.

Le *haze* des *Luete Fifek* a pour nom *Kwietö*, lâcher la pirogue. Dans les airs, c'est un aigle-pêcheur, *eo*. Sur terre, il s'agit d'un arbre à latex (banian) jouissant d'une vertu inattendue: s'il désire aller à *Hanawa*, à *Eaj* ou *Mèèk*, tout *Ate Fifek* peut monter sur l'arbre, s'asseoir sur une branche horizontale et parler au *Kwietö* qui l'emportera dans les airs là où il voulait se rendre, sous la forme d'un aigle pêcheur de la plus petite espèce.

Les autres *alalu*, les *Luete Niye*, maîtres de la terre à *Long*, sont aujourd'hui éteints ; *Itrapè*, d'une autre branche des *Luete Fifek*, leur a été substitué avec l'accord de *Waleweny atresi*.

Il résulte de cet inventaire que le prestige apporté par l'allégeance des lignées *alalu* ne profite pas qu'au seul *angatresi Waleweny*, mais à tous les autres *angatresi*, à l'exception d'*Isamatro*, et à un certain nombre de chefferies *angahaetra* : *Itra Eötr*, *Haudra*, *Wawalahae*, *Ijez*, *Waehnia*, *Sinemaja*, et même à des chefferies secondaires comme *Xozamè* à *Xepenehe*, originaire d'*Uvea* aux îles Wallis. Aucune des chefferies *angete Gala* ne peut s'en prévaloir, et le principe de protection contre ce qui touche au monde invisible est donc respecté à ce niveau. Par contre, l'ensemble ainsi constitué par ces liens d'allégeances si souvent entrecroisées entre *alalu*, *angatresi* ou *angahaetra* constitue le fondement d'une opposition potentiellement forte au pouvoir plus politique représenté par les *Angete Gala* et *angajoxue*, opposition ou moyen efficace de contrôler ou de neutraliser les initiatives qui ne plairaient pas. *Ukeinesö angajoxue* n'a de moyens d'actions que s'il peut diviser ce front potentiellement uni contre lui, et il ne le peut que par l'intermédiaire des *angatresi*, dont l'alliance lui est essentielle. Eux seuls peuvent apporter le succès à l'autre camp potentiel, celui de tous ceux qui détenaient le pouvoir avant la lignée établie à *Hhupel*, à partir du moment où ils le rejoignent, comme cela s'est passé au milieu du XIX^e siècle lors de la conversion majoritaire du pays de *Wetr* au protestantisme apporté par les évangélistes rarotongiens et samoans et les missionnaires anglais de la *London Missionary Society*. Les relations anciennes du pays de *Wetr* avec Samoa ont très certainement joué dans cet événement, dont les modalités historiques pèsent encore sur la situation actuelle.

Vis-à-vis d'*angajoxue*, les *alalu* ont un comportement stéréotypé, qui est en fonction inverse de la puissance qu'on leur prête. S'ils doivent éviter tout ce qui a trait à l'existence physique de la chefferie des descendants de *Wenejia*, ce n'est pas parce qu'ils seraient considérés comme impurs, mais parce qu'ils sont dangereux étant donné la présence constante du *haze* qui les accompagne, même s'il n'est pas visible et qu'ils ne l'ont nullement invoqué ou évoqué. On a vu que d'autres que les *alalu* ont su se faire reconnaître le même privilège de fait. Le mythe du *thu Nganazij*, qui «refroidit» les paroles mauvaises, joue aussi bien au pays de *Wetr* qu'à celui de *Gaica* et rejait en quelque sorte sur tous les *alalu*. Le fait que les *alalu* évitent *angajoxue* et ce qui touche à lui, n'est pas une preuve de servilité de leur part et de domination de la sienne,

mais une preuve du pouvoir sur les hommes et les choses qu'ils ont su garder en réussissant à se faire reconnaître un monopole relatif des relations avec le monde invisible.

Leurs allégeances sont plus diversifiées qu'il n'apparaissait de prime abord. Les *alalu* de Luecila remettent le *hotr* à *Wasaumie Hudra joxue*, mais c'est bien le seul cas. Tous les autres sont classés comme *sinelapa* de la chefferie de Hnupel, ou d'autres *joxue* de diverses origines, donnant soit un *xeninedro*, soit un *sithingen* (quatre) ou rien du tout, à l'exception des quelques-uns qui sont bien *jin i Waleweny* (aussi les *Luete Hnuej jin i Qenegei* ou les *Luete Jujuwedr jin i Matha ate Pua*), ce qui ne les empêche pas d'être ailleurs *sinelapa*.

La clef de voûte de l'ensemble reste cependant *angajoxue*, à condition qu'il évite les raisons qui provoqueraient un réflexe de défense et la contestation de la part de l'un et l'autre des ensembles qui n'attendent qu'un prétexte pour faire la démonstration de leur indépendance de fait

Il reste à préciser le rôle d'*Ukeineso angajoxue* sur le plan foncier. Ce dernier pense détenir un droit éminent, sinon un droit de propriété de type juridique occidental, sur l'ensemble des terres du pays de Wetr. Il apparaît évident qu'il faille fortement nuancer un tel jugement, le terme français de propriété apparaissant impropre à décrire les situations enchevêtrées que nous venons de voir, en particulier les détails des mythes d'origine, ceux qui expliquent comment la terre a été remise au nouveau venu, celui que l'on choisit traditionnellement pour *joxue* ici et là, ou pour *angajoxue* vis-à-vis de l'ensemble du pays.

Ce qui apparaît en premier est la position restée forte des *alalu*, que personne n'imaginerait de spolier sans danger extrême de vengeance appuyée sur le monde invisible, et qui constituent la part inamovible du corps social et du système foncier. On ne peut les déraciner et les expédier n'importe où. Par contre, comme les autres *angajoxue* de Lifou, et en particulier comme les *Bula* — les *Zeula* ayant eu un comportement plus prudent — la chefferie de Hnupel a profité de tous les prétextes qui se présentaient et en particulier des querelles à l'intérieur des familles, entre aînés et cadets, pour imposer le déplacement du protagoniste le plus faible et sa réinsertion dans une autre partie du pays, l'imposant à une chefferie locale *angatresi*, *angahaetra* aussi bien qu'*angete Gala*. Cette tradition fonctionne comme un système de redistribution et d'éclatement progressif de domaines autrefois plus cohérents et plus vastes. Elle est d'autant plus efficace qu'elle consiste ainsi à mordre constamment, de toutes parts, sur les marges utiles, en agriculture de tubercules, de la plaine de Wanaham, de façon à implanter tous azimuts des familles qui détiennent, à partir de ce jour, leurs moyens de survie des mains d'un des successeurs de *Wenejia* et lui doivent de ce fait un *xeni-nehlapa*. Cela s'équilibre en ce que ces mêmes familles assument souvent dès lors une fonction à la cour du *joxue* qui les reçoit. Mais leur implantation diminue de fait le poids foncier des *alalu* qui sont ceux qui doivent presque à chaque fois céder des surfaces utiles. De la part des *angajoxue* qui se sont succédé à Hnupel, c'est jouer à l'intérieur des limites du système, en tenant compte des concepts qui le fondent, sans jamais se mettre en contradiction avec les données essentielles de sa cohérence, et en se donnant à chaque fois l'apparence d'agir au mieux des intérêts de tous, résolvant des tensions locales plus ou moins fortes par l'exil à petite distance de l'une des parties.

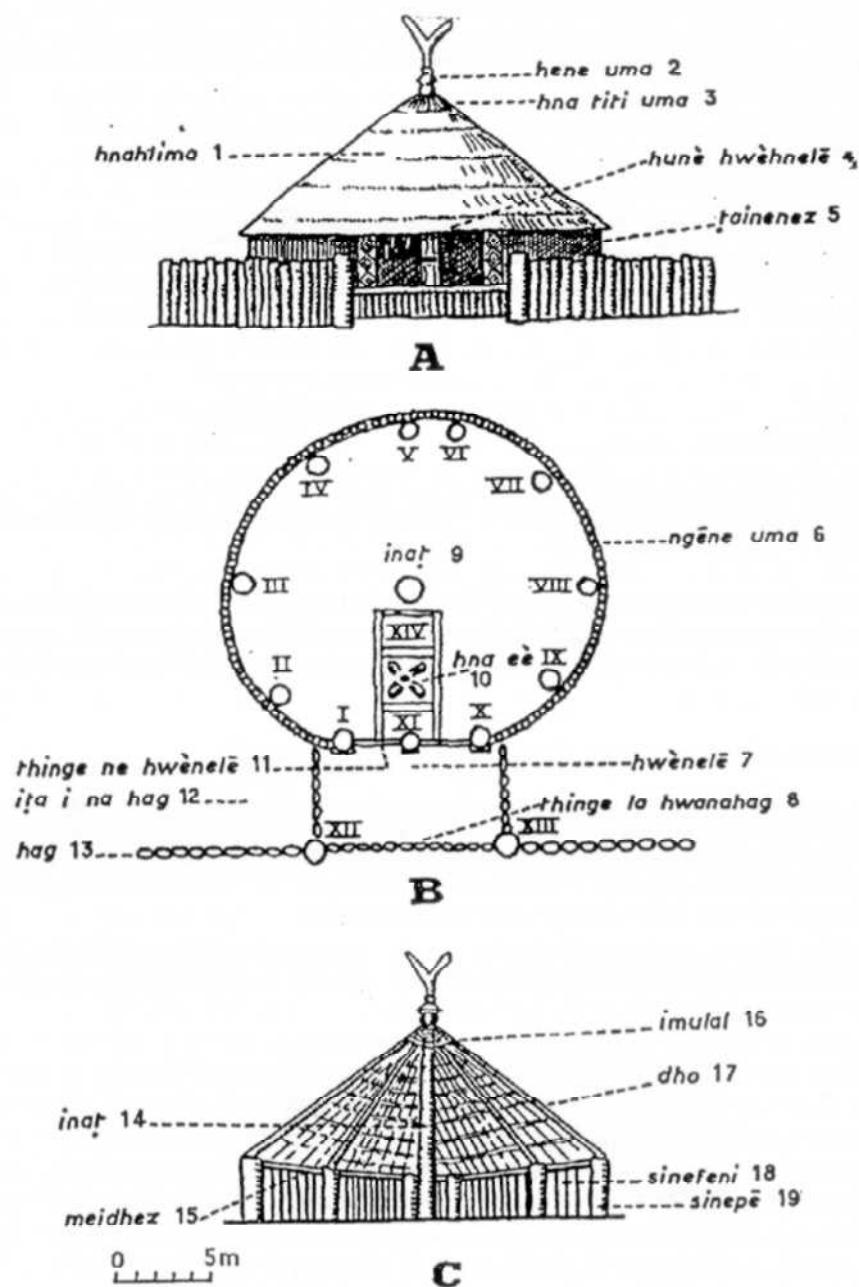
Ces procédés constituent une stratégie aussi cohérente que remarquable, et dont la conséquence est de complexifier à la fois l'ensemble du système et ses réalisations locales, tout en affaiblissant d'autant les moyens d'autonomie des différents partenaires cérémoniels d'*Ukeineso Angajoxue*. Accessoirement, ce sont surtout des Angete Gala qui ont été ainsi implantés tout autour d'un pays de Wetr déjà fortement brassé par les conséquences physiques de la christianisation, qui ont été de rassembler en villages, autour d'un temple, d'une citerne et d'une activité scolaire, tous ceux qui précédemment vivaient chacun sur sa terre. On a vu qu'un autre résultat de l'établissement des villages est une parcellisation importante de la terre au voisinage immédiat de chacune des nouvelles agglomérations.

Ce droit de régler les querelles foncières n'a rien à voir avec un droit de propriété, même éminent. Il serait bien plus proche du concept traduit par le terme samoan *pule*. C'est un pouvoir potentiel, ce n'est pas un droit. Et toute tentative d'en faire un droit juridique de type européen provoquerait des résistances si fortes qu'elle mettraient en danger le système et la sécurité physique de celui ou de ceux qui s'attaqueraient au fondement de sa cohérence. L'intégrité de la terre à Lifou est protégée par les dieux et les morts, c'est-à-dire par les *haze*, concept qui regroupe les morts de chaque famille et les dieux que certaines lignées ont le privilège de fréquenter, au nom et au bénéfice de tous. Le lézard *Nganazij* refroidira, à ce niveau aussi, toutes les «paroles mauvaises».

La construction du umepö chez Ukeînesö Angajoxue

La construction de la grande maison ronde de la chefferie de Hnupel, le *umepö*, manifeste théoriquement la solidarité des différents appuis d'*Ukeînesö angajoxue*. Ces dignitaires dirigent le travail et fournissent chacun une des principales pièces de la charpente, le reste des éléments de la construction étant fourni par l'ensemble des *Angete Gala*. Le travail lui-même est surveillé par *Isamatro*, chacun apportant sa part de nourriture pendant toute la durée de la construction.

Mais tous ne viennent pas, ni n'envoient leurs *jin* travailler à cette œuvre. Les grands absents sont tous les *angatresi*, à l'exception d'*Isamatro*. Leur présence serait trop dangereuse du fait de leurs liens privilégiés avec les *alalu* et leurs *haze*. Mais certains *angahaetra* manquent à l'appel : *Haudra*, *Waehnya*, *Sinemaja*, *Xetriwaan*, ce qui est de leur part faire preuve d'une volonté de marquer une certaine distance, et par conséquent une autonomie. Il en résulte que ceux qui ne participent pas à la construction de l'*umepö* ne participent pas au conseil de la chefferie et que par conséquent leurs relations avec *Ukeînesö angajoxue* sont plus d'ordre diplomatique que de celui de l'allégeance. Le pays de Wetr est ainsi, une fois de plus, moins cohérent et moins centralisé qu'il n'y paraissait à première vue. Le nombre de ceux qui, pour une raison ou une autre, ne participent pas à la construction est plus grand que celui des ouvriers à l'œuvre. Ces derniers ont été répartis à égalité entre catholiques et protestants. Il est donc évident, les protestants étant majoritaires dans le pays, que l'atmosphère de lutte entre les tenants des deux églises a joué à ce moment-là, d'autant qu'il y avait encore en résidence à l'abandon de Xepenehe des missionnaires anglais en froid avec Clément Sihaze, et que la gerre de religion de Maré était encore d'actualité, le chef catholique



13. Grande case [umepō] de Hnupel

Grande maison [umepô] de Hnupel — Légende

- A.
1. Toiture de chaume très serrée, les racines ligneuses à l'extérieur. Travail effectué par l'ensemble des *Angete Gala*.
 2. Sculpture géométrique du faîte. Fournie par l'angatresi *Wahminya*.
 3. Bourrelet de paille du faîte.
 4. Rebord de paille coupé à l'horizontale au dessus de la porte. Travail exécuté par l'*angahaetra Trupaisi*.
 5. Chambranles, sculptés ou non, de la porte. Travail exécuté par l'*angahaetra Trupaisi*.
- B.
6. Murs de la case recouverts extérieurement de chaume serré, les racines à l'extérieur, et à l'intérieur tapissés de nattes en feuilles de cocotier (*beno*).
 7. Emplacement de la porte.
 8. Porte de la barrière, au seuil surélevé, constitué de petits poteaux légèrement espacés soutenant une pièce de bois longitudinale. Travail exécuté par l'angatresi *Isamatro*.
 9. Poteau central ; sa préparation et sa mise en place sont un travail collectif.
 10. Foyer dont l'emplacement est délimité par deux pièces de bois longues et deux pièces de bois courtes, transversales. Travail exécuté par l'angatresi *Isamatro*.
 11. Porte.
 12. Cour entourée d'une barrière en palissade, de forme rectangulaire, constituée de poteaux monumentaux.
 13. Barrière de la chefferie. Elle est constituée par secteurs attribués à chacun de ceux qui fournissent un tronc de *pö*, un *sinepö*, du tour de la case. Un des poteaux de cette barrière a été érigé par *Métitrè* de Qanono et Drueulu (Gaica), prenant la place de *Trupaisi* parce qu'il voulait participer à la construction.
- C.
14. Poteau central
 15. Poutre composite du tour. Celui qui fournit un poteau fournit aussi le *meijez*, pièce de bois qui joint le sommet de son poteau au sommet de celui situé immédiatement à sa droite ; il assure la construction de la part de la paroi verticale correspondante.
 16. Corbeille de faîte sur laquelle viennent reposer les solives. La confection du *imulal* est la responsabilité de l'angatresi *Wahminya*.
 17. Solive du toit C'est l'*angahaetra Ijez* qui établit à l'intérieur les échafaudages nécessaires pour la pose des solives. Mais c'est l'angatresi *Isamatro* qui monte en haut du *inatr*, le poteau central, pour diriger la mise en place des *jo*.
 18. Petit poteau du tour.
 19. Poteaux monumentaux du tour. Chacun est fourni par l'un des personnages suivants :
I. Poteau érigé par l'angatresi *Wahminya*. II. Poteau érigé par l'*angahaetra Ijez*. III. Poteau érigé par l'*angete Gala Nypîè Api Wathojè* de Hnacaöm. IV.

Poteau érigé par l'ate *Gala Co Api Drawan*. V et VI. Poteaux érigés par l'ate *Gala Co Api Drawan*.

VII. Poteau érigé par *Sinewami Si Gureshaba Si Tae*, de La Roche à Maré, quand il avait dû se réfugier à Nathalo, au moment des guerres religieuses à Maré. VIII. Poteau érigé par l'ate *Gala Trongazo Wadrawa Jua*, dont la lignée n'était pas encore éteinte. IX et X. Poteaux érigés par l'ate *Gala Wadrawa Joxue Api Wathojè*. XI. Poteau érigé par l'*angahaetra Trupaisi*. XII et XIII. Poteaux érigés par l'*angatresi Wahminya*.

Sinewami de La Roche étant réfugié à Nathalo.

Le schéma ci-dessus, et sa légende, devrait suffire à préciser avec clarté les modalités de la construction. On voit se confirmer qu'une partie seulement des personnages principaux du Wetr ont participé au travail.

Le docteur Marc Tivollier, qui a été médecin-résident à Lifou dans les années d'avant-guerre, s'était penché sur le dossier de la construction du *umepō* et avait à ce moment recueilli des informations moins complètes, qu'il a bien voulu nous remeure, d'où il ressortait cependant que l'assise de la construction était constituée par douze grands poteaux en tronc de *pô*. La répartition qu'il donne de ceux qui fournissent chaque poteau aboutit à un modèle de construction plus achevé que la réalité du bâtiment actuel et plus représentatif de la structure théorique du pays de Wetr. Fournissent en effet selon lui chacun un poteau, de gauche à droite, à partir de la porte et en regardant vers l'intérieur :

Ngönethin Api Kalehmu	angatresi
Api Wathojè	angete Gala
Wadrawa Joxue Api Wathojè	angete Gala
Waleweny	angatresi
Api Güietr	angete Gala
Wawalahae	angahaetra
Haudra	angahaetra
Wadrawa Jua	angahaetra
Waixaca	angatresi
Ijez	anganhaetra
Isamatro	angatresi
Trupaisi	angahaetra
Wahminya fournit la charpente de la porte	angatresi

L'inconvénient de ce tableau est qu'on ne trouve en fait que onze poteaux, au lieu de douze, dans l'*umepō* existant, dont les trois constituant l'armature de la porte. Le tableau est donc le modèle de ce qui aurait dû être réalisé, mais resta inachevé dans la conjoncture de la fin du siècle précédent

Les conclusions théoriques qui auraient pu être tirées des modalités de la répartition des responsabilités dans la construction du *umepō* ne permettent donc pas de le considérer comme un modèle complet de la structure socio-politique du pays de

Wetr. Le tableau reçu par le docteur Tivollier comporte lui aussi des absents en nombre important.

Dans la réalité, les événements se seraient déroulés de la façon suivante :

Pour annoncer la construction du *umepö*, *angajoxue* convoque Trupaisi et Wawalahae et leur remet un don, ils viennent alors avec leurs *jin*, nettoient et préparent le travail qui va suivre. *Wadrawa joxue Api Wathodhè Ate Gala*, décide de la date du début et de celle de la fin du travail, prévenant à chaque fois *angajoxue* de sa décision. Quand l'œuvre sera achevée, les participants remettront un présent, en argent au-

<i>Angete Gala</i> -	Wadrawa Joxue Api Wathojè	(3)
	Nyipiè Api Wathojè	(1)
	Co Api Drawan	(3)
	Wadrawa Jua Trongazo	(1)
<i>Angatresi</i> -	Wahminya	(4)
	Isamatro	(3)
<i>Angahaetra</i> -	Trupaisi	(2)
	Ijez	(2)
Etrangers -	Metritrè (Gaica)	(1)
	Sinewami (Maré)	(1)

jourd'hui, à *Wadrawa joxue* pour qu'il aille prévenir *Ukeinesö*. *Isamatro* remercie au nom de ce dernier et remet un don en retour. Un autre *angatresi* le remerciera alors en conclusion.

Le rôle prédominant de *Wadrawa Jua* et de *Co* est normal. Les *Api Güietr* représentent la branche qui est celle d'*Ukeinesö* lui-même. Ils ne sauraient participer, en principe du moins, même par une responsabilité symbolique, puisqu'ils partagent avec *angajoxue* la fonction de bénéficiaires de l'opération. Les autres *Angete Gala* travaillent à la construction, sous l'autorité des deux premiers cités, seul le *tixe i* de la lignée cadette de *Wadrawa Jua* se permettant une manifestation d'autonomie, toutes les autres lignées *cipaa* travaillant derrière leur *joxue*.

Par contre, du côté des *angatresi*, seul *Isamatro* et *Wahminya* participent au travail. On sait que *Wahminya* représente un cas à part, du fait de son rôle dans la relation mythique, et réelle, entre le pays de Wetr et l'île voisine d'*Eaj*.

Du côté des *angahaetra*, *Trupaisi* vient avec *Wawalahae* et son action recouvre l'assistance apportée par ce dernier. La place d'*Ijez* est bien là, puisque c'est lui qui avait le premier, intronisé *Wenejia* comme *angajoxue*.

Le *umepö* dont nous analysons la construction remonte à 1871 (cf. : Sarasin, Fritz, *Ethnologie des Neu-Caledonier und Loyalty Insulaner*, Munich 1929, Atlas, pl. 35, n° 5 pour la sculpture du faîte, et pl. 36, n° 2 pour les chambranles de la porte).

L'enquête sur ce point a été réalisée en présence de Pascal Sihaze et des représentants de la plus grande partie des grandes familles du pays de Wetr. Les informations étaient donc contrôlées publiquement.

Les chefferies constituées dans le pays de Wetr

La distinction, explicitée pour l'ensemble du Wetr, entre *alalu*, *angatresi*, *angahaetra* et *angete Gala*, se retrouve dans chaque village actuel. Les *jin*, les seuls soumis à l'autorité de leur *joxue*, du moins s'ils sont généalogiquement proches de lui, appartiennent à la même catégorie que ce dernier. Certains membres des autres catégories, vivant à proximité de chaque chefferie, ou à quelque distance, fournissent à chaque *joxue* les *sinelapa* dont le nombre est un facteur important de son prestige. D'autres, même vivant à quelques mètres de ce même *joxue*, apparaissent entièrement autonomes vis-à-vis de lui, soit que leur allégeance aille directement à *Ukeinesö angajoxue*, soit même qu'elle n'aille nulle part.

La liste complète est annexée à ce chapitre, organisée par villages actuels, pour la commodité, à l'intérieur de chaque chefferie. Outre la confirmation de la description et des analyses précédentes, elle fait apparaître un nombre important de détails supplémentaires, qui représente des nuances pouvant paraître ténues, mais qui n'en déterminent pas moins les limites du libre-arbitre des individus en cause, ce qui explique que ceux-ci y tiennent farouchement.

Quand il s'agit d'une lignée isolée, il est difficile d'admettre dans l'absolu une affirmation d'autonomie qui pourrait être récente. La comparaison du nombre des chefferies constituées (*joxue* et non *tixe i*) dans le pays de Wetr, avec la liste de ceux qui portent le *hotr* à *Ukeinesö*, c'est-à-dire ses *jin*, donne le résultat suivant. Sur les trente-quatre chefferies d'importance variable relevées, seules sept sont redevables d'un *hotr* à *angajoxue*. Sur ces sept, une seule, celle de *Xolue Wawalahae*, est *angahaetra*. Les six autres sont *Angete Gala*. Ceci, bien sûr, n'est pas sans signification et nous avons relevé les versions des mythes d'origine qui justifient le statut particulier de chaque *angahaetra*.

Les chefferies restantes prodiguent les marques de respect à *angajoxue* en visite, jouent des rôles divers sur le plan traditionnel, et en particulier à la cour de Hnupel, c'est-à-dire quand ils sont physiquement présents à l'intérieur de l'aire délimitée par la barrière, ou quand ils envoient un de leurs *cipaa* les représenter, mais n'en conservent pas moins leur autonomie dans la vie quotidienne, à condition de ne pas se mettre en contradiction ouverte avec le reste du pays. Il faut jouer dans les limites du système, ou mettre sur pied, difficilement, une stratégie pour le transformer. Ce qui prend plus d'une génération avant d'être efficace.

Les principaux de ces *joxue*, à en juger par le nombre de *jin* et de *sinelapa* dont ils peuvent se réclamer, sont au nombre de neuf, quatre *angahaetra*, quatre *angatresi* et un *angete Gala*, à savoir :

<i>Haudra</i> de Luecila	<i>angahaetra</i>
<i>Waehnya</i> de Xepenehe	idem

<i>Wahminya</i> de Mucaweng	<i>angatresi</i>
<i>Qenegei</i> de Hanawa	id.
<i>Co Api Drawan</i> de Saint Paul	<i>angete Gala</i>
<i>Xetriwaan Dromau</i> de Tringetring	<i>angahaetra</i>
<i>Waleweny</i> de Tringetring	<i>angatresi</i>
<i>Sinemaja</i> de Hnacaöm	<i>angahaetra</i>
<i>Ngönethin</i> de Jokin	<i>angatresi</i>

On notera que tous les villages ne bénéficient pas d'une chefferie de ce poids par village et que Tringetring en comprend par contre deux.

Sur le plan traditionnel, et à l'occasion des activités collectives cérémonielles, *Wawalahae*, *Trupaisi* et *Ijez* conservent un prestige équivalent à celui des membres de cette liste, quoique leur poids spécifique devrait les ranger dans les *joxue* de moindre importance. La montée en puissance des descendants de *Wenejia angajoxue* semble s'être réalisée à leurs dépens.

De l'ensemble de ces chefferies, seules donnent le *hotr* à *Ukeinesö Trupaisi* et *Co Api Drawan*. En dehors de ces deux cas, en pratique et malgré les affirmations générales apparemment contraires, aucune ne joue de rôle marquant dans la vie quotidienne de la cour de *Hnupel*. Il en est même trois à ne participer en aucune manière à son entretien en vivres : *Haudra*, *Waleweny* et *Qenegei*, c'est-à-dire un *angahaetra* et deux *angatresi*.

Sur un plan plus général, si l'on se réfère à la totalité des chefferies secondaires, la notion d'autonomie est encore plus marquée. Treize sur trente-quatre ne sont obligées à aucune offrande envers *Ukeinesö angajoxue*, dont six *angahaetra*, cinq *angatresi* et deux *Angete Gala* :

<i>Itra Eötr</i> de Hnapalu	<i>angahaetra</i>
<i>Trupaisi</i> de Kumo	idem
<i>Haudra</i> de Luecila	id.
<i>Wahuwa</i> de Xepenehe	id.
<i>Ijez</i> de Hunètrè	id.
<i>Pènöj</i> de Hnanemuaetra	id.
<i>Matha ate Pua</i> de Kirinata	<i>angatresi</i>
<i>Waixaca</i> de Hanawa	id.
<i>Qenegei</i> de Hanawa	id.
<i>Waleweny</i> de Tringetring	id.
<i>Qenegei</i> de Hnacaöm	id.
<i>Trongazo Wadrawa Jua</i> de Kirinata	<i>angete Gala</i>
<i>Waetre ate Gala</i> de Hunètrè	id.

Plus précisément encore, *Matha ate Pua* donnant le *hotr* à *Waixaca atresi*, et *Qenegei* de Hnacaom à son *tixe i* à Hanawa, les *angatresi* déchargés de toute obligation se réduisent à trois : *Waixaca*, *Qenegei joxue* et *Waleweny*. Les chefferies autonomes sont ainsi principalement, quoique de façon non exhaustive, *angahaetra*, ce qui va de pair avec ce que nous avons appris de l'histoire du pays de Wetr. Au moment de la christianisation, toutes ces chefferies autonomes accueillirent la foi réformée, à l'ex-

ception de *Waixaca atresi* à Easo, dont la position à proximité d'un *Qenegei atresi* a pu le pousser à l'affirmation d'une originalité, mais cette fois par rapport à ce dernier plutôt que par rapport à *angajoxue*.

Que représentent maintenant les différentes formes d'allégeance à la chefferie? Nous les avons distinguées par les noms vernaculaires des offrandes de vivres qui sont la marque physique de leur relation avec *Ukeinesö angajoxue* : *hotr*, *xeninehlapa* (ou *xeninedro*), *sithingen*, *thithinedro*.

Il ne semble pas y avoir à Wetr de grande cérémonie des prémices telle que les *yölekeu* de *Gaica* et de *Lösi* qui rappellent, par un ordre précis et rigoureux, la place de chacun dans la structure globale du pays. Peut-être parce qu'il y en aurait trop qui, en échappant à un rôle dans la démonstration recherchée, porteraient témoignage du contraire de ce que l'on voudrait faire apparaître. Chacun de ceux qui en ont l'obligation porte à son tour sa contribution au grenier de la chefferie de Hnupel. On dit pourtant que c'est aux *jin* à venir en premier, et aux *sinelapa* à venir après, du moins à ceux qui donnent le *hotr*, c'est-à-dire une minorité d'entre eux, les autres *sinelapa* choisissant leur jour et leur heure dans l'année.

On distingue en réalité deux catégories de serviteurs : les *sinelapa* proprement dits, fort nombreux, se recrutant parmi les *angahaetra* ou les *angatresi*, dont la plupart n'ont qu'un rôle épisodique à jouer à la chefferie — où certains viendront seulement à l'occasion du mariage ou de la mort d'*angajoxue*, ou bien lors d'un déplacement, pour l'honorer en l'accompagnant et les *hnalapa*, ou *idroh-mèci* (jeunes feuilles de bananier pour l'enveloppement du bournat), attachés en permanence à la demeure du chef, qui ne se déplacent pas et ne peuvent être choisis parmi les *angatresi*. C'est la différence entre *Isamatro atresi* d'une part, *sinelapa*, et de l'autre *Kazo* et *Peze*, *idroh-mèci*, gardes du corps de jour et de nuit d'*Ukeinesö*, chargés d'être ses officiers de bouche, qui doivent être là en permanence, ou être représentés par l'un des leurs.

Les *idroh-mèci* sont beaucoup moins nombreux que les *sinelapa*. On compte en effet comme *sinelapa* tous ceux qui doivent au chef l'offrande du *xeninedro* (ou *xeninehlapa*) pour la terre sur laquelle ils sont installés. En dehors de ces cas, les principaux *sinelapa* ne sont redevables à *angajoxue* que d'un *sithingen*, présent de bonne volonté modulé selon les circonstances, la volonté de s'affirmer et la constante compétition de prestige qui joue aussi à ce niveau-là. Ce qui les distingue des autres *sinelapa*, dont la vocation est de faire nombre, tout en profitant d'une autonomie d'action qui n'est pas le lot des *jin*.

Peu de dignitaires ont par contre le privilège de ne devoir qu'un *thithinedro*, simple marque extérieure de respect dépourvue d'obligation annuelle, et qui est, de la part du donateur, plus une marque d'indépendance que d'allégeance. Ce statut ne se retrouve pas dans le cadre de la chefferie *Ukeinesö* — dont le centralisme a au moins obtenu cela — mais dans celui de chefferies de moindre importance : *Ngönethin*, *Pënöj*, *Sinemaja*, *Hnadrohau*, *Waixaca*, et l'on peut imaginer qu'*angajoxue* n'ait pas vu d'un oeil défavorable de telles manifestations d'indépendance vis-à-vis de ceux qui se veulent justement les plus autonomes possibles par rapport à lui.

Par contre la chefferie de Hnupel n'a pu échapper à la traduction de la plus grande autonomie de décision possible, au travers des modalités diverses de l'offrande de vivres, du fait des *sinelapa* — mais le sont-ils vraiment ? — qui ne doivent rien à

Ukeinesö : *Isamatro atresi*, *Catrehmi* le messager invisible, et *Wenecitr*, espion du Wetr à Losi et du Losi à Wetr.

La structure de la chefferie qui se veut suprême au pays de Wetr comprend ainsi:

- vingt-trois *joxue*, mais qui sont *jin* et redevables du *hotr* ;
- trente-huit *joxue*, *sinelapa*, redevables d'un *xeninehlapa*, dont six ne donnent qu'un *sithingen* ;
- vingt-neuf autres non qualifiés, redevables d'un *xeninedro* et trois d'aucun hommage.

Si l'on estime le total permanent des habitants de la cour de Hnupel à une cinquantaine de personnes [parents directs du chef, dignitaires ou personnages en visite, *jin* ou *wahlu* constamment présents et les hommes et les femmes convoqués pour un travail ou un autre, ou pour nourrir les travailleurs], on peut imaginer l'effort que représente la nécessité d'alimenter constamment tout ce monde, effort reposant sur les *jin* et tous ceux qui sont redevables d'un *xeninedro*. Cet effort serait insupportable dans une société entièrement intégrée dans l'économie monétaire, parce qu'il tend déjà à amputer le médiocre niveau de vie possible en l'absence de développement économique sérieux de l'île, en particulier par les hommages en argent ou en biens de consommation que les chefs semblent aujourd'hui préférer. Ces hommages subsistent dans la mesure où le non développement laisse inoccupée une grande partie de la force de travail, du fait des freins constants établis depuis un siècle à toute activité économique surplace, à Lifou, considérée par les maîtres de l'économie coloniale à Nouméa comme un simple réservoir de main-d'œuvre.

Tableau 36. Chefferies identifiées dans le pays de Weir

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thühi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
Ukelnesö										
Api Güietr									+	
Nathalo (Hnupel)										
Luecila			Haudra (1)				+			
Nang	Kutre (2)									
	Api Göyau									
			Manon (3) Honaap	+					+	
			Hmuza Falawa							
			Qenegeci	+					+	
Kirinata			Qenegeci Api							
			Güietr (4)	+						+
			Gayatra joxue (5)							
			Saneisi							
			Api Güietr	+						+
			Upigitr (6)							
			Api Güietr	+						+
			Nganyaisi (7)							
			Itromy							
			Ate Hnac							
			Api Güietr	+						+
Mucawëng			Sadru Pua, adopté							
			Macajia (8)	+					+	
			Wahminyia	+	(9)				+	
	Xolue									
	Wawalaha						+			
Nathalo	Hayingö (10)									
	Api Wathojè									+
Nathalo	Albert (11)									
	Api Wathojè									+
	Kokoisi (12)									
	Api Kaloï									+
	Umuisi Api									
	Güietr (13)									+
	Wadrawa joxue									
	Api Wathojè									+
			Ukeun Luete							
			Thup	+		+				
			Gölinè (14) Hutrisi	+						Medu, Maré
			Hnoo Api Güietr	+						+
			Hnaej							
			Wasalawawa	+					?	
			Kalael (15)							
			Api Güietr	+						+
			Iwatro (16)							
			Waleweny	+					+	
			Humuïsi							
			Api Güietr	+						+
			Pierre Wejeny							
			Isamatro						+	

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hoir)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thihi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
<i>Nathalo et Tringetring</i>		Wahiohe (17) Luete Fetrahe	+			+				
<i>Xepenehe</i>	Siwa(18) Api Güietr	Siwel Wachnya Wadrahe		+			+		+	
<i>Easo</i>	Kaloie (19) Api Wathojè								+	
<i>Easo</i>	Elipo Api Walitrimè (20)			+					+	
<i>Siloam</i>	Sayhaudra (21) Api Wathojè	Wathokötr Etrèhnin (22)+ Kwiën Catrehmi(23)						+	+	Thuahaik, Angete Hlua, Lösi
<i>Hunètrè</i>	Wactr (24) ate Gala Wazan (25) Ehnyiman Api Güietr								+	
<i>Hanawa</i>		Xuluniatr Hnadrohau + (26)						?	+	
<i>Saint Paul</i>	Co Api Drawan Hnapetrin Panue (27) Api We	Humuni (28) Wayanij Huen Wenemitr (29) (Honem)		+				+	+	Hnadidr, Wakone, Maré Opalo, Traputr
<i>Tringetring</i>	Abraham Xenye Api Mazo (30)								+	
<i>Tringetring</i>	Wekej (31) Api Mazo Juni Xetriwaan	Xepue Luete Fetrahe Wahminya Luete Zitro (32) Wanakbè (33) Luete Otreu Angexetrin Xetriwaan Dromau Kaku (34) Api Güietr Fie (35) Api Mazo	+		+	+	+		+	

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>süh ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thühi nedro</i>	<i>Atalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
		Ixep (36) Xetriwaan		+			+			
<i>Hnacaöm</i>	Humuni Api Wathojè Qeneaj Api Güietr (37) Xuma (38) Api Göyau Hnalep (39) Api Onocia Nyipiè (40) Api Wathojè								+	
<i>Hnacaöm</i>		Wacapo Sinemaja Wahmetua Waleweny Jemuj Loimö Nganawa (41)		+			+			
<i>Hnanema haetra</i>	Hnacla (42) Api Göyau Sinepej								+	
<i>Jokin</i>		Madran Uma Wahminyia Drale Ngönothin William Qëagitr Wenethëtresi + Jawa Api Göyau (43)		+	+			+		
<i>Sineiko</i>										Lösi
<i>Itra Eötr (44)</i>						+				
<i>Hnapalu</i>	Sam Wakasu (45) Itra Eötr Hutrisi (46) Itra Eötr Drilè (47) Itra Eötr Cakoo (48) Itra Eötr						+			
		Kasue (49) ate Naxana Luete Fedrelè Lalie		?		+				
<i>Hnapalu</i>		Fedrelè + Lalie ate Tixa (50) Luete Hutrim +				+				
					+					La Foa, Mèèk

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>süh ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thühi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
<i>Xepenehe</i>	John Unè Hutrun Loimò (51) Nganawa						+			Itra Eötr Padrawa, (Si Kayai) Marcé
Williama (52)										
Haudra										
Wasauhmié										
<i>Lucila</i>	Treulu (53) Wenaatr Luete Hnapapa Jacques Hnailalo (54) Lucila Hnaqegu (55) Maxoo Luete Xölemenè Tritrun (56) Luete Epen Luete Hnawaja (57) Kaco (58) Wasauhmié Damien Hnadriane (59) ate Tronga				+					
<i>Ngönemek (60)</i>	Xetriwaan					+				
		Numa (+) Qenitr (+) Amieng ate Tixa (61) Ihage Waleweny (62) Angete Trimöl (63)				+				Mòèk
<i>Lucila</i>		Luete Wadria (64) Alusjoxue Wathuk Xetriwaan		+		+			+	Hnawetr. Lösi
<i>Nang</i>	Walonè (65) Lualua Majanyimè, Luete Cila							+		Gaica
Hmuzo										
Falawa										
Qenegei (66)										
<i>Nang</i>	Jone Wainang Qenegei Iwatratra Qenegei							+		
<i>Kirinata</i>	Jone Cèhni (67) Luete Hnuej					+				
<i>Tringetring</i>	Qama (68) Hmuzo Qenegei							+		
Wacapo (69)										

<i>Joxue l</i> village actuel	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>süh</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thühi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
Wawalahae										
<i>Nang</i>	Wacapo Train (70)									
	Wawalahae					+				
	Wene (71)									
	Wawalahae					+				
	Kanyapa (72)									
	Haeweng						+			
		Elèpè								
		Zahotro (73)							?	
Wadrawa Jua										
Trongazo										
<i>Kirinata</i>		Hmuin (74)								
		Drehu		+						Qatèthü, Lösi
Matha ate Pua (75)										
<i>Kirinata</i>	Luete Jujuwedr (76)					+			+	
	Sò ate Pua (77)								+	
		Luete								
		Gayatra	+			+				
Qenegei										
Api Gületr (78)										
<i>Kirinata</i>		Macanè Trupaisi		+	(79)	+				
<i>Hnacaõm</i>	Halun (80)									
	Qenegei								+	
Pierre Wejeny (81)										
Isamatro										
<i>Nathalo</i>	Hnaxo								+	
	Isamatro								+	
	Kazõ								+	
	Wautreno								+	
	Isamatro (82)								+	
		Sineca (83) ate								
		Hnaifetra		+					+	Medu, Maré
<i>Nang</i>	Kaqa (84)									
	Isamatro								+	
	Wamõ (85)									
	Isamatro								+	
Hnanemu										
<i>Haetra</i>	Gölinè (86)									
	Isamatro								+	
<i>Hnacaõm</i>	Hmakany (87)									
	Isamatro								+	
Wadrawa joxue (88)										
Api Wathojè										
<i>Nathalo</i>	Hnangon									+
	Api Wathojè									+

<i>Joxue /</i> <i>village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thüthi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
	Wadrawa									
	Api Wathojè								+	
<i>Kirinata</i>	Kuan (89) Api									
	Wathojè								+	
<i>Easo</i>	Simako (90)									
	Api Wathojè								+	
<i>Hanawa</i>	Wahlo Api									
	Wathojè								+	
<i>Tringetring</i>		Wahyobe								
		Luete								
		Fetrahe		+		+				
Hnoo (91)										
Api Gületr										
<i>Nathalo</i>	3 branches éteintes									
	Gayatra joxue									
	Api Gületr								+	
		Sineca								
		ate Hnaifetra								Medu, Maré
		Hnaej (92)								
		Wasalawawa +				+				
<i>Nang</i>		Paulo (93) Majanyimè							+	
<i>Kirinata</i>		Huluma ate Pua	+						+	
		Saneisi								
		Luete Gayatra +			+					
<i>Tringetring</i>		Aluapo Waleweny	+						+	
		Wamakè Trohuma								
		Luete Otreu +			+					
<i>Hnacaöm</i>		Wacali Nganawa	+				+			
<i>Hnanemu</i>										
<i>haetra</i>		Wiango								
		Walaweny	+						+	
<i>Jokin</i>		Dreufuo								
		Nganawa	+						+	
		Dreufuo								
		Luete								
		Qenemelek								
		(Nganawa) (94)			+					ex- Angajoxue
<i>Hanawa</i>		Otra Qenegei +					+			
Humuisi										
Api Gületr									+	
<i>Nathalo</i>	Hnamano									
	Api Gületr								+	
		Iwatro								
<i>Kirinata</i>	Upiko Api	Waleweny	+					+		
	Gületr								+	
		Wangè Luete								
<i>Kumo</i>	Drumè Api	Jujuwedr		+		+				
	Gületr								+	
<i>Xepenehe</i>		Wahuwa								

<i>Joxue</i> ! village actuel	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thühi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
<i>Hnanemu</i> <i>haetra</i>		Xetriwaan		+			+			
Qeneaj Api Gületr <i>Hnacacm</i> <i>Easo</i>	Mage (95) Api Güictr				+				+	
Xolue (96) Wawalahae <i>Kumo</i>	Zötrua Wawalahae Hmana Wacapo Wawalahae						+			
		Djiwan (97) Api Güictr		+						
		Ate Fehndé (décédé 98) ?						?		+
<i>Kumo</i>		Xölaa Ijez (99)						+		ex Ngoni
<i>Nang</i> <i>Nathalo</i>	Man Wawalahae	Iwatro Waleweny		?			+		+	
Xolue (100) Trupalsi <i>Kumo</i>	Cumè Api Trupan (101)						+			ex-Zangzang
		Xolue (102) Waleweny (+ 1966)		?				+		
<i>Xepenehe</i>		Xöla Ijez		?			+			
<i>Kirinata</i>	Macanè Trupaisi	Tepesö (103) ate Dropeng		+			+			
Hmakon Wahuwa (104) <i>Xepenehe</i>	Siposi Wahuwa Awi Wahuwa					+		+		
Qenegei Api Gületr Geigeli (105) <i>Xepenehe</i> <i>Ohnyotr (Eaj).</i> <i>Ouvéa</i>	Yamele								+	
Siwel Madrahe									+	

<i>Joxue !</i> village actuel	<i>j n (hoir)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thithi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
Waehnnya (106)								+		
<i>Xepenehe</i>	Wiwan (107) Waehnnya						+			
	Waehnnya Xenexen (108)						+			
	Haudra (109) Waehnnya						+			
	Mazeno (110) Waehnnya						+			
	Jim (111)									
	Luete Tranexulue					+				
	Bua (112)									
	Luete									
	Hnayatremele+					+				
	John									Hutrim,
	Idrohmèci (113)						+			Gaica
	Qimano									
	Xetriwaan + (114)						+			
	Kaco									
	Wanapo + (115)								+	
	Luete Xulue (éteints)					+				
	remplacés par									
	Angete Soen (116)									Angete
										Qèncô,
										<i>sinelapa</i> i
										Zeula
	Api Maca (éteints),							+		
	remplacés par									
	Angete Soen									
<i>Xepenehe</i>	Trepesô Waan (117)									
	ate Dropeng +				+					
	Wanono (118)									
	Sinemaja			+		+				
	Kokon (119)									
	Hnajib			+				+		Hnadidr,
	Jopa (120)									Wakoné, Maré
	Wawalahac			+		+				
	Jone (121)									
	Wawalahac(?)			+		+				
	Tritri (122)									
	Xetriwaan				+					
	Elia Kwiësin (123)									
	Xetriwaan			+		+				
	Louis Saono (124)									
	Api Watrapasoi									
	Luete Hnaneè+									
	Xozamè + (125)									Wallis,
										venu avec
										Drumai,
										Muli, Eaj
<i>Tringetring</i>	Luete									
	Fetrahac			+	+					
Francis										
Cileweze										
Walxaca (126)										

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hoir)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thiñhi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
<i>Easo</i>	Hnaujie (127) Ihngane Pua (+)							+		ex-Qenegei
<i>Easo</i>		Luete Inepak (+) Luete Mwiweng (+) tous deux remplacés par Drin (128)		+		+				
		Kaloie Api Wathojè			+				+	
		Guillaume Haya Sinemaja		+			+			
<i>Hunètrè</i>		Sactr (129)								
<i>Kirinata</i>		Luete Wanek								
<i>Siloam</i>		Matha ate Pua Thumutrè Api Wathojè (130) Hagè		+					+	
<i>Jokin</i>		Waleweny Hnawan Nyipatr		+				+		Mou, Lösi Eaj
Wahminyà (131)										
<i>Mucawèng</i>	Wanono (132) Luete Gatraqa Watria (133) ate Hnaze						+			
		Siman Luete Qenehmelòm (134)				+				ex-Sinemaja adopté
		Drazin (135) Lue Haeweng + Kabas Wacalo (137) Zanzang + Hnajelèn (138)	+	+	+	(136)				
<i>Mucawèng</i>		Api Wathojè + Siwa (139) Api Thoen							+	
<i>Xepenehe</i>	Pasa (140)			+					+	
<i>Kirinata</i>	Wahminyà Sadru Pua, adopté Macajia Saileng Wahminyà							+		
<i>Hanemu</i>								+		
<i>haetra</i>	Madran Uma (141) Wahminyà								+	
<i>Saiwela</i> <i>Wathokōtr</i> <i>Etrèhnin (+)</i> <i>Siloam</i>		Itra Hnadeumè					+			
<i>Hlino</i>										

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thithi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haeira</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
Ijez (142)						+				
<i>Hunètrè</i>	Jules Itra (143)									
	Ijez						+			
	Itra (144) Ijez						+			
	Uji qatr									
	Ijez (+)						+			
		Kawelè								
		Waxenyatr (145)		+				?		
		Saetr Luete								
		Wanck				+				
		Sali Api								
		Wathojè (146)		+					+	
<i>Hunètrè</i>		Qejic (147)								
<i>Kumo</i>	Xôla Ijez	Hnadrohau		+				?		
							+			
Katrawi										
Waetre										
Api Güietr										
<i>Hunètrè</i>	Sajel Api									
	Güietr								+	
	Calixte									
	Api Güietr								+	
		Medreng								
		Luete								
		Hnaxôlek + (148)								Gaica
		Wazan (149)								
		Ehnyiman								
		Api Güietr		+					+	
		Qapitro (150)								
		ange Tiji								Drueulu, Gaica
Xulunyatr (151)										
Hnadrohau								?		
Hanawa	Hnayan									
	Hnadrohau							?		Samoa (?)
		Leanga Luete								
		Joxetr				+				
		Wazan Ehnyiman			+				+	
Melexônè (152)										
Qenegei (éteint)								+		
<i>Muj</i>										
remplacé par										
Wazin										
<i>Hanawa</i>	Wazin Qenegei						+			
	Wedji Basen									
	Qenegei							+		
		Xulunyatr								
		Hnadrohau (153)							?	Samoa (?)
<i>Hanawa</i>		Qedri								
		Hnadrohau (+) (154)							?	

<i>Joxue I</i> <i>village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i> <i>ingen</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thithi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
		Otra Qenegei (155)								
		Ulu	+						+	
<i>Hunètrè</i>		Gotra (156)								
		Luete Wanek			+					
<i>Hnacaòm</i>	Melexônè (157)									
	Qenagai								+	
<i>Wedrumel</i>	Angete									
	Saihnyik								+	Gaica
<i>Kejany</i>	Cilako (158) ate									
	Geul									Lösi
<i>Qanono</i>		Wahnyalo								Gaica
		Metritè				?				
Co Hnapetriln (159)										
Apl Drawan									+	
<i>Saint Paul</i>	Azie Api									
	Drawan (160)								+	
	Mala Api									
	Drawan								+	
	Basan Api									
	Drawan								+	
	Watru Api									
	Drawan								+	
<i>Saint Paul</i>		Panua								
		Wadrawa								
		Api We		+					+	
<i>Hnanemu</i>										
<i>haetra</i>		Hoan (161)								
		Api Onocia		+					+	Hmelek, Api Co, Lösi
		Hnaela Sinepej								
		Api Göyau		+					+	
<i>Traputr</i>		Huen (162)								Opalo, Lösi
		Wenemitr	+							
<i>Siloam</i>		Basen								
		Qenegei		+					+	
<i>Hunètrè</i>		Xamejè Luete								
		Wanek		+		+				
<i>Jokin</i>		Sipeitr Zitro								
		Ngönethin		+					+	
<i>Tringetring</i>		Elia (163)								
		Luete								
		Huipetrè		+		+				
		Luis Xenye								
		Api Mazo		+					+	
<i>Kirinata</i>		Hunuma Pua	+				+			
<i>Nang</i>		Paulo								
		Majanyimè		+			+			
Abraham (164)										
Xenye										
Apl Mazo									+	
<i>Tringetring</i>	Ujè Xenye									
	Api Mazo								+	

<i>Joxue l</i> <i>village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thithi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
	Idrelè Xenye									
	Api Mazo								+	
	Wekej Xenye									
	Api Mazo								+	
	Luis Xenye									
	Api Mazo								+	
Angexetrix										
Xetriwaan										
Dromau									+	
<i>Tringetring</i>	Qanamuj (165)									
	Xetriwaan								+	
	Hmuj (166)									
	Xetriwaan								+	
	Ipunesò (167)									
	Xetriwaan								+	
	Tropèthi (168)									
	Xetriwaan								+	
		Hoan Api								
		Onocia		+					+	Hmelek, Api Co, Lōsi
<i>Luecila</i>	Waithuk (169)									
	Xetriwaan								+	
<i>Xepenehe</i>	Tritri (170)									
	Xetriwaan								+	
<i>Xepenehe</i>	Hmakon (171)									
	Xetriwaan								+	
<i>Hnanemu</i>										
<i>haetra</i>		Trulun (172)								
		Zangzang		+		+				
	Joel (173)	+			+					
		Zangzang								
		Zōhun (174)								
		Zangzang							+	
Hnaxōmè (175)										
Waleweny									+	
<i>Tringetring</i>	Upinu (176)									
	Waleweny								+	
		Maso Api								
		Saicat		+						
		Elia Luete							+	
		Fēhnedr (177)		+		+				
<i>Hnacaōm</i>		Wahmetrua								
		Luete Jemuj (178)		+		+				
<i>Kirinata</i>	Elia (179) Luete									
	Huipetrè								+	
<i>Xepenehe</i>	Peo (180)									
	Waleweny								+	
	Drausu (181)									
	Waleweny								+	

<i>Joxue / village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith ingen</i>	<i>xenin edro</i>	<i>thithi nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
	Ate Hlua							+		
<i>Hnanemu</i>										
<i>haetra</i>	Wiango (182)									
	Waleweny							+		
	Upinu (183)									
	Waleweny							+		
<i>Kumo</i>		Wakaine (184) ate								
		Hnaifetra						+		
<i>Siloam</i>	Pua (185)									
	Waleweny									
	(Muj)							+		
	Hagè (186)									
	Waleweny							+		
<i>Nathalo</i>	Sineca									
	ate Hnaifetra							+		
Kaku										
<i>Api Güietr</i> (187)									+	
<i>Tringetring</i>	Hnamano									
	Api Güietr								+	
	Hutenie									
	Api Güietr								+	
		Elia								
		Waleweny		+				+		
<i>Nathalo</i>	Leanga									
	Api Güietr								+	
<i>Nang</i>		Hmana Hmuzo		+				+		
Melexônè										
<i>Qenegei</i> (188)								+		
<i>Hnacaöm</i>	Kulon									
	Qenegei							+		
		Qeneaj								
		Api Güietr (190)								+
Qeneaj										
<i>Api Güietr</i>									+	
<i>Hnacaöm</i>	Nyikein									
	Api Güietr									+
	Itra									
	Api Güietr									+
<i>Easo</i>	Mage									
	Api Güietr									+
<i>Jokin</i>		Hapa Api We (190)		+						+
Wacapo										
<i>Sinemaja</i> (191)								+		
(Sajamè)										
<i>Hnacaöm</i>	Hatrongè (192)									
	Sinemaja							+		
	Wanono Fanan (193)									
	Sinemaja							+		
	Wilin (194)									
	Sinemaja							+		

<i>Joxue /</i> <i>village actuel</i>	<i>j n (hotr)</i>	<i>sinelapa</i>	<i>sith</i> <i>ingen</i>	<i>xenin</i> <i>edro</i>	<i>thühi</i> <i>nedro</i>	<i>Alalu</i>	<i>Haetra</i>	<i>Atresi</i>	<i>Gala</i>	<i>origine</i>
	Atrea (211) Ang Api									
	Ngönethin							+		
	Trepö (212) Ang Api									
	Ngönethin							+		
	Itapè, adopté									
	Lucte Niye					+				Lucte Fifek
	Isaka Lucte									
	Fifek (213)					+				
<i>Jokin</i>	William Qèagitr									
	Wenethètresi (214)				+					Lösi
	Elia Trijikon (215)									
	Nyipatr			+	+					Mou, Lösi
	Dreufuo Nganawa									ex-
	Lucte Qenemelek (216)									Angajoxue
	Wasay Nganawa									
	Qenemelek			+						
	Wenisö (217)									
	Api Asan			+					+	
	Djawa Api Göyau (218)									+
	Halo (219)									
	Api Güietr			+				+		
	Hapa (220) Api We								+	
<i>Hnanemuhaetra</i>	Sio (221) Salatr		+			+				
<i>Hnacaöm</i>	Hnanyin (222)									Padrawa,
	Nganawa			+						Maré
<i>Mucawèng</i>	Trepö Ang Api Ngönethin (223)								+	

Notes

1. Gardien des marches en direction du pays de Lôsi.
2. Giliya -> Watru -> Kutre, qui réside chez Saumè, où il a été envoyé par Ukeinesö *angajoxue*, auquel il *hotr* pour les terres de Cila. Il reçoit le *hotr* de Kukwa Api Saicatr de Kumo (<- Pasa <- Sinewatieng <- Hoken), à qui *hotr* Maso Api Saicatr (<- Maso), lequel donne aussi un *xeninehlapa* à Waleweny *atresi* pour la terre de Xôpeng.
3. Thèwè -> Watron -> Manon, qui *hotr* à Honaap de Hapetra, lequel *hotr* à Kalehmu de Jokin. Manon reçoit le *hotr* de Wanaze (<- Waniwaa <- Kacatrè).
4. Qatr e Gala, parle pour Ukeinesö lorsqu'un autre *angajoxue* lui rend visite.
5. Hnamano -> Naulu -> Kaloie -> Saneisi, qui *hotr* à Hnoo Api Güietr à Nathalo. et donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue* pour la terre de Gayatra.
6. Hokè -> Hnawang -> Upigitr, qui *hotr* à Humuisi Api Güietr [lignée éteinte à l'exception d'une femme], qui *hotr* à Isi, qui *hotr* à Hnoo Api Güietr. Donne un *xeninehlapa* à *angajoxue* pour la terre de Hnayetra ou Caewekè à Hnatricketiwan.
7. Watroi -> Qanahmi -> Nganyaaisi, qui ne donne pas de *hotr*, mais doit un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue* pour la terre de Fècica. Ils ont été adoptés comme Angete Gala et en particulier comme Itrony parce que leur mère venait de là.
8. Passé par adoption de Kirinata à Mucawèng. Il donne le *hotr* à Wahminya de Mucawèng et un *xeninehlapa* à *angajoxue* pour la terre de Qajo où il était installé, terre dépendant de Wahminya.
9. *Xeninehlapa* de poissons.
10. Hanyingö Api Wathojè reçoit un *xeninehlapa* de Sipusi Wahuwa Waleweny de Xepeneche.
11. Adopté par son oncle Halo (dcd). Reçoit un *xeninehlapa* de Ipunesö Xetriwaan de Tringetring. C'est lui qui détiendra les terres de Malia, veuve de Elia qatr, de la famille de Halo, *isola i Ukeinesö*.
12. Kokoisi Api Kaloi n'a pas de *jin*, mais reçoit un *xeninehlapa* de : Halun Geigei de Hnacäöm, Waimö Trupila de Hnanemuhætra, Hutrawa Luete Fifek de Jokin, Koqj Api Mazo de Tringetring, Bausa Wawalahæ de Kumo.
13. Frère du père de Pascal Sihaze *angajoxue*, différent du *sinelapa* portant le même nom. Ne reçoit pas de *hotr*, mais un *xeninehlapa* de Hmuin Nganawa et Elia Trijikon Nyipatr de Jokin et d'Acadro Luete Wanek de Hunètrè.
14. Pohlè -> Jimmy -> Gölinè Hutrisi, venu avant les blancs en même temps que Wayanij de Saint Paul et Sineca ate Hnaifetra.
15. Kalael Api Güietr ne *hotr* plus à personne. Il reçoit un *xeninehlapa* de Hnazawe Wawalahæ de Kumo.
16. Iwatro Waleweny est aussi *sinelapa i Wawalahæ*, et reçoit le *hotr* de Mili Waleweny.
17. Sinönimè -> Wanakaija -> pasteur Sinönimè -> Xepue Luete Fetrahe.
18. Siwa -> Kakötr -> Siwa Api Güietr, qui reçoit le *hotr* de Kauma (<- Kakötr).
19. Hanyingö -> Gocene, qui adopte Kaloie, enfant naturel. De ce fait, Kaloie est le gardien de Cila. Il réside à Mecimuj, terre pour laquelle il donne un *thithinedro* à Waxenyatr. *Hotr* à Kaloie : Siman (<- Tom <- Götriè <- Siwen), Siman Sali (<- Maneie <- Sali) de Hunètrè et Siman Dralu (<- Picinè).
20. Résident à Easo parce qu'ils sont catholiques, mais ont leurs terres dans l'emprise de Mucawèng. Elipo -> Drisape -> Tran -> Drisape et Lopes (nom européen) Humaca. Plus loin dans le temps, ils résidaient à Tringetring. Doivent un *thithinedro* à Kalehmu à Jokin pour la mer dans laquelle ils pêchent et obtiennent les éléments d'un *xeninehlapa* de poissons qu'ils donnent à Nyipiè Api Wathojè de Hnacäöm. Komejie -> Wala -> Elipo -> Wala Api Walitrimè, ate Gala ; Elipo a été renvoyé à Muj (Easo) par *angajoxue*.

21. Siwoo -> Guwamane -> Sayhaura, qui reçoit le *hotr* de Picinè, chef de Kirinata [<- Ipeze <- Wadrenesie <-Ipez <- Wadrenesie <- Wathojè]. *Hotr* aussi à Sayhaura : Ugèè (<- Hnaulu <- Drin <- Iwedre) et Kaloie (<- Gocene de Easo, qui *hotr* directement à *angajoxue* maintenant.

22. *Atresi ne joxue.*

23. Messenger inviolable vers les deux autres pays de Lifou.

24. Medre -> Waetre -> Katrawi. Waetre reçoit le *hotr* de Sajel (<- Faili <- Kwien <- Haya) et Calixte (<- Baxeè<-Djau <- Haya). L'apparition des noms de Katrawi et de Baxeè, liés à la région de Xanela (Canala) sur la Grande Terre, n'est pas ici l'effet du hasard.

25. Sengöni -> Otra -> Kwienodj - Wazan Ehnyiman, qui donne un *thithinedro* aux Luete Palahejè (éteints) et reçoit le *hotr* de : Utron (<- Kwienodj) et Qedri (<- Lehna <- Igawa). Réside avec les Hnadrohau, et c'est de lui que sortent les Hnadrohau partis avec Wawia à Ohnyotr, Eaj.

26. *Atresi ne dro(?)*.

27. Patrele -> Panue -> Wadrawa -> Panue Api We, ate Gala, qui donne un *sithingen* à Co Api Drawan. Panue reçoit le *hotr* de Patrele de Tringetring.

28. Ixosa -> Waithilie -> Humuni Wayanij. Des branches de la famille sont dispersées : Kokon à Xepenehe [où il est dit Hnajib, mais bien compté comme de la même origine], Trijikon à Jokin(cette information n'étant pas sûre, Elia Trijikon étant dit Nyipatr à Jokin et non Wayanij ou Nganawa), Trulun à Hnanemuhaetra.

29. Espion de Wetr à Lösi et de Lösi à Wetr. Pêche à la ligne pour *angajoxue*, *ti hugitr*.

30. Son *hotr* allait à Wadrawa Joxue avant la mort de ce dernier.

31. Yalue -> Troma -> Wekej Api Mazo, qui *hotr* à *angajoxue* depuis la mort de Wadrawa Jua.

32. Truman -> Wahinya (employé à l'Institut Français d'Océanie, ORSTOM, au moment de l'enquête), *umatrè*, grenier, au bénéfice d'*angajoxue* et *sinelapa i Waleweny*, travaillant pour ce dernier sans lui devoir de présent, alors qu'il donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue*.

33. Yalu -> Trohma -> Wanakèè Luete Otreu, qui doit remettre tous les mois un *xeninehlapa* à *angajoxue*.

34. Qatrehmenu -> Wawinè -> Sinönie -> Kaku Api Güietr, qui *hotr* à Upiko Api Güietr de Kirinata et donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue*. Kaku reçoit le *hotr* de : Hnamano (<- Pô <- Wawinè), Hutrenie (<- Sinönie), Leanga de Nathalo (<- Hnawang <- Leanga).

35. Fie -> Mala -> Fie Api Mazo, qui reçoit un *xeninehlapa* d'Isaka Luete Fifek de Jokin pour une terre à Hnonè.

36. Angexetrin -> Ihujie -> Iwep Xetriwaan de Tringetring, qui donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue*, alors que son frère Juni donne un *hotr*.

37. Envoyé par *angajoxue* pour gratter le coco et faire le bougnat pour Melexönè Qenegei à Hnacaöm. Halo -> Qeneaj -> Nyikein -> Qeneaj, qui reçoit le *hotr* de Mage [<- Wadrawa] Api Güietr d'Easo, et de pasteur Itra (<- Nyikein) de Hnacaöm, qui reçoit à son tour le *hotr* de son frère Nyikan. Qeneaj reçoit un *xeninehlapa* de Hapa Api We, ate Gala, de Jokin, pour une terre à Eveè.

38. Ijelapa -> Many -> Hunakoko -> Xuma, qui donne un *xeninehlapa* à Wadrawa *joxue* pour une terre à Keleman, sur la route de Hnanemuhaetra, et un *thithinedro* à Sinemaja pour un terrain à Honegi.

39. Yoane -> Hnalain -> Hnalèp, qui donne un *thithinedro* à Sinemaja et reçoit le *hotr* de Qewè (Qeu) Api Onocia de Nathalo.

40. Xowie -> Wael -> Halo -> Nyipiè, dont le *sinelapa* est Hmakany Isamatro de Hnacaöm, qui joue vis-à-vis de lui le même rôle qu'Isamatro *atresi* vis-à-vis d'Ukeinesö *angajoxue*. Il reçoit le *hotr* de Luewia Api Wathojè (<- Nyipiè <- Bcaqa <- Zemö).

41. Thagojeny -> Hnayan -> Hnanyin, qui donne un *xeninehlapa* à Malia, la grand-mère paternelle de Pascal Sihaze *angajoxue*, et un *thithinedro* à Sinemaja pour la terre de Xitru. Hna-

nyin reçoit le *hotr* de Botr (<- Waulul <- Cako <- Waulul <- Wacali).

42. Katrei -> Wanaxaen -> Hnaela Sinepej Api Göyau, qui donne un *xeninehlapa* à Co Api Drawan de Saint Paul pour une terre à Alepeng. Il reçoit un *xeninehlapa* de Waemô, (<- Trupila <- Waemô), venu d'Eaj, à Muli où ils étaient *hnalapa* du chef sous le nom de Kalolo et Saumoe. Aujourd'hui compté comme Ate Gala.

43. Assure l'exécution des travaux confiés par *angajoxue* à Ngönethin.

44. Itra Eötr ->...-> Sinemenyi [*gene miny* pour Sineiko) -> Laxa -> Sineiko, sans enfants, à qui a succédé son neveu Trotro.

45. Itra Eötr -> Wakasu -> Saiwene -> Sam Wakasu.

46. Hmenè -> Imene -> Hetrue -> Hutrisi.

47. Wadrinane -> Iwaine -> Drilè -> Anuè, jeune femme.

48. Wahile -> Cako -> Wathè -> Cakoo.

49. C'est Kasue qui crie pour rassembler les *jin*. Goin, son frère ne pouvant plus marcher, et Kasue étant mort, on a mis à leur place Kalinè, encore enfant au moment de l'enquête.

50. Lalie Bel -> Katrei -> Lalie, qui est *neng* à la chefferie. Lignée descendant d'un homme de Suaulu issu en définitive de La Foa, des Mè Tïça, et marié à une femme Luete Fedrelè.

51. Wahun -> Kalako -> Loimô, qui donne un *xeninehlapa* à Ukeinesô *angajoxue* pour les terres de Hnafie. Il reçoit le *hotr* de Dreufuo Nganawa de Jokin.

52. Wasauhmiè -> Haudra -> Wasauhmiè -> Haudra -> Wiliama Haudra.

53. Treuku Wacako -> Waytroon -> Treulu - Numa -> Treulu Luete Hnapapa.

54. Saiko Hnawien -> Zanehno -> Jacques Hnailalo ate Luecila. Hnawien -> Wauka -> Kapè -> Waytrony Makasa. adopté par les Luecila.

55. Maxo -> Hnaqegu -> Maxo -> Hnaqegu, *qatr e Haudra* et Qenè Luete Xölemenè, qui donnaient le *hotr* auparavant à Jacques Hnailolo, et le font maintenant à Haudra *joxue*.

56. Trutrun -> Waydrem -> Hnawia -> Trutrun Luete Epen.

57. Eteints, les Luete Epen ont pris leurs terres en charge.

58. Fils du frère cadet du père de Wiliama Haudra.

59. Pasteur Joane (en poste à Luecila) -> Wahuye -> Wabe -> Hnadriane ate Tronga. Joane, marié chez Haudra, donne un de ses enfants à la lignée de sa femme, l'autre restant dans la lignée paternelle.

60. Watrohuja -> Mutrawia -> Saiwene -> Petraisi -> Ngönemek Xetriwaan.

61. Xetrè -> Amiông -> Xetrè -> Iwejica -> Amiông -> Tretreng (enfant au moment de l'enquête). Amiông est le *neng* de Haudra *joxue*. Trouvés par Keci Aluajoxue (-> Waima) quand ils sont sortis de la forêt. Haudra l'a fait venir de Hutrim, parce qu'il avait un *haze* pour la guerre, et c'est Numa qui l'a accompagné.

62. Capaie -> Troameny -> Ihage Walaweny, *tene haze, sinewatreng e i Haudra joxue*.

63. *Umatrè*.

64. Hnanya -> Wadria, issu d'Aluajoxue, qui donne un *xeninehlapa* aux remplaçants de Hnawaja et à Haudra *joxue*. Quand Zeula Alaxutren *angajoxue* veut aller chez Ukeinesô *angajoxue*, il envoie un poisson aux Luete Wadria, qui le portent à Wawalaha qui le mangera, sachant ce que cela veut dire.

65. Walonè -> Hnawejè -> Walonè, qui réside à Nang, où il reçoit le *hotr* de Saumè Luete Cila (<-Palo <- Hlemue), auquel *hotr* Wahminyia (<- Hlemue <- Konye).

66. Manoko -> Wainang -> Hmuzo Falawa, *sinelapa* de Qenegei *joxue* de Muj, auquel il ne donne pas le *hotr* à cause de la proximité de son habitat propre et de celui d'Ukeinesô *angajoxue*. Il donne un *xeninehlapa* à ce dernier pour la terre de Gojècin, terre des *ten adro* Luete Hnuej, et reçoit le *hotr* de Uwatratra (<- Qama <- Manako).

67. Hmaa -> Kwiène -> Cèhni -> Macahne -> Jone Cèhni. On sait le nom du père de Kwiène parce que ce dernier, à la guerre, criait : «Kwiène Hmaa!» Cèhni est mort sur le M.S. «Monique».

68. Donne à Kaku Api Güietr un *xeninehlapa* pour une terre à Qathangagho.
69. Hnahlèng -> Wacapo -> Pecie -> Wacapo.
70. Maen -> Train -> dikona Wacapo
71. Wejineisi -> Meciagö -> Thewe -> pasteur Wene Ang api Meciagö (en poste à Tü, Houaïlou).
72. Hnahlèng -> Kanyapa -> Haeweng -> Kanyapa.
73. *Neng*. Venus de la plaine pour vivre avec les *angatresi*. Elèpö -> Sineitra -> Elèpö.
74. Dickè -> Hmuin -> Wajoka -> Hmuin Drehu, qui donne un *xeninehlapa* à Wadrawa Jua pour la terre où il réside. Hmuin reçoit le *hotr* de : Ixepè (<- Huzu <- Ixepè).
75. Kuapa -> Sela -> Matha -> Kaku -> Willy Matha, qui donne le *hotr* à Waixaca *atresi* à Easo.
76. Wazala -> Isaka -> Qala -> Wagö.
77. Lignée d'Ihgane, éteinte à Easo : Matha -> Hingane -> Hnyèkon -> Kaun -> Sö.
78. *Qatr e Gala*. Qenegei Siemenu -> Haluatr -> Qenegei, qui ne doit pas de *hotr*, mais dorme un *xeninehlapa* à *angajoxue* pour le terrain de Geigei.
79. Trupan -> Macanè -> Trupan -> Macanè. Lignée venue se christianiser à Hnatrîke-triwan déjà, parce qu'elle habitait à Menyi, près de là. Ils donnent un *xeninehlapa* à Qenegei auprès duquel ils résident.
80. *Qatr e Gala* aussi. Theu -> Hago -> Hmelöm -> Hnyikan -> Halun, qui donne un *xeninehlapa* à Kokoisi Api Kaloi ate Gala, pour une terre à Mengem et un autre à Waca pour une terre à Kep.
81. Wejeji -> Isamatro -> Gale -> Hnaxömè Isamatro
82. Reçoit le *hotr* de Hmakany Isamatro de Hnacaöm (<- Cilan <- Thomadra), qui donne un *thithinedro* à Suka Sinemaja auprès de qui il réside à Hnacaöm.
83. Sineca ate Hnaifetra *hotr* à Zeiu Drum Waleweny à Kumo.
84. Citromè -> Lewen -> Kaqa. Lignée éteinte, établie sur les terres des Luete Cila et c'est Waminya *qatr* qui sert de *sinelapa* à Kaqa et Wamô. Kaqa reçoit le *hotr* de Traneisi (<- Paulo <- Ofè <- Paulo <-...<- Hnasilè), de Hnaeè (<- Jian <- Mino) et de Hnaeè *qatr* [<- Hazen <- Traneisi].
85. Hnasilè -> Wamô -> Göyawè -> Wamô, établi sur les terres des Luete Cila. C'est Waminya *qatr* qui sert de *sinelapa* à Wamô et Kaqa.
86. Sisi -> Drono -> Gölinè Isamatro, gardien de la terre d'Isamatro à Hnanemuhaetra.
87. Thomadra -> Cilan -> Hmakany Isamatro, qui *hotr* à Wautreno Isamatro, qui à son tour *hotr* à Isamatro *atresi*.
88. Itröpupu -> Kuan -> Wadrawa *joxue* Api Wathojè.
89. Hnahnyin -> Aenggè -> Hnacèma -> Kuan. Résidait sur la terre de Wadrawa *joxue* à Nathalo.
90. *Hotr* à Simako Wenisö Xomikötr Ang Api Wathojè de Siloam (Wenisö et ses frères Thinga et Xowie, pasteur à Tringetring <- Madrin <- Mamik <- Saywatrenge) qui donne un *thithinedro* à Kawelè Waxenyatr pour un terrain à Mecimuj.
91. Güietr -> Wiatretrô -> Hnoo -> Wasaumi -> Hnoo Api Güietr. Pascal Sihaze Angajoxue ne voulait pas de Hnoo qui s'était querellé avec son père et sauvé à Gaica. Hnoo reçoit un *xeninehlapa* de Hmana Wawalahae pour une terre que ce dernier utilise.
92. Hnaej Wasalawawa donne un *xeninehlapa* à *angajoxue* et un autre à Hnoo Api Güietr.
93. Paulo Lualua Majanyimè est *sinelapa* i Hnoo Api Güietr.
94. Était Ate Gala autrefois, du temps de sa splendeur.
95. Cette lignée résidait à Hnacaöm avant de venir à Easo, après le temps de Bonua -> Tafala -> Kaeen -> Mage, qui reçoit le *hotr* de : Halo (<- Kaeen) et Nyikan (<- Pè <- Tafala). Ils donnent un *thithinedro* à Lön Luete Medrehu de Xepenche.
96. Les *jin* i *Xolue Wawalahae* : Hmana (<- Wacapo <- Zötrua <- Wahopi), Mane (<-

Kagufa (- Mane) qui réside à Nang, Zôtrua de Kumo (- Uthen (- Hmana (- Wahopi). Xolue *hotr* à Ukeinesö *angajoxue*.

97. Theleisi -> Nini -> Pasa -> Wasaumi -> Djiwan Api Gûietr, *sinelapa i Wawalahae* sans lui devoir de don d'ignames.

98. *Neng*.

99. Xolue -> dikona Kamama -> Xölaa Ijez, qui *hotr* à Ijez *joxue* de Muj (Hunètrè) et agit éventuellement comme *sinelapa i Wawalahae* aussi bien que comme *sinelapa i Trupaisi*.

100. Haneka (selon R. Leenhardt) -> Trupaisi -> Utrihau -> Xolue Trupaisi.

101. Zangzang adopté par Trupaisi pour être Api Trupan.

102. Thupo -> Itra -> Xolue Waleweny, *sinelapa i Trupaisi*, qu'il protégera contre la colère d'*angajoxue* en intervenant auprès de ce dernier.

103. Donne un *xeninehlapa* à Trupaisi pour une terre à Thipaeo, donnée par Wawalahae à Trupaisi et sur laquelle il réside.

104. Ils auraient reçu Xetriwaan à son arrivée et se disent de même origine que Wawalahae. Le pasteur Qanun Kiona Wahuwa, en poste à Yabe, Pouébo, précise que les siens habitaient à Hnaetre, d'où ils sont descendus pour la «prière». Selon lui, Wahuwa équivaldrait en *qèn Iaai* à qanuma, la porte, parce que ce sont eux qui reçoivent Bahitr pour le faire entrer à Wetr et le conduire à Ukeinesö. Il confirme l'origine de Wahuwa, parallèle à celle de Wawalahae. Deux vieilles femmes vivaient à Hnaetre, dont l'aînée a gardé les meilleures terres pour son fils, d'où le nom de *hnaetre*, parole mauvaise. Il reprend l'histoire des Galahi qui, ayant donné la tête du poisson à leur chef de lignée et la queue au chef d'un rang supérieur, descendent la côte, arrivent à Wagap et voient de là encore le rocher de Hienghène, se dispersant alors dans toutes les directions.

105. Kauma -> Xetia -> Paihnyi -> Kacon Geigei Api Güietr, *qatr e Gala*.

106. Nacema Ukewedr -> Haima Waehnya (épouse Mary Hennesey) -> Siwel -> Waehnya Gopè -> Siwel (enfant au moment de l'enquête), qui échange un *thithinedro* avec Tritri Xetriwaan de Xepenehe. Le lieu de la chefferie est dit Hnaithigöhma (lieu de la rencontre des gens) ou Wawa (trou de la nasse).

107. Nacema Ukewedr -> Hnaxwè -> Katrei -> moniteur Wiwan Waehnya.

108. Wayau -> Hnadriane -> Waehnya Xenexen.

109. Djaine -> Kahno -> Waya -> Haudra Waehnya.

110. Ehnyemen -> Kapwihmedr -> Hnaitromon -> Mazeno Waehnya.

111. Bamia -> Bola -> Men -> Jim Luete Tanexulue, qui donne un *xeninehlapa* à Sine-maja *joxue* de Hnacaöm, et reçoit le *hotr* de Wien (- Tresitr (- Wien). Les Luete Dropeng et Luete Tranexulue étaient proches voisins et s'entraidaient dans leurs travaux.

112. Hokè ->. Lelei -> Hnela -> Bua Luete Hnayatremele, qui donne un *sithingen* à Waehnya et reçoit le *hotr* de Hnela (- Waima (- Lelei).

113. John -> Hnyeuth -> Soop (= Anglais : soap) -> John Idohmèci, ate Wenetresi, *neng i Waehnya joxue*, recevait le *hotr* d'Unè Idrohmcèci de Hnapalu, qui allait depuis à Itra Eötr, est remplacé aujourd'hui par des prestations quand ce dernier vient à Xepenehe, donne un *xeninehlapa* à Drumè Luete Hnaifetra de Kumo, pour une terre à Hnaetre. *Hotr* à John Idrohmcèci : John (- Likon Humue (- John) et Iwen (- Hnyeuth(*gene Miny*) ou Hnyeuko (*gene Drehu*).

114. Est comme la femme de Waehnya, en tant que *sinewatrengé*. Ne *hotr* plus à Xetriwaan Dromau depuis l'arrivée de Waehnya à Xepenehe.

115. Menez -> Hapik -> Hnimikon - Kaco Wanapo, venu de Joea à Mucawèng pour s'établir sur la terre des Luete Xulue à Xepenehe. Kaco reçoit le *hotr* de : Hapi (= Anglais : happy) (- Hnyimikon) et Hapi Bom (- Soen (- Dick); ce dernier habite à Hnayzianu et remplace les Luete Xulue; il est de ce fait *ace gejë* ; il remplace aussi les Nyipatr Api Maca dans leur fonction de parler s'il y a un travail chez Waehnya *joxue*.

116. *Ace Gejë*, parle s'il y a un travail à la chefferie.

117. Trepesö -> Wasau -> Trepesö Wan ate Dropeng, qui donne un *xeninehlapa* à Tru-

païsi de Kumo, et reçoit le *hotr* de : Kin (<- Sea <- Sane) et Trepesö (Qinya).

118. Dunanang -> Wanono, *jin i Sinemaja joxue*, Hnacaöm. Il reçoit le *hotr* de Men (<- Yopu <- Ecian) qui lui même reçoit le *hotr* d'Emile Wasau (ex-gardien de l'îlot Koniène à Pouembout, décédé).

119. Tana -> Qiamadra -> Kokon Hnajib.

120. Ngenetro -> Hnaun -> Djopa, *jin i Wawalahae*, qui l'a donné à Waehnya *joxue* pour être son *sinelapa*, mais peut venir se servir de sa propre autorité sur la terre de Hnajo.

121. Remplace la lignée de Bèru *qatr*, dont la terre est à Hneneè.

122. Walei -> Sineunu -> Tritri, *jin i Xetriwaan Dromau*, Tringetring, réside avec Waehnya et lui apporte des prestations en rapport avec celles qu'il reçoit de lui. Reçoit le *hotr* de : Iyau Xetriwaan (<- Xeniko <- Thamumu <- Walei) et Kwièsin Xetriwaan (<- Menyik). Le moniteur Boniface de Noël, au dire de dikona Kiamu de Tekenpaek, affirme que les Xetriwaan de Xepenehe seraient des Galahi-Gara Atê partis à Lifou sur un requin. Un garçon de Tiga qui travaillait pour un M. Jack Holbein est venu en 1912 voir ses parents à Kongomwê, Touho, et a demandé à voir le panier sacré qui serait venu de Lifou. Cette affirmation est confirmée par le pasteur Auguste Wabealo, selon qui des gens de la Tipije seraient partis à l'Île des Pins où ils auraient reçu la chefferie, puis de là à Lifou, et enfin au Vanuatu, établissant l'identification Xetriwaan = Batpowan.

123. Kwièsin -> Menyik -> Elia Kwièsin Xetriwaan, *hotr* à Tritri Xetriwaan.

124. Wadran -> Wasinè -> Wadran -> Louis Saono Api Watrapaso Lue Hnaneè, qui *hotr* à Saiko Metrité de Qanono et donne un *xeninehlapa* à Waehnya *joxue* pour la terre de Hneneè où ils se sont installés avant l'arrivée des Blancs.

125. Il reçoit le *hotr* de : Botr (<- Matro <- Weanij)..

126. *Trengesil*. Xozamè réside avec les Lue Medrehu à Ewè, près d'Easo.

127. Waelepeng -> Wahminya -> Cilewang Francis.

128. Uthenu -> Hnima -> Uthenu -> Hnaujie.

129. Tran ate Gala -> Drin, qui parle pour le chef et donne un *xeninehlapa* à Waixaca pour le terrain de Wanalu.

130. *Hotr* à Saetr : Wazan (Madru -> Wazan -> Tragil). *Hotr* à Wazan : Acadro (<- Madru <- Yekôny <- Tagil <- Zilu) et Xamejè (<- Ixoj <- Helepu). Saetr reçoit un *xeninehlapa* de Hnaqaqan, fils de Maleko, venu de Uzeli, île des Pins, chez ses utérins, pour une terre à Fatrakalo.

130. Donne à Waixaca le *la alagejè*, c'est-à-dire un *xeninehlapa* de poisson, en même temps qu'il lui retransmet tous les poissons et tortues que l'on pourrait lui apporter.

131. Wahminya -> Drela -> Zimako -> Wahminya..

132. Watria -> Utramadra -> Wanono. Issus de Qajo à Nathalo, les premiers *atresi* venus dans le pays de Wetr.

133. Ate Hnaze ou Ang api Uwe. Jelewetr -> Waixueng -> Wenewè -> Watria. Ils seraient arrivés à Mucauweng avant Wahminia *atresi*. Watria reçoit le *hotr* de Samuela Wanakaen de Jokin et de Hnagon de Hnacaöm (<-Watria <- Ixamunè <-Jelewetr). Trepö (<- Uwe <- Patrua <- Uwe), *jin i Ngönethin*, donne un *xeninehlapa* à Watria pour une terre à Hnaze (près de Wedrumel).

134. Neng de Wahminya. Eteints, *jin i Waleweny*, auquel ils ne donnent pas de *hotr*. Leurs terres et leur fonction ont été prises en charge par Siman Sinemaja (<- Treun <- Hnalep).

135. Wegeju -> Sewen -> Weyo et Hlema Nuej. Weyo -> Drazin [= anglais : dozen], qui donne un *sithingen* à Wahminya à qui il doit le *la ala gejè*. Il reçoit le *hotr* de Kabas Wacalo Zangzang.

136. *La ala gejè*.

137. Xinye -> Bole -> Ofè -> Kabas (= anglais : compass) Wacalo Zanzang, qui participe au *sithingen* remis à Wahminya *atresi*. Le pasteur Goic (<- Ixelè <- Bole) et Wiay Zanzang (<- Wamô <- Bole) *hotr* à Kabas. Kabas donne un *xeninehlapa* à Hnajiè Wathokötr Etrènnin pour une terre à Nonimè.

138. Simako -> Iwages -> Hnajelèn, qui donne un *xeninehlapa* à Wahminya pour la terre de Aeè, et ne *hotr* plus à Wadrawa *joxue* du fait de sa présence auprès de Wahminya. Un adopté Api Wathojè, Siman Ferry, s'est sauvé à Nouméa pour y vivre l'existence des blancs.

139. Saywatrenge -> Umako -> Siwa, qui ne *hotr* plus à l'Api Wathojè de Siloam, mais donne un *xeninehlapa* à Wahminya pour la terre de Aeè.

140. Bua -> Wahminya -> Pasa Wahminya, qui viendra travailler chez Waehnya *joxue* et reçoit le *hotr* de Bua (<-Bawe <- Bua).

141. Pexölemè -> Usikè -> Sinyeu -> Madran Uma Wahminya, qui donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue* pour une terre à Luop. Il reçoit le *hotr* de : Songèè (<- Hlone <- Watre), *Wahminya* (<- Sinyeo).

142. Basie -> Ngönimè -> Pio -> Basie -> Hlino Ijez.

143. Itra -> Jules Itra.

144. Wanadro -> Xolue -> Itra.

145. Waxenyatr -> Thapanè -> Waymen -> Kawelè, *neng i Ijez joxue*. *Hotr* à Kawelè : Thapan, adopté par Waymen. Kawelè donne un *xeninehlapa* à Ijez, en remplacement de celui qu'il donnait auparavant à *angajoxue*.

146. Ju, «dos» du chef, son appui quand il est assis, a accès à la partie sacrée du corps de ce dernier.

147. *Hotr* à Itrön, qui *hotr* à Wazan Hnadrohau de Hanawa.

148. Matrùn -> Söatr -> Matrùn -> Medreng, *neng i Waetre joxue*. Originaire de Gaica, arrive chez Saetr, qui le donne comme *sinelapa* à Waetre, à qui il donne le *sithingen* qu'il remettait auparavant à Saetr..

149. Söngöni -> Orra -> Itrön -> Wazan Ehnyiman, ate Gala, qui donne un *xeninehlapa* à Waetre pour une terre à Maja.

150. Uka -> Weneitra -> Qapitro. Issu de Wacako, chef des Ange tiji à Gaica, où il est responsable du *ngönemezi*, venu de Drueulu chez ses utérins.

151. Elèkon Hnadrohau *hotr* à Hnayan (<- Itrony <- Hnayan <- Idrohmcèi), qui *hotr* à Xulunyatr, lequel donne un *sithingen* à Ukeinesö *angajoxue*.

152. Hnänin -> Awè Basen -> Melexönè Qenegei [qui adopte Wazin], qui donne un *thithinedro* à Xulunyatr Hnadrohau, et reçoit le *hotr* de : Wejie Basen (<- Wejie <- Hnaman), Poitr (<- Kumala <- Poitr <- Inyake), Melexönè Qenegei de Hnacaom et Hmuzo Falawa Qenegei de Nang. Xulue [Xulunyatr est l'équivalent en *gene Miny*] Hnadrohau est *sinelapa i Qenegei* et parle pour lui.

153. Parle pour Qenegei *joxue*.

154. Lignée éteinte, fournissait le *neng*.

155. Ineisi -> Iwaanè -> Otra Qenegei Ulu, *qatr i Qenegei joxue*, partage les *sinelapa* avec la branche régnante.

156. Gotra et Gotresi Luete Wanek de Hunètrè, lignée fournissant aussi le *neng i Qenegei joxue*, qui en a donc deux.

157. Qenegei -> Wajoxumè -> Au -> Xulue -> Qenegei -> Melexönè, qui reçoit le *hotr* de Kulon Qenegei.

158. Pasteur Cilako (en poste à Wedrumel) -> Wayma ate Geul.

159. Iwe -> Hnawang -> Aji -> Angajoxue -> Co Api Drawan Hnapetriin, ate Gala, le premier à s'être installé à Saint Paul où il est chef administratif. Co reçoit le *hotr* de : Azie (<- *angajoxue*; dit ici *tene hotr*), Mala (<- Hnawang <-Aji), Basan (<- ? <- Itröpupu <- Hnawang), Watru (<- Bafu <- Hapa),

160. *Tene hotr*.

161. Ileko -> Sinyeu Ileko -> Hoaan Api Onocia, ate Gala, qui donne un *xeninehlapa* à Co Api Drawan de Saint Paul et un autre à Xetriwaan Dromau *joxue* de Tringetring

162. Wenemitre -> Hatr -> Paza -> Huen Wenemitr *sinelapa* de Co Hnapetriin Api Drawan.

163. Kep [= anglais : cap, capsule] Wapulusa -> Aluapo -> Elia, qui reçoit le *hotr* des Luete Fèhnedr (Idrelè -> Gôlîsè -> Elia) de Kirinata, et qui *hotr* lui-même à Waleweny *atresi* et pour cela réside à Tringetring.

164. Xenye -> Utiao -> Xenye -> Ngönemèk -> Abraham et Ujè Xenye Api Mazo. Les *jin i Abrahama Xenye* : Idrelè (<- Xenye), Wekej (<- Trimali <- Xenye), Luis Xenye (<-Xenye).

165. *Cipaa* d'Angexetrin.

166. Wasamane -> Xamatr -> Hmuj Xetriwaan.

167. Ipunesö -> Isanganya -> Ipunesö Xetriwaan.

168. Mapilu -> Sixa -> Mapilu -> Wahminya -> Tropèthi Xetriwaan.

169. Kiamu -> Waithukè -> Xetrè -> Waithukè Xetriwaan, qui remet un *xeninedro* à Haudra, auprès de qui il vit comme un frère, l'assistant à la guerre.

170. Tritri -> Sineunu -> Tritri Xetriwaan, qui réside auprès des *alalu* Luete Hnayatre-mele.

171. Qanamo -> Hmakon -> Qanamo -> Hmakon Xetriwaan, qui réside auprès des Wahuwa de Xepenehe et donne un *xeninehlapa* à Umuisi Hnamano Api Güietr de Nathalo sur décision d'*angajoxue*. Il reçoit le *hotr* de : Siposi Wahuwa (<-pasteur Qanuma, en poste à Yabe, Pouébo <- Siposi) et Awi Wahuwa(<- Wamô), ceux qui ont reçus Xetriwaan à Xepenehe. Wahuwa serait de même origine que Wawalahae.

172. Nasalo -> Hoan -> Trulun Zangzang. Toutes les branches de Zangzang vont directement à Xetriwaan Dromau *joxue* sans respecter les distinctions d'aîné et de cadets. Il y a une confusion entre ce Trulun Zangzang et Trulun Wayanij, originaire de Hnadidr, à Wakoné, Mare. Les références ne sont pas claires. Seul Trulun Zangzang a été enregistré à Hnanemuhaetra, les références à Trulun Wayanij sont de l'extérieur. Trulun (ou Truluisi) Zanzang reçoit le *hotr* de Trupan de Kumo (<-Kulia <- Sakilia), lequel dit que ce Trulun aurait été accueilli par Zangzang avant l'arrivée de Xetriwaan Dromau, et ne serait donc pas réellement Zangzang.

173. *Qatr* de Zangzang.

174. Gocene -> Paha -> Zöhun Zangzang, *sinelapa i Xetriwaan Dromau*.

175. Waleweny -> Upinu -> Madrahe. -> Hnaxömè Waleweny.

176. Magulu -> Hnaxömè -> Upinu Waleweny.

177. Wapulusu (= français : capsule) -> Aluapo -> Elia Waleweny, *umatrè, sinewatrenge* de Hnaxömè Waleweny. Il donne un *xeninehlapa* à Kaku Api Güietr pour la terre de Utru.

178. *Neng*. Wanatha -> Jenema -> Wahmetrua ate Fenemeciwe (du nom d'une terre à Kep), *neng i Waleweny*, qui donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue* pour une terre à Jemuj, ainsi qu'un *thithinedro* à Sinemaja.

179. Wapurusu -> Aluapo -> Elia Luete Huipetrè.

180. Xenihmana -> Peoo -> Kokoetha -> Peoo Waleweny.

181. Peoo -> Kokoetha -> Drausu Waleweny.

182. Hnaithepen -> Göyau -> Wiango (qui garde une terre de Waleweny à Tresidra) et Hnaithepen.

183. Hnaithepen -> Göin -> Upinu Waleweny.

184. Nekèeng -> Itra -> Wakaine ate Hnaifetra, *sinelapa i Waleweny*, qui reçoit le *hotr* de : Xolue (<- Itra) et de Zeu (<- Thoan <- Zeu).

185. Hnawau -> Hue -> Pua Walaweny de Muj.

186. Hagèy *jin i Waleweny* est *sinelapa i Kaloie Ang Api Wathojè*, pour un terrain à Mecimuj.

187. Lui-même *hotr* à Upiko Api Güietr de Kirinata.

188. Lui-même *hotr* à Wazin Qenegei de Muj (Siloam)

189. Envoyé par *angajoxue* pour gratter les noix de coco et faire le bougnat pour Melxönè Qenegei.

190. Donne un *xeninehlapa* à Qeneaj Api Güietr pour une terre à Eneè.

191. Sinemaja -> Suka -> Suka -> Wacapo.

192. Wacapo -> Hatrongè -> Wacapo -> Hatrongè.
 193. Wakiwe -> Ihmananô -> Wanono Fanan.
 194. Hano -> Hnalepi -> Wilin.
 195. *Neng, umatrè, sinewatrengè* de Sinemaja. Wanono -> Wasia -> Ernest Wanono qui *hotr* à Wanono Sinemaja de Xepenehe..
 196. Gardien de la porte de Sinemaja qu'il protège contre les Angete Gala. Hulumé -> Meuhni -> Hulumè -> Humuni, qui *hotr* à *angajoxue* et donne un *xeninehlapa* à Sinemaja pour une terre à Kep.
 197. *Qatr e Gala*.
 198. Thagojeny -> Hnayen -> Hnanyin, qui ne donne aucun *hotr*, mais un *thithinedro* à Sinemaja pour la terre de Xitru. Il reçoit le *hotr* de Botr Nganawa.
 199. Wacali -> Waulul -> Cako -> Waulul -> Botr.
 200. Wamoka -> Drowa -> Wamoka, qui dorme un *thithinedro* à Sinemaja et un *xeninehlapa* à Upiko Api Güietr à Kirinata.
 201. Haya -> Sajel -> Guillaume Haya, lui aussi gardien de Cila, doit un *xeninehlapa* à Waixaca *atresi*.
 202. Theutro -> Qilu -> Draimenu -> Dratrö Luete Fasogitr, du nom de la lignée qui a remplacé les précédentes. Donne un *xeninehlapa* à Upiko Api Güietr de Kirinata pour une terre à Hnaifetra.
 203. Gowetr -> Gowetr -> Wanyon Luete Trama, dont Gowetr est le nom dynastique. Donne un *xeninehlapa* à Upiko Api Güietr.
 204. Hneitr (= anglais knight, du nom d'un Britannique de ce nom mort à Hnanemu-haetra) -> Georges Hneitr -> Wanothuma -> pasteur Kala (en poste à Thuahaik), qui *hotr* à Upiko Api Güietr à Kirinata.
 205. *Ngönethin* -> . . . -> *Kalehmu* -> *Atrea* -> *Caeè* -> *Drale Ngönethin*, qui donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue*.
 206. *Atrea* -> *Husikè* -> *Lango* -> *Wayawèè* Api Bausa.
 207. *Elia Wanamakanu* -> *Mose*, adopté par une lignée Api Bausa en voie d'extinction.
 208. *Atrea* -> *Kainga* -> *Thewè*, de la même lignée que *Drale Ngönethin joxuc*.
 209. *Walake* -> *Atrea* -> *Sipeitr* Api Bausa.
 210. *Humuni* -> *Thewè* -> *Humuni Ang Api Ngönethin*.
 211. *Humunu* -> *Thiej* -> pasteur *Hnapicinè* (en poste à *Hapetra*) -> *Atrea Ang Api Ngönethin*.
 212. *Putrua* -> *Uwe* -> *Trepo Ang Api Ngönethin*.
 213. *Isaka* -> *Iwel* -> *Isaka, neng i Drale Ngönethin joxue*.
 214. *Drea* -> *Wafene* -> *William Qèagitr*, qui parle pour le chef dont il est le cuisinier. Il donne un *thithinedro* à *Ngönethin* et un *xeninehlapa* à *angajoxue*. On le dit *haetra i thatra*, mais ses *jin* sont restés à *Lösi* et ne *hotr* pas.
 215. *Kucahla* -> *Lapacasi* -> *Elia Trijikon Nyipatr*, ancien maître d'hôtel du gouvernement à *Nouméa*, et ancien premier maire de *Lifou*, qui donne un *thithinedro* à *Elia Wanamalanu Hnawan* et un *xeninehlapa* à *Ngönethin joxue*. Il reçoit le *hotr* de son frère *Isaka*, ainsi que de : *Bolè* (<- *Eqien* <- *Lapacasi*), *John Wazu* (<- *Kauthan* <- *John Wazu*), *Elia Wanamakanu Hnawan* (<- *Hnawan* <- *Pèkon*; issu de *Luete Fifek*). *Nyipatr* donne un *thithinedro* à *Halo Api Güietr*, pour qu'il soit tmsmis à *Umuisi Api Güietr* à *Nathalo*, pour la terre *Hnathegejè* et parce qu'ils ne sauraient aller sans guide à *Hnupel*.
 216. Assimilé à *Nganawa* depuis qu'il n'est plus considéré comme *Ate Gala*. Issu d'*angajoxue*, parti à *Lösi* et revenu. On l'appelle *Punakoko*, pointe de l'igname, pour qu'il ne puisse plus se prévaloir de son ancien rang. *Ihmetreun* -> *Dreufuo* -> *Sipoya* -> *Dreufuo Luete Qenemelek*, qui donne un *xemnehlapa* à *Hnoo Api Güietr* pour la terre de *Qenemelek*. Donnent le *hotr* à *Dreufuo* : *Wasay Nganawa* (<- *Iwen* <- *Wasay*).
 217. *Wenisö* -> *Hmudra* -> *Wenisö Api Asan*, *ate Gala*, *hotr* à *Upiko Api Güietr* de *Ki-*

rinata et donne un *xeninehlapa* à Drale Ngönethin pour la terre de Feneixetr. Donnent le *hotr* à Wenisö : Joni (<- Hmudra-, Wayaxö (<- Sinyeu <- Lueujie), Lonè (<- Watru); Sinyeu (<- Ipinè <- Sinyeu) ne lui donne pas de *hotr* parce qu'il est son *qatr*.

218. Trepesö -> Uze -> Waya -> Djawa, gardien du *hnaop* du *haze Wasepènemè*. Assure l'exécution des travaux confiés par *angajoxue* à Ngönethin. Donne un *xeninehlapa* à Ukeinesö *angajoxue*.

219. Thupaewe -> Wabe -> Wenesiye -> Halo Api Giietr, qai-hotr à Zemu Api Güietr de Nathalo, donne un *thihthinedro* à Drale Ngönethin et un *xeninehlapa* à Umuisi Api Güietr, frère du père de Pascal Sihaze Angajoxue. Lignée éteinte, non remplacée à la date de l'enquête. Halo reçoit le *hotr* de : Wasinenu [<- Utrimekè <- Payp, de l'anglais : *pipe*]

220. Iyè -> Ihnimu -> Hapa Api We, ate Gala, qui nettoie la cour de Ngönethin avant et après les travaux à la chefferie. Le chef l'aiderait dans son *hotr* à Patel Api We à Tringetring et dans son *xeninehlapa* à Qeneaj de Hnacaöm. Il donne aussi un *thithinedro* aux Luefe Fifek.

221. Sio -> pasteur Numela (en poste à Houaïlou et à un moment président des pasteurs de la Grande Terre) -> Sio, qui ne connaît pas son origine, ne *hotr* pas du fait de la mort de son *haetra*, et donne un *xeninehlapa* à Leanga Api Güietr de Nathalo et un autre à Ngönethin, tous deux pour une terre au lieu-dit Hnanemuhaetra, partagé entre Leanga et Ngönethin *joxue* de Jokin.

222. Donne un *xeninehlapa* à Drale Ngönethin *joxue* pour la terre de Hnazimele.

223. Uwe -> Putrua -> Uwe -> Trepö, qui donne un *xeninehlapa* à Watria ate Hnaze de Mucauweng pour une terre à Hnaze (près de Wedrumel). Il reçoit le *hotr* de Wayqeny (<- Walokè <- Putrua <- Uwe).

OUVEA (UVEA LALO, UVEA RANGO)

La plus septentrionale des îles de l'archipel des îles Loyalty après le petit atoll de Heo (Beautamps-Beaupré), Ouvéa se présente comme un atoll de grandes dimensions (60 par 40 km), basculé vers le centre, dont l'axe transversal plongerait à un angle léger dans l'océan, au nord-ouest, tandis qu'il semblerait viser à l'opposé la Croix du Sud. D'une part, une double chaîne d'îlots, les Pléiades, aujourd'hui inhabités, mais tous appropriés traditionnellement, des lignées repliées sur les îles peuplées restant maîtresses des cocotiers et des droits de pêche ; de l'autre, une immense plage à l'ouest, la plus belle de toute la région, et des falaises à l'est, bordant une île principale en forme de croissant rétréci au milieu par un isthme mince, et dont les pointes se prolongent par les plus importantes des Pléiades : Muli au sud, Unec au nord. Entre Muli et la pointe de Lekiny, le petit îlot de Fayava (en langue *qèn Uea*) ou Wasaü (en *qèn Iaai*) possède un lagon minuscule, encore en partie immergé, mais sans communication avec la mer, au contraire des lagons ouverts sur la mer de Lekiny au sud, et de Wasaü Mak (Teuta) au nord, qui se prolongent dans l'intérieur des terres par des zones marécageuses en grande partie transformées en tarodières irriguées.

La grande île est ainsi formée de deux masses émergées d'importance inégale, l'une moindre, mais plus élevée et trouée de grottes en partie effondrées, au nord, dite Ohüen, l'autre au sud, dite Iaai, la plus basse. Toutes deux sont reliées par une bande de corail de plus en plus étroite, elle-même coupée par une barre rocheuse transversale, surélevée, en surplomb abrupt de chaque côté. Ce resserrement a longtemps donné à croire aux premiers navigateurs à l'existence d'un goulet

Les deux masses sont de structure géologique identique. Le littoral ouest, dit Göny, est bordé par une dune profonde, constituée de sable coquillier très fin, blanc, qui constitue le socle des villages se succédant les uns les autres presque sans interruption. En arrière, un bas-fond assez étroit vers le nord, utilisé pour la culture en eau

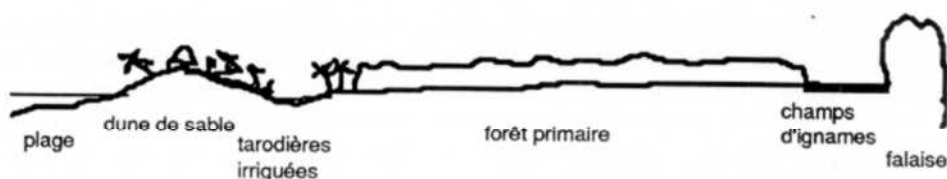
saumâtre des taros, par une forme d'irrigation statique dont l'initiative reviendrait à la migration des Qenegei. Ces champs submergés en permanence, *hnyei kõnying* ou *hnyei tadèn*, sont séparés les uns des autres par de petites digues. Puis le terrain remonte légèrement, en une zone trouée de cuvettes coralliennes, pauvres en terres végétales. Dans les *ta hmonop*, les creux plus profonds, l'humidité due à la nappe phréatique, et l'accumulation raisonnée de détritux végétaux, permettent de planter papayers, bananiers et taros de grande taille. Sur presque toute l'île, la zone en arrière immédiat, où la roche affleure constamment, est consacrée en surface à la culture du cocotier, seule richesse économique du pays.

Plus loin vers l'est, le sol, devenu trop aride et dépourvu de terre végétale, se voit livré à une brousse plus ou moins épaisse, basse, où dominent les énormes troncs de *kohü* et d'*ofenök*, au bois imputrescible, qui servaient autrefois à la construction des barrières de chefferies, *hag*. Au travers serpentent des sentiers souvent en charmillles, ce qui est presque inconnu sur la Grande Terre : les gens d'Ouvéa se défendent dans la mesure du possible des atteintes du soleil. De temps à autre, une étendue est nettoyée pour y établir un champ, *ta hulup*, chaque trou de corail contenant une butte de terre d'où part la plante : *koko* (igname), *kumala* (patate douce) le plus souvent, à laquelle cette zone serait plus particulièrement dévolue.

En approchant du centre de l'île, on rencontre un terrain plus riche, correspondant, semble-t-il, à un ancien rivage, et où réapparaissent les cocoteraies et les champs d'ignames et à *walei* (*Dioscorea esculenta*) ; ce dernier tubercule, à liane épineuse, rencontrant à Ouvéa des conditions très favorables, est de ce fait très utilisé, correspondant par ailleurs à la variété précise d'ignames célébrée par Bronislaw Malinowski pour les îles Trobriand. Comme dans les autres îles Loyalty, la liane de l'igname, ou du *walei*, ne s'attache pas à un tuteur, mais s'enroule en spirale sur la surface extérieure d'une sorte de corbeille renversée constituée de branchages entrelacés et recourbés, dont les deux extrémités sont plantées en terre (cf. Barrau, Jacques, *L'Agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie*, Commission du Pacifique Sud, Nouméa, 1956, p. 68).

À l'arrivée sur la côte est de l'île, une double falaise abrupte délimite un plateau rocheux en terrasses émergées successives, dont le rebord inférieur oriental est balayé par la houle du Pacifique, et dont la partie basse occidentale constitue l'une des aires les plus cultivées de l'île, du moins à chaque fois qu'il est creusé d'une dépression longitudinale, ou d'une succession de cuvettes à l'abri du vent. Le long de l'isthme, les champs proches de la mer, à Nyibeü, Qagejen et Hanawa, là où manque la protection de la falaise, sont protégés des embruns par des barrières en *beno* (nattes de palmes de cocotiers), soutenues par des piquets.

La façade extérieure de cette arête rocheuse surplombe d'une cinquantaine de mètres une série de terrasses inclinées dans leur longueur. L'océan s'y brise la plus grande partie de l'année avec d'autant plus de violence qu'elles sont sous le vent de l'alizé régnant du sud-est, le *tokelau*. Des pins colonnaires, plaqués contre la falaise qu'ils dépassent par leur sommet, sont, sur des kilomètres, les seuls arbres à dominer une flore basse de plantes acclimatées à cet environnement salin, sur une bande qui ne dépasse pas quelques dizaines de mètres de largeur. Cette côte est désignée, en langue *qèn Iaai*, du nom de *Ceu*, alors que la côte donnant sur l'atoll est dite *Göny*.



15. Coupe transversale de l'île principale de l'atoll d'Ouvéa

classique, au demeurant parfaitement inopérante. Les migrations à petite échelle attestées venant de Polynésie Occidentale [îles Wallis, Futuna, Tonga, Samoa, Rarotonga] s'inscrivent dans l'ensemble des mouvements de retour effectués au large des grandes îles de tout l'arc mélanésien — les Polynésiens sont eux-mêmes issus de la Mélanésie occidentale, qu'ils ont quittée, alors Mélanésiens, au début de notre ère, se différenciant depuis culturellement et physiquement du fait des lois biologiques décrites sous le nom de l'«effet de fondateur» et de la «dérive génétique». Ces migrations de retour se sont étalées sur une période longue, près d'un millénaire tout au moins, et se sont traduites par des intermariages constants. Les habitants d'Ouvéa sont presque tous bilingues, parlant en outre la langue de Lifou et le français, parce qu'ils se réclament aussi souvent d'une mère ou d'une grand-mère polynésienne quand ils sont Mélanésiens, que de l'inverse.

Les faciès si longtemps désignés comme archaïques, par l'importance de l'arcade sourcilière (la glabelle proéminente), se retrouvent aussi bien dans le nord de l'île chez les gens d'ascendance polynésienne que chez ceux qui se déclarent originaires de la Grande Terre. Des différences locales peuvent être signalées, très certainement d'apparition relativement récente et dues à un effet secondaire — du fait d'une politique matrimoniale plus orientée. Dans la région de Banut, certains sujets sont grands, bien découplés, avec un nez assez fin rappelant le nez dit «papou» par la courbure spéciale de la partie inférieure et l'abaissement de la pointe au dessous du niveau de la racine du nez. Dans le nord, à Teuta, d'autres individus, que leur tradition veut d'origine samoane, présentent un nez droit, et des lèvres minces, sur une bouche plutôt large.

On verra de même plus loin ce qu'il faut penser de l'idée trop courante et parfaitement erronée, de la naissance des chefferies mélanésiennes imputées à des influences culturelles polynésiennes, alors que les chefferies polynésiennes d'Ouvéa sont en réalité la copie conforme des chefferies mélanésiennes majoritaires. Cela fait un siècle que bien des auteurs s'obstinent à ne pas vouloir reconnaître aux Mélanésiens une pleine capacité d'innovation et d'organisation. Toutes les théories fondées sur de telles opinions sont à mettre au panier.

Ouvéa est notre premier terrain. C'est là que nous avons réalisé concrètement l'extrême danger d'avoir recours à des informateurs privilégiés — il y en a toujours qui s'offrent, qui veulent être les seuls et qui tissent autour de l'ethnographe une toile impalpable, qu'ils espèrent infranchissable, de façon à garder pour eux le privilège de la relation, faisant du chercheur à la fois un objet de prestige pour eux-mêmes, un «co-quillage» selon le concept canaque, en même temps qu'un instrument de leurs stratégies sociales propres. C'est la tentation de la facilité, qui doit à tout prix être écartée.

C'est donc à Ouvéa que nous avons par force mis au point une méthode, affinée au fur et à mesure des années, recourant à la fois aux réunions publiques, organisées avec le maximum de solennité, dans les lieux idoines, réunions permettant d'assurer un consensus et éviter les affirmations contestées, aux textes écrits à loisir en *qên Iaai* par tous les gens de bonne volonté, et traduits et commentés sur place, avec eux, et à de nombreuses conversations en petit groupe ou interviews individuelles, selon l'opportunité au cours d'une période d'aujourd'hui quarante-cinq ans. Le fait que les fils ou les petit-fils confirment ce qui a été dit par leurs pères, ou ne les contredisent pas, se disant incapables de préciser, mais renvoient encore à une autre personne pouvant raconter la même histoire ou apporter un ou plusieurs détails nouveaux, n'est pas sans intérêt.

La première version de ce chapitre a été relue et corrigée sur place, par les soins de Michel Kauma. L'état actuel de cet inventaire, puisqu'il s'agit de cela, a déjà commencé à faire l'objet de vérifications similaires, étant donné que la première version a été très lue dans le pays, et n'a, de loin, pas provoqué d'aussi vives réactions que la première version de notre travail sur Lifou. Il y a, semble-t-il, et malgré certaines apparences, un plus grand consensus à Ouvéa quant aux positions traditionnelles, et donc actuelles, de chacun, ou une plus grande prudence dans la contestation d'autrui, les grands points de conflit se situant autour de la rivalité constante Qenegei et Draume au pays de Iaai, Imwene et Bahit au pays d'Ohüen. En ce dernier cas du moins, ces rivalités se sont traduites spectaculairement au moment des événements sanglants de 1988 et 1989.

Le fait que les adversaires déclarés vivent en voisins immédiats les uns des autres, ce qui oblige à un minimum de contrôle de soi pour éviter une situation intenable, explique bien des tolérances mutuelles un peu inattendues. On peut comprendre qu'avant la prise de possession, les tensions aient pu obliger, aussi bien Draume à Iaai qu'Imwene à Ohüen, chacun dans un camp différent, à s'exiler sur la Grande Terre pendant plus d'une décennie. Ce qui est plus extraordinaire est non pas qu'ils aient pu revenir, mais qu'ils aient retrouvé intacte leur tenure foncière, sinon leurs maisons incendiées dès leur départ.

L'habitat

Sur la Grande Terre au paysage montueux, il est relativement facile de situer les groupes. L'habitat humain s'y disperse en effet en taches éparées dans la brousse. Chaque clan possède un tertre sur une crête ou un bas de pente, distinct des plans d'eau parallèles des tarodieres ou des billons d'ignames s'inscrivant sur la pente ou dans la plaine.

Sur Ouvéa au relief imprécis, les demeures sont aujourd'hui le plus souvent proches les unes des autres, suivant le schéma général du village populeux, tel que l'ont introduit partout dans le Pacifique Sud missions et administrations coloniales désireuses d'avoir leurs ouailles sous la main. Le peu de profondeur relatif de la dune côtière a favorisé cette situation, les maisons ayant eu tendance à se rapprocher de la route carrossable dominant la plage. A la différence de Lifou, les regroupements existaient déjà sur la côte, mais ils étaient moins denses et plus lâches qu'aujourd'hui.

Aux yeux de celui qui ne distingue pas les limites ténues, mais réelles, qui les séparent toujours, les diverses lignées composant chaque village ne se présentent pas toujours dans un ordre clair. On observe seulement, sur le terrain, un ensemble de maisons composées d'un nombre variable des mêmes unités fonctionnelles :

- une maison ronde, case de prestige, mais aussi celle qui résiste aux cyclones, abrite du froid éventuel, quoique rare, même la nuit, et contient les effets ou les objets les plus précieux. Ces maisons rondes étaient auparavant à une porte, sur le plan de celles de la Grande Terre, ce qui est d'ailleurs une confirmation évidente de l'origine néo-calédonienne d'une part notable de la population. On tend aujourd'hui à copier l'habitude de Lifou d'y ouvrir une deuxième porte permettant un courant d'air aux heures chaudes. Cette maison reste de dimensions plus faibles qu'à Lifou, du fait que l'on y vit beaucoup moins.

- un abri-cuisine, recouvert d'un toit en palmes de cocotiers, nattées ou non, ou encore en tôle ondulée, sur laquelle ou pourra alors faire sécher le coprah.

- une maison rectangulaire, aux murs légers, recouverts de nattes de palmes de cocotiers laissant passer l'air et la lumière. Elle est souvent divisée en deux chambres à coucher, l'une affectée aux enfants, l'autre réservée aux parents. Ces cases rectangulaires sont progressivement remplacées par des maisons à l'europpéenne, où l'on ne dort plus sur la natte, mais dans des lits européens. A la différence de Lifou, où les maisons européennes restent inhabitées la nuit, parce que trop froides, celles d'Ouvéa sont utilisées, puisque la température nocturne n'y oblige pas à dormir à côté du feu comme dans l'île voisine.

Ce groupe de trois éléments architecturaux correspond en principe à l'habitat d'une famille nucléaire, le père, la mère et les enfants non adultes. Mais si ce groupe familial restreint paraît topographiquement bien défini, ses limites sociales de fait semblent des plus instables. Les grands-parents peuvent vivre avec leurs enfants, ou s'occuper seuls de leurs petits-enfants, alors que les parents sont partis travailler à la capitale. Il peut y avoir vie en commun de deux générations adultes, même de lignées différentes. Le jeu des différentes formes d'adoption courumière peut venir enfin compliquer les assemblages familiaux, qui constituent les groupes sociaux plus larges, ici désignés sous le nom de lignées — le terme de clan, parfaitement inadapté, est pourtant devenu localement d'usage courant depuis Maurice Leenhardt. Ils se définissent tant par leur commune dénomination, que par le fait que l'aîné de la lignée cadette envoie directement ses prémices, *fat*, à l'aîné de la lignée dont il relève et qui se dit éventuellement chef, *than*.

Les relations d'allégeance

La règle posée au début de notre étude sur les chefferies, règle notée par Maurice Leenhardt, celle de l'offrande des prémices, dite ici *fat*, souffre, on le sait, des exceptions. Certaines lignées, et cela traditionnellement, se contentent d'offrir au chef un présent de bon vouloir, dit en *qèn Iaai* : tang sa hac. S'ils ne relèvent déjà d'une autre chefferie, auquel cas ce *tang sa hac* représente le plus souvent le remerciement pour le prêt d'un terrain, ce privilège les désigne comme gens d'importance. Leur parole jouit d'un poids particulier. Ils peuvent être les plus anciens possesseurs du sol,

Tableau 37. Tang sa hac

Chefferies parlant le qèn iaai

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>allégeance à</i>	<i>raison d'être du privilège</i>
YAI			
Jeit	Honyöü	Haüiny	<i>hingat in than</i>
Joüo	Honyöü	Haüiny	sans raison connue
Ohmëu	Nanemeü	Wanakamwe	lui est apparenté
Bainy	Gci	Tabëny Hnyinu	réfugié adopté, sans terres, mais descendant d'une mère <i>üay</i>
Dotro	Gci	Tabëny Oxulu	issu de la branche aînée de la chefferie, dite Hauko
Ohmëu	Gci	Draume	<i>hnyimen than</i>
Wasua	Gci	Draume	<i>ahnyaba</i>
Aidro	Qange	Ihili	<i>ahnyaba, hingat in than, tang tangen than</i>
Rshua	Banut	Kauma	
Uken	Nimaha	Aju	<i>obotrkong</i>
Majeno	Qadrila	Nyigotr	sans raison connue
Hodro	Qadrila	Nyigotr	<i>hnyimen than, ahnyaba</i>
Nabadöu	Qadrila	Nyigotr	<i>obotrkong</i>
OHÜEN			
Winjue	Wekiny	Bahit	<i>obotrkong</i>
Huno	Ohnyot	Oüa	<i>hingat in than</i>

Chefferies parlant le qèn uea

Wedi	Unec	Beka	lui est apparenté

üay, ou encore se glorifier d'un ancêtre ayant joué un rôle de premier plan dans la tradition locale. Ils peuvent de ce fait être appelés à remplir une fonction particulière à la cour d'une chefferie, c'est-à-dire physiquement à l'intérieur de l'aire délimitée par la barrière monumentale, fonction dont ils peuvent assumer les modalités, rarement quotidiennes, en prenant d'eux-mêmes les décisions adéquates sans même que le chef ait eu à le leur demander, ou s'ils veulent affirmer en même temps leur autonomie politique, en envoyant le représentant d'une lignée cadette agir à leur place.

La liste des *je ditr*, ceux qui donnent le *fat* aux diverses chefferies, sera donnée au fur et à mesure de l'étude de chacune. On trouvera ci-contre le tableau [tableau 36] des *tang sa hac* authentiques, mis à part ceux qui correspondent au prêt d'une terre, et ceux dont les bénéficiaires jouent un rôle de serviteurs, parce qu'envoyés par, ou représentant, leur propre chef, celui auquel ils donnent le *fat*.

Compte tenu de ce que les chefferies polynésiennes à Unec, Takedji, Heo, Lekiny, Muli, sont en minorité à Ouvéa, il apparaît qu'elles ont peu retenu une nuance importante pour moduler les allégeances. A Ohüen et Iaai, cette position privilégiée est liée au fait de remplir une fonction à la cour d'un chef, non de tous cependant, et non pas à une fonction particulière :

— *obotrkong*, celui qui est le «panier sacré», c'est-à-dire qui a le privilège de résumer la discussion et d'exprimer s'il y a lieu le consensus ; qui est aussi sacré, *hmi-*

Tableau 38. Lignées üay

<i>Lignées</i>	<i>villages</i>	<i>statut social</i>
IAAI		
Wadru (?)	Hnyekchin	<i>than, fat</i> à Qenegei
Ohme	Hnyekchin	<i>than, fat</i> à Wadru
Unei (?)	Gei	<i>than, fat</i> à Qenegei
Bayni	Gei	issu d'une femme üay, <i>tang sahac</i> à Tabëny Hnyinu
Yanu	Banut	<i>fat</i> à Kauma
Hükānu	Banut	<i>fat</i> à Kauma dont il est le <i>hingai in than</i>
Rshua	Banut	<i>tang sahac</i> à Kauma dont il est le <i>hingai</i>
Hojoda	Banut	sans allégeance envers Kauma dont il est l' <i>ahnyaba</i>
Fao	Hulup	<i>fat</i> à Luexot, mais est l' <i>obotrkong</i> de Kauma
Hinëu	Hulup	<i>fat</i> à Luexot, mais est l' <i>obotrkong</i> de Kauma
Wakap	Nimaha	<i>fat</i> à Aju
Uken	Nimaha	<i>tang sahac</i> à Aju, dont il est l' <i>obotrkong</i>
Kongulö	Qadrila	<i>fat</i> à Nyigotr
Qanö	Wagei	<i>fat</i> à Nyigotr
OHÜEN		
Wanyume	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit, dont il est l' <i>ahnyaba</i> ,
Pareu	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit, dont il est l'officier de bouche
Wasabat	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit dont il est le <i>hingai in than</i>
Binyibu	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Morukanu	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Wagewc	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Ti	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Det	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Nyokoti	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit
Hiköyö	Hnyixöü	<i>fat</i> à Imwene, dont il est l' <i>ahnyaba</i> , le <i>hnyimen than</i> et le <i>tang</i>
		<i>tangen than</i>
Wadrua	Hnyixöü	<i>fat</i> à Imwene
Coba	Ohnyot	<i>fat</i> à Oüa
Calaki	Ohnyot	<i>fat</i> à Oüa
<i>Chefferies de langue qèn uea</i>		
Dunau	Uncc	<i>fat</i> à Beka
Wënye	Muli	<i>fat</i> à Drumai, dont il est le <i>mutu de aliki</i> (<i>hnyimen than</i>)
Fautolo	Muli	<i>fat</i> à Drumai
Boe	Muli	<i>fat</i> à Drumai

tröt, vis-à-vis du chef, lequel ne saurait manger de la nourriture provenant de lui, de même que lui ne saurait toucher aux aliments destinés au chef,

— *hingai in than*, conseiller à la parole écoutée par le chef, mais aussi celui qui assure les travaux à l'intérieur de la barrière, *hag*, dont le dessin sur le sol constitue la cour du chef ;

— *tang tangen than*, celui qui garde les paniers, c'est-à-dire les richesses du chef : haches-ostensoirs, bracelets en coquillage ornés d'une tresse en «poil de roussette», ovules montés de la même façon pour l'ornementation du mollet, colliers en

perles de serpentine, jupes de fibres végétales à ceinture en poil de roussette pour les filles de haut rang ou premières nées et les épouses légitimes, monnaies de perles de coquillages ; tous ces trésors venant de la Grande Terre où ils sont fabriqués soit directement, soit obtenus par l'intermédiaire de Lifou et Maré. Le «panier du chef» décide de leur affectation au fur et à mesure des besoins ;

— *hnyimen than*, la «bouche du chef», celui qui parle pour le chef, et lance de lui-même un discours adapté à toutes les situations, sans avoir à en demander les thèmes ou le contenu au chef ;

— *ahnyaba*, serviteur le plus proche du chef, qui peut coucher avec ce dernier dans la case ronde affectée à la conservation des prémices de la récolte d'ignames apportées au chef, et où même l'épouse légitime, à Ouvéa, ne saurait dormir avec son mari ; celui qui seul peut manger les fruits des bananiers dont le pied a été souillé la nuit par l'urine ou les déjections du chef.

On est porté à rapprocher le privilège du tang sahad de la catégorie des lignées dites *üay*, considérées comme les descendantes des plus anciens habitants du pays et respectées comme telles, sans plus, aucune fonction ni autorité particulière ne leur étant reconnue, même par rapport à la terre. Ci-dessous figure la liste de ces lignées *üay*, appelées un peu par dérision Tauti par les descendants des plus récents immigrants.

Ce court inventaire des lignées considérées comme, ou se disant, les plus anciennes dans l'île, fait apparaître un aussi grand manque de cohérence que dans le premier tableau. Tous ces *üay* sont des *je ditr*, c'est-à-dire de ceux qui *fat* à un *than*, un chef dans notre vocabulaire appauvri, sans avoir vis-à-vis de lui de privilèges particuliers, sinon que plusieurs sont des serviteurs spécialisés vis-à-vis de ce même *than* et à sa cour; ou bien ont trouvé le moyen déjouer entre deux chefferies, ce qui leur assure plus d'autonomie.

Le seul parallèle entre les deux listes est la relative pauvreté des faits du côté des chefferies polynésiennes, confirmant ainsi la tradition suivant laquelle, dans le nord de la grande île tout au moins, sur la côte occidentale d'Ohüen, elles auraient été installées à titre d'auxiliaires militaires de Bahitr contre Qenegei, en échange du droit d'usage d'un minimum de terres, à titre précaire et révocable. On le leur rappelle en moyenne une fois par décennie, à l'occasion d'une querelle ou d'une autre entre lignées des deux origines. Indépendant des chefs du nord, polynésien comme Nekelo ou mélanésien comme Bahitr, Drumai au sud a lui aussi le droit de se réclamer de lignées *üay* qui apparaissent être ici surtout facteurs de prestige pour le chef qui les protège à sa cour.

En définitive pourtant, si la liste des *üay* ne contredit pas leur origine plus ancienne, la référence à cette origine même ne permet nullement d'expliquer le privilège du *tang sahad*, dont ils profitent bien peu, seuls *Rshua* et *Yanu* se retrouvant sur les deux listes. Il s'agit donc pour le moins de deux états sociaux différents, rien ne permettant de leur supposer une origine commune. Le seul point commun est que chacun présente une répartition qui n'en fait nullement un point de passage obligé. Les lignées ne donnant qu'un *tang sahad* sont très minoritaires et inégalement réparties, tandis que les lignées *üay* ne se rencontrent pas partout et de loin, bien des chefferies ne se préoccupent

cupant visiblement pas d'en mettre en évidence chez elles. Les lignées se voulant autochtones ne sont ainsi pas, au contraire de Lifou, un niveau social plus ou moins incontournable, du moins dans la théorie sociale vernaculaire telle qu'elle est manifestée au pays de Wetr. De même, au contraire de Maré, les mêmes lignées n'ont-elles pas été obligées de changer de nom pour survivre physiquement. On verra au fur et à mesure que, s'il n'y a pas guerre, la technique des nouveaux immigrants installés à Ouvéa relève plutôt de la submersion : on s'installe en nombre à côté des anciens habitants, la proximité se révélant à la fois une forme de protection et un moyen de conquête.

Ces deux premiers tableaux présentent l'avantage de mettre en relief l'intérêt de l'étude des différentes fonctions de dignitaires spécialisés. Peut-être y-a-t-il quelque logique dans leur répartition ?

Le hnyimen than

«Bouche du chef» en *qèn Iaai*, *mutu de aliki* en *qèn Uea* — c'est-à-dire la traduction exacte du terme mélanésien *hnyimen than* et non un terme original ; il s'agit là d'un des orateurs possibles dans toute situation cérémonielle, celui qui ira porter au peuple la volonté du chef, qui est en réalité ce que son père lui a appris à dire en public dans toutes les circonstances prévisibles. La volonté du chef n'a pas grand chose à voir là-dedans, sinon que ce dernier sait à l'avance qu'il ne peut qu'être d'accord avec le discours censé venir de sa propre bouche. Les autres orateurs, les *hingat in than* par exemple, parleront en accord avec les stratégies de leur lignées personnelles. Le terme porte-parole s'appliquerait alors mieux que celui de «héraut», que favorisait Maurice Leenhardt, mais dont les connotations en français sont bien éloignées des réalités d'Ouvéa. A Üenykiny, le meilleur orateur était le vieux Watu, grand et maigre représentant des *üay Wanyume*, *ahnyaba* et non *hnyimen than* de Bahitr.

On aura remarqué la répartition plus étoffée que celle répondant aux deux précédentes interrogations, au travers de l'île, de la fonction de *hnyimen than*, aussi bien chez les gens de langue polynésienne que chez les Mélanésiens majoritaires. Il s'agit bien entendu d'une fonction presque universelle dans le Pacifique Sud. Ce tableau n'a rien de particulièrement original par rapport aux autres archipels. Les *hnyimen than*, dans cinq cas sur vingt-cinq, prétendent à une origine commune avec celle de leurs chefs, les autres cas ne correspondant à aucune règle systématique. Excepté deux cas, il s'agit de gens relevant apparemment sans conteste du chef au nom de qui ils parlent.

L'ahnyaba

Dit aussi *nalapa* en *qèn Uea*, ce qui est le terme en *gene Drehu*, c'est «l'homme de la demeure», serviteur particulier du chef qu'il ne saurait en principe quitter. Il est responsable de la réception des hôtes étrangers. Il dispose souvent d'un «officier de bouche» pour l'assister, chargé de faire, ou de mettre en oeuvre, dans les cas cérémoniels tout au moins, la cuisine pour le chef et ses hôtes, à défaut de qui c'est à lui de jouer ce rôle. Mais bien rare est le cuisinier officiel qui assume plus que la tâche d'or-

Tableau 39. Hnyimen than

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>relation d'allégeance</i>	<i>origine</i>
<i>Chefferies de langue qèn iaai</i>			
IAAI			
Tralu	Waxaiixaii	<i>fat</i> à Qenegai	<i>fat</i> auparavant à Wanakamwe
Omakoko	Wasaijēū	<i>fat</i> à Mau	issu de Yokume (NC)
Oūgiō	Wasaijēū	<i>fat</i> à Trongadjo	NC
Ohme	Hnyekehiny	<i>fat</i> à Wadru	lignée <i>ūay</i>
Qeylia	Honyōū	<i>fat</i> à Haiiiny	issu de Siman, NC
Wanyipu	Nanemeū	<i>fat</i> à Wanakamwe	Lifou
Tuhan Hnaja	Gei	<i>fat</i> à Tabēny Hninu	Lifou, Mou
Bode	Gei	<i>fat</i> à Tabēny Oxulu	NC
Catio	Gai	<i>fat</i> à Wayxēt	NC
Wanahu	Ūkat	<i>fat</i> à Walēp	issu de Tralu Nakway
Ohmēū	Gei	<i>tang sahac</i> à Draume	lignée <i>ūay</i> (?)
Wanewe	Qange	<i>fat</i> à Ihili	NC
Wajchu	Banut	<i>fat</i> à Kauma	Lifou
Pēwe	Hulup	<i>fat</i> à Luexot	Lifou
Wahiko	Nimaha	<i>fat</i> à Aju	Lifou
Hodro	Qadrila	<i>tang sahac</i> à Nyigotr	lignée <i>ūay</i> (?)
OHŪEN			
Wasau	Ūekiny	<i>fat</i> à Bahit	cf. le mythe de Ciaū, la fille de Bahit qui épousa le soleil à l'île de Seinō Ōūdetr
Hikōyō	Hnyixōū	<i>fat</i> à Imwene	Lignée <i>ūay</i>
Wadea	Ohnyot	<i>fat</i> à Ōūa	lignée <i>ūay</i> (?)
<i>Chefferies de langue qèn uea</i>			
Nasele	Unec	néant envers Beka	Wallis
Itrasem	Heo	<i>fat</i> à Jeula	Wallis
Homa	Takeji	<i>fat</i> à Nekelo	Wallis
Wēge	Muli	<i>fat</i> à Drumai	lignée <i>ūay</i>
Suolu	Fayava	<i>fat</i> à Wamai	Wallis
Toulu	Lekiny	<i>fat</i> à Cau	Wallis

ganisation des travaux de la cuisine.

L'éclectisme demeure quant à l'origine des *ahnyaba*, tant en ce qui concerne la leur propre que la comparaison avec celle de leurs chefs. Sur vingt cas, seuls six proviendraient d'un lieu distinct de celui de leur chef. Les chefferies polynésiennes prennent systématiquement leurs dignitaires parmi les immigrants venus avec elles. On aura remarqué que les mêmes noms commencent à apparaître avec régularité, et que visiblement, l'inventaire des serviteurs spécialisés à la cour des chefs ne concerne qu'une fraction de la société traditionnelle d'Ouvéa. Des absences pourraient être significatives. Certaines chefferies ne se prévalent pas de l'existence d'un *ahnyaba* à leur cour. Il s'agit là des Qenegai, Haūiny, Tabēny Hnyinu, Tabēny Oxulu, Wayxēt, Luexot et Wamai. C'est-à-dire de la plus puissante et la plus récemment installée des

Tableau 40. Ahnyaba

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>relation d'allégeance</i>	<i>origine</i>
<i>Chefferies de langue qèn iaai</i>			
IAAI			
Yokume	Wasaijeü	<i>fat</i> à Mau	NC
Ongat	Wasaijeü	<i>fat</i> à Trongadjo et Mau	NC
Ohme	Hnyekehiny	<i>fat</i> à Wadru	lignée <i>üay</i> (?)
Wanabo	Nanemeü	<i>fat</i> à Unei, <i>ahnyaba</i> de Unei et Wanakamwe	lignée <i>üay</i> (?)
Wasua	Gci	<i>tang sahac</i> à Draume et Wanakamwe	lignée <i>üay</i> (?)
Wanabahe	Gci	<i>fat</i> à Draume, <i>ahnyaba</i> de Draume et de Walèp, et pour ce dernier de concert avec Dichatong, autre <i>ditr</i> de Draume	lignée <i>üay</i> (?)
Aidro	Qange	<i>tang sahac</i> à Ihili	NC
Hojoda	Banut	pas d'autre lien formel avec Kauma	lignée <i>üay</i>
Oine	Nimaha	<i>fat</i> à Wahiko, mais <i>ahnyaba</i> d'Aju	Lifou
Hodro	Qadrila	<i>tang sahac</i> à Nyigotr	lignée <i>üay</i> (?)
OHÜEN			
Wanyume	Üekiny	<i>fat</i> à Bahit	lignée <i>üay</i>
Hiköyö	Hnyixöü	<i>fat</i> à Imwene	lignée <i>üay</i>
Wajele	Ohnyot	<i>fat</i> à Oüa	Lifou
<i>Chefferies de langue qèn uea</i>			
Wila	Unec	<i>fat</i> à Beka	Wallis
Majele	Heo	pas d'autre lien avec Jeula	Wallis
Fuluke	Takeji	<i>fat</i> à Nekelo	Wallis
Pulawa	Muli	<i>fat</i> à Drumai	lignée <i>üay</i>
Toulu	Lekiny	<i>fat</i> à Cau	Wallis

chefferies du pays de Iaai, de ceux de ses vassaux les moins puissants et de deux chefs secondaires (Luexot et Wamai).

L'obotrkong

Ce dignitaire est nommé *faga atua* en *qèn Uea*. *Obotrkong* est le terme désignant en *qèn Iaai* un petit panier en usage pour les offrandes rituelles. Ce personnage est à la fois prêtre, devin et une sorte de conseiller suprême du chef, sa parole ayant force de loi même pour ce dernier, il a le privilège d'énoncer le jugement, ou la décision, correspondant au consensus auquel on aura abouti au terme des réunions à la cour du chef, dans la case affectée à cela, de plan oblong, soutenue par des poteaux monumentaux, et ouverte sur tout le pourtour comme les maisons samoanes. On ne saurait manger la nourriture que l'*obotrkong* a touchée sans risque de maladie, et pour

Tableau 41. Obotrkong

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>relation d'allégeance</i>	<i>origine</i>
<i>Chefferies de langue qèn iaii</i>			
IAAI			
Haiiny	Honyöü	<i>fat</i> à Qenegei	NC
Aben	Wasaijêü	<i>fat</i> à Yokume, qui <i>fat</i> à Mau	NC
Hawina	Wasaijêü	<i>fat</i> à Trongadjo	NC
Bahatmeic	Honyöü	<i>fat</i> à Haiiny	NC
Ihili	Qange	<i>fat</i> à Draume	NC
Fao	Hulup	<i>fat</i> à Luexot, qui <i>fat</i> à Kauma	lignée <i>üay</i>
Hinëu	Hulup	pas d'autre lien formel avec Kauma et Luexot	lignée <i>üay</i>
Uken	Nimaha	<i>fat</i> à Aju	lignée <i>üay</i>
Nabadëu	Qadrila	<i>tang sahac</i> à Nyigotr	NC
OHÜEN			
Winjue	Üekiny	<i>tang sahac</i> à Bahit	lignée <i>üay</i> (?)
Dëwi	Hnyixöü	<i>fat</i> à Imwene	Wallis, a pris la place d'une lignée <i>üay</i> éteinte
Utheluop	Ohnyot	sans autre lien formel avec Otia	Lifou, s'identifie avec le <i>haze</i> Ithidra Luop, connu à Lifou et Mare
<i>Chefferies de langue qèn uea</i>			
Nasele	Unec	pas d'autre lien formel avec Beka	Wallis
Bautuo	Heo	<i>fat</i> à Jeula	Wallis
Polawe	Takeji	<i>fat</i> à Nekelo	Wallis
Kapouri	Muli	<i>fat</i> à Wëge, qui <i>fat</i> à Drumai	lignée <i>üay</i>
Toulu	Lekiny	<i>fat</i> à Cau	Wallis

cette raison même ce dernier ne pourra-t-il toucher aux aliments réservés au chef.

Dix-sept *obotrkong* seulement pour l'ensemble de l'île, et pour vingt-six chefferies d'importances diverses, c'est dire quel facteur de prestige était auprès d'un chef la présence d'un tel dignitaire. On notera, qu'à l'exception toujours de celui de Drumai, les *faga atua* des chefs wallisiens seraient venus avec eux, les équipages des pirogues anciennes de haute mer pouvant difficilement accepter d'embarquer plusieurs prêtre à la fois, étant donné le danger de querelle entre les dieux que chacun représentait s'il n'était pas seul. A Fayawe, l'origine des prêtres et deevins est la Nouvelle Calédonie, dans tous les cas à l'exception de trois. Cela revient à noter que, le plus souvent, les dieux révéérés par un chef sont rarement définis comme autochtones et ne sont guère — dans trois cas seulement, dont un douteux — en relation avec une lignée *üay*. C'est le contraire de Lifou où les *ten adro* ou *alalu*, les maîtres de la terre, étaient systématiquement en relation avec les puissances mythiques garantes de la disponibilité et de la fertilité du sol. Ce qui confirme l'occurrence fréquente des inversions de sens des institutions en passant d'une île à l'autre, d'une variante institutionnelle à une autre.

Tableau 42. Hingat in than

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>relation d'allégeance</i>	<i>origine</i>
<i>Chefferies de langue Qèn Iaaï</i>			
IAAI			
Kica	Gei	<i>fat</i> à Tuhan Hnaja, qui <i>fat</i> à Qenegai	Lifou
Omakoko	Wasaijei	<i>fat</i> à Mau	NC
Ongat	Wasaijei	<i>fat</i> à Trongadjo	NC
Ohme	Hnyekchiny	<i>fat</i> à Wadru	lignée <i>ūay</i> (?)
Goic	Honyoū	<i>fat</i> à Hāiiny	NC
Jeit	Honyoū	<i>tang sahac</i> à Hāiiny	NC
Kulia	Nanemei	<i>fat</i> à Wanakamwe	Lifou
Hüköyö	Nanemei	<i>fat</i> à Helei, qui <i>fat</i> à Wanakamwe	Lifou
Wayan	Nanemei	<i>fat</i> à Helei, qui. . .	Lifou
Seleju	Gei	<i>fat</i> à Unei	lignée <i>ūay</i> (?)
Tuhan Hnaja	Gei	<i>fat</i> à Tabēny Hnyinu	Lifou
Hnyimendēxu	Gei	<i>fat</i> à Tabēny Oxulu	NC
Catio	Gei	<i>fat</i> à Wayxēt	NC
Jeni Honaic	Ūakat	<i>fat</i> à Walēp	(?)
Saydhin	Gei	<i>fat</i> à Draume	lignée <i>ūay</i> (?)
Aidro	Qange	<i>fat</i> à Ihili	NC
Hūkanu	Banut	<i>fat</i> à Kauma	lignée <i>ūay</i>
Rshua	Banut	<i>tang sahac</i> à Kauma	lignée <i>ūay</i>
Pēwe	Hulup	<i>fat</i> à Luexot	Lifou
Oine	Nimaha	<i>fat</i> à Wahiko, qui <i>fat</i> à Aju	Lifou
Nyipaono	Qadrila	<i>fat</i> à Hodro, qui <i>fat</i> à Nyigotr	lignée <i>ūay</i> (?)
OHŪEN			
Wasabat	Ūekiny	<i>fat</i> à Bahit	lignée <i>ūay</i>
Hnageigei	Hnyixōi	<i>fat</i> à Imwene	Wallis
Humo	Ohnyot	<i>tang sahac</i> à Ōia	Lifou
<i>Chefferies de langue Qèn Uea</i>			
Sapu	Unec	<i>fat</i> à Beka	Wallis
Bolo	Heo	<i>fat</i> à Jeula	Wallis
Manemu	Takeji	<i>fat</i> à Nekelo	Wallis
Bolo	Lekiny	<i>fat</i> à Cau	Wallis

Le hingat i than

La traduction littérale de cet intitulé est «vieux du chef», *mutua en faga uvéa*. Ceux-ci partagent souvent leur fonction auprès d'un chef avec d'autres dignitaires de même rang. Ils sont aussi souvent conseillers qu'ouvriers à la cour d'un chef. Un *hingat* peut avoir le droit de remontrance et même de le frapper dans les cas où le chef dépasserait les limites de ce qui lui est permis, malgré la tolérance générale de comportements hors norme accordé surtout au jeune chef.

Le *matua* de l'*arikiki* polynésien ne saurait pousser son privilège à cette extré-

Tableau 43. Tang tangen than

<i>Lignée</i>	<i>village</i>	<i>relation d'allégeance</i>	<i>origine</i>
<i>Chefferies de langue qèn iaai</i>			
IAAI			
Tabēny Oxulu	Gei	<i>fat</i> à Qenegei	NC
Omakoko	Wasaijei	<i>fat</i> à Mau	NC
Oūgiō	Wasaijei	<i>fat</i> à Trongadjo	NC
Goic	Honyot	<i>fat</i> à Hātūny	NC
Ohme	Hnyekchiny	<i>fat</i> à Wadru	lignée <i>ūay</i> (?)
Kulia de ce chef	Nanemei	<i>fat</i> à Wanakamwe	Lifou, issu de la lignée
Seleju	Gei	<i>fat</i> à Unci	(?)
Tuhan Hnaja	Gei	<i>fat</i> à Tabēny Hnyinu	Lifou, Mou
Catio	Gei	<i>fat</i> à Wayxēt	NC
Saydhin	Gei	<i>fat</i> à Draume	lignée <i>ūay</i> (?)
Aidro	Qange	<i>tang sahae</i> à Ihili	NC
Hojoda	Banut	pas d'autre lien formel avec Kauma	lignée <i>ūay</i>
Pēwe	Hulup	<i>fat</i> à Luexot	Lifou
Nabo	Nimaha	<i>fat</i> à Hawina, Wasaijei, pas d'autre lien formel avec Aju	NC
Nyipaono	Qadrila	<i>fat</i> à Hodro, qui <i>fat</i> à Nyigotr	lignée <i>ūay</i> (?)
OHŪEN			
Wasabat	Ūekiny	<i>fat</i> à Bahit	lignée <i>ūay</i>
Hūkōyō	Hnyixōū	<i>fat</i> à Imwene	lignée <i>ūay</i>
Wanain	Ohnyot	<i>fat</i> à Wadea, qui <i>fat</i> à Oūa	lignée <i>ūay</i>
<i>Chefferies de langue qèn uea</i>			
Sapu	Unec	<i>fat</i> à Beka	Wallis
Bautuo	Heo	<i>fat</i> à Jeula	Wallis

mité, le tapu dont est investi son chef ne comportant aucune exception.

Le tableau fournit un plus grand nombre de lignées, en particulier non encore citées, correspondant au plus grand nombre de hingat in thon. Sur vingt-sept cas, six seulement correspondent à une différence de lieu des ancêtres entre la lignée du chef et celle de son hingat. Mais ces six sont concentrés dans l'aire de langue qèn iaai, étant donné la cohérence constante des origines parmi les sujets parlant le qèn uea. Chez ces derniers, il paraît de plus en plus évident que les lignées originaires des Wallis, qui ont été théoriquement les plus nombreuses par rapport à celles originaires de Rarotonga, de Tonga, de Futuna et de Samoa, l'ont été en réalité, puisqu'elles se sont attribué la totalité des privilèges et fonctions de cour des chefferies polynésiennes.

Le tang tangen than

Ce «panier du chef» est le gardien des richesses de son suzerain, gardien des monnaies de perles de coquillages, des bracelets et ovules montés sur un support végétal orné de «poil de roussette», des haches-ostensoirs et colliers de perles de serpen-

tine qui lui étaient confiés comme étant le patrimoine de la chefferie. Certains «paniers du chef» les ont vendues depuis à des blancs. Le *tang tangen than* est souvent un *hingat* ou, s'il y en a plusieurs, le principal d'entre eux. Ce pourra être, comme à Nimaha, un *Le hingat in than*

La traduction mot à mot de cet intitulé est «vieux du chef», matua en *qèn Uea*. Ceux-ci partagent souvent leur fonction auprès du chef avec d'autres dignitaires de même rang. Ils sont aussi souvent conseillers qu'ouvriers à la cour du chef. Un *hingat* peut avoir le droit de remontrance, sinon aussi de correction vis-à-vis du chef. Il peut le frapper s'il dépasse les limites de ce qui lui est permis, malgré la tolérance de comportement hors normes accordée surtout au jeune chef. Le matua d'un chef polynésien ne saurait pousser son privilège à cette extrémité, le tapu dont est investi son chef ne supportant aucune exception.

Le tableau fournit un plus grand nombre de lignées, en particulier non encore citées, correspondant au plus grand nombre de *hingat in than*. Sur vingt-sept cas, six seulement correspondent à une différence de lieu des ancêtres entre la lignée du chef et celle de son *hingat*. Mais ces six sont concentrés dans l'aire de langue *qèn Iaai*, étant donné la cohérence constante des origines parmi les sujets parlant le *qèn Uea*. Chez ces derniers, il paraît de plus en plus évident que les lignées originaires des Wallis, qui ont été théoriquement les plus nombreuses par rapport à celles originaires de Rarotonga, de Tonga, de Futuna et de Samoa, l'ont été en réalité, puisqu'elles se sont attribuées la totalité des privilèges et fonctions de cour des chefferies polynésiennes.

Le tang tangen than

Ce «panier du chef» est le gardien des richesses de son suzerain, gardien des monnaies de perles de coquillages, des bracelets et ovules montés sur un support végétal orné de «poil de roussette», des haches-ostensoirs et colliers de perles de serpentine qui lui étaient confiés comme étant le patrimoine de la chefferie. Certains «paniers du chef» les ont vendues depuis à des blancs. Le *tang tangen than* est souvent un *hingat* ou, s'il y en a plusieurs, le principal d'entre eux. Ce pourra être, comme à Nimaha, un homme dépendant d'une autre chefferie.

La même conclusion s'impose. Le facteur origine s'avère cette fois plutôt non pertinent, présenté sous cette forme et dans ce contexte. Du moins cela montre-t-il que la situation de Lifou, et de sa traduction d'un modèle théorique dans l'espace, ne se retrouve pas ici. Groupes de même origine affirmée et catégories fonctionnelles à la cour des chefs ne se recouvrent guère. Non plus que les catégories définies par la généralité du *fat*, le privilège du *tang sahac*, ou l'absence de toute allégeance formelle.

Le bilan effectué au cours de ces dernières pages n'est pas entièrement négatif. Il montre la cohérence du modèle exprimé par les privilèges et fonctions assumées à l'intérieur du *hag*, la barrière monumentale de chefferie. Il fait toucher du doigt déjà les différences d'organisation d'avec les îles voisines. Malgré l'apparente similitude des tableaux de fonction dans les trois îles Loyalty, nous sommes sur Ouvéa dans une situation originale. L'analyse doit donc inévitablement s'appliquer en premier lieu aux structures locales.

L'établissement d'un tableau supplémentaire portant sur les fonctions multiples ne présenterait pas plus d'apparence systématique, en ce qui concerne l'origine des lignées affectées de plusieurs privilèges et fonctions. Le seul facteur régulier est la multiplicité des fonctions revêtues par les dignitaires de chefferies mineures : Wadru, Ihili, Luexot, Mau, Trongadjo, Tabëny Hnyinu, Wayxöt, Imwene, qui ne peuvent évidemment se permettre le luxe d'une cour par trop nombreuse. Cela ne saurait expliquer le même phénomène à la cour des Haüiny, Wanakamwe, Aju et Nyigotr.

LE PAYS DE IAAI

Les informations recueillies à Fayawe tendent à l'établissement d'une forme de chronologie couvrant la partie centrale du district. Un texte de Joël Mau en précise les grandes lignes. Il a été traduit par Joël Mau et Jean Guiart, comme tous les autres textes cités ici, recueillis au départ en langue *qen Iaaï*.

Arrivée des premiers hommes

Au commencement, il n'y avait pas d'hommes dans le pays. Le premier arrivé, c'est Unei avec tous ses *ditr*. On les appelait les Tauti. Ils venaient de Lifou, Gaica.

A son tour est arrivé Wanakamwe, venant aussi de Lifou, Gaica. Il habite avec Unei, et eux le désignent comme chef, suivant la coutume de jadis, qui était d'honorer et de respecter l'étranger. Ainsi pensaient les hommes du pays, les *üay*.

Après Wanakamwe arrive Draume qui vient aussi de Lifou, Gaica, et s'établit avec Unei et Wanakamwe. Ils parlent de lui et le désignent ensemble pour grand chef. Ce Draume n'a pas de dieu. Il y a des (dieux) seulement dans les familles du pays. C'est Uthap, pour Kaï, sujet de Ihili de Qange, et Uthap pour Trohna de Üakat.

On met à l'épreuve les deux divinités afin, séparément, de voir la force de chacune. Trohna essaie son *uthap*, c'est-à-dire son doigtier, pour envoyer avec force la sagaie, et la sagaie est parée. A son tour, Kaï essaie son doigtier, et la sagaie qu'il lance, on ne la voit pas voler et l'on se sauve en se cachant derrière un cocotier.

Un autre jour arrive Qenegei, venant de Nouvelle-Calédonie, Tiwaka, en passant par Canala, avec ses sujets et son dieu *Kong Hulup*, dont le signe était l'arc-en-ciel. Celui qui gouvernait leur pirogue, Pwëdi, était leur *hingat*. Ils abordent à Hweleboüiny, Wasaüjeü.

L'homme qui les reçut est Tralu Nakway, sujet de Wanakamwe. Ils sont montés pour résider à Hnimio et Qange, Tralu les ayant placés là, son chef ne le sachant pas.

Unei et Wanakamwe entendent que Qenegei est arrivé dans le pays. Ils en parlent et Wanakamwe va se mettre sous l'autorité de Qenegei, tandis qu'Unei reste sujet de Draume. Wanakamwe arrive chez Qenegei et apprend que Nakway l'a pris chez lui. Ils se querellent et Wanakamwe dit : «Tu m'as fait tort. Eh bien ! Tu ne seras jamais deux, mais tu resteras toujours seul.» Nakway dit : «Tu mourras dès la canne.» [c'est-à-dire avant d'être un vieillard]. Ces paroles de ce temps sont encore valables aujourd'hui.

Puis Qenegei commence à prendre ses hommes à Fayawe, parce qu'ils se disputent tout le temps, ils se battent et les vaincus s'enfuient auprès de leur chef. Ils arrivent tous pour rester chez le chef Qenegei.

Ce texte résume le processus de remplacement constant d'un chef déjà ancien par un étranger nouvellement arrivé, les deux sources de renouvellement du personnel politique étant ainsi Lifou et la Grande Terre. Il en ressort qu'Unei ne serait pas *üay*, puisque venu du pays de Gaica à Lifou, mais que certains au moins de ses sujets le seraient, qui pourtant ne seraient pas nommés ici, puisque les éléments importants de la chronologie le sont du fait de ceux qui vont et viennent et non de ceux qui sont là de toute éternité. Les origines données ont ceci de particulier qu'elles sont entièrement confirmées aux différents points de départ, aussi bien pour la Grande Terre, à Tiwaka et Canala — on en verra le détail — que sur Lifou, à la seule différence que la tradition de la Grande Terre donne le même sens, d'ouest en est, à la migration des Qenegei, tandis que les informateurs de Lifou confirment la relation avec les Unei, Wanakamwe et Draume, mais en inversent le plus souvent le sens, faisant venir leur parenté à Lifou d'Ouvéa au lieu du contraire. La réalité sociale quotidienne, dans les deux cas, confirme les deux types de tradition par l'existence assumée de relations inter-îles qui semblent n'avoir jamais faibli, sauf pendant la période du code de l'Indigénat et de l'interdiction coloniale de voyager hors de son district sans autorisation du service des Affaires indigènes à Nouméa.

Les chefferies anciennes

Il s'agit là, d'une part, en application des catégories explicites du texte précédent, d'Unei et, d'autre part, des lignées dites *üay*, dont la liste a été donnée plus haut

Unei serait originaire de Gaica, suivant Joël Mau. Une autre thèse, la sienne évidemment, le veut *üay*, chef de ce fait de tous les premiers habitants de l'île, appelés aussi Tauti, et dont la tradition reçue raille la simplicité, témoin ce texte de Tom Namanô Trongadjo :

Réunion autrefois des Tauti à Hnyebak

Ils sont restés longtemps ensemble. Un jour qu'ils étaient réunis, ils se sont disputés et battus avec des bûches allumées ; ils se sont enfuis et, se faisant la guerre avec le feu, les Tauti se sont séparés. Leur chef est Unei.

Voici l'histoire des anciens Tauti. Ils veulent manger du poisson. Ils prennent leurs filets pour pêcher. Ils vont cerner le poisson dans la mer. Voyant l'ombre des nuages, ils disent : «Voilà le poisson!», la poursuivent pour la cerner, jusqu'à ce qu'ils arrivent à un îlot, n'ayant rien attrapé d'autre qu'un petit poisson.

Manière des Tauti, s'ils vont à Lifou ou en Nouvelle-Calédonie. Ils montent sur un grand arbre et disent à ceux qui sont là-bas sous les arbres : «Adieu ! Nous allons à Lifou et en Nouvelle-Calédonie.» Ils lâchent alors les bras et sautent de l'arbre. Lifou et la Calédonie sont loin, mais eux sont en pièces et meurent sous l'arbre (c'est icileytheds voyages à Lifou des angete Kiamu, transformé en preuve du ridicule des actes des plus anciens).

En leur temps, on ne mangeait pas les cadavres. L'origine de cette coutume correspond à l'arrivée des étrangers dans le pays, provoquant des guerres et des inimitiés, jusqu'à ce qu'on se mette à manger les cadavres. Les Tauti ont subsisté, à quelques-uns, serviteurs chez les étran-

gers. Certains sont allés en Calédonie, d'autres dans les îlots.

Les étrangers qui se sont installés dans le pays de Fayawe sont Draume, Qenegei, Kauma, Aju et Nyigotr ; à Saint-Joseph (Ohüen) Oüa et les chefs venus des Wallis pour établir les chefferies Nekelo, Jeula, Beka; à Muli, Drumai, Pumeli (Pumali), Wamai.

«Voilà la situation aujourd'hui des Tauti qui n'ont plus de puissance dans le pays de Iaai.»

Ce texte confirme celui de Joël Mau — il serait étonnant qu'ils se contredisent, les Mau et les Trongadjo étant issus de la même migration venue de la Grande Terre avec les Qenegei. Mais lui aussi parle des *üay* sans en donner la liste, alors qu'il propose celle des chefferies immigrées, sur laquelle tout le monde est à peu près d'accord, alors qu'il y a des *üay* certains et d'autres dont la qualité est contestée.

Quoi qu'il en soit, la chefferie Unei est organisée de la manière suivante :

Unei, établi à Gei, reçoit le fat aujourd'hui de :

— *Katei*

— *Seleju, hingat in than, tang tangen than.*

— *Wanabo, ahnyaba*, peut porter la main sur le chef. De lignée *üay*. Waheban, dit aussi Jop, branche de Wanabo, reçoit ses ordres de Seleju quand il travaille à la chefferie Unei. Wanabo est aussi hingat à cour de Wanakamwe, et officier de bouche à la cour de Qenegei. Cette situation hybride remonterait à une décision prise en commun par Unei et Wanakamwe, à une époque où ils avaient été d'accord, dans une commune hostilité envers Draume, pour l'installation de la chefferie Qenegei

Unei recevait auparavant l'hommage de Tralu Nakway, qui le transféra depuis à Qenegei ; de Qanö devenu *ditr* de Nyigotr ; de Wanabahe et Diehatong, qu'il abandonna à Draume lorsqu'il alla porter sa propre allégeance à Qenegei délaissant Draume. Wanabahe et Diehatong jouaient le rôle d'*obotrkong* à la cour d'Unei.

Wadru, maître d'une chefferie sise à Hnyekehiny, se dit *üay* lui aussi, et n'est pas contredit sur ce point. Il reçoit le *fat* de Gunu. Ohme est à la fois *ahnyaba*, *hingat* et *hnyimen than*, ainsi bien sûr que le gardien de ses richesses. D a le droit de correction physique sur la personne de Wadru. Ce dernier posséderait un lieu interdit, *kap*, mais ne saurait rien de précis sur ce lieu.

On dit *Wadru me Ihili*, accolant ensemble les noms de ces deux chefs, à titre de symbole de l'ensemble du district, par le couple *üay* et chef immigré venu de la Grande Terre, afin d'éviter de prononcer les noms de personnages plus exaltés et de dire Qenegei me Draume. Il s'agit là d'un raccourci à usage cérémoniel.

Yanu, lignée *üay* de Banut, est celle du regretté pasteur Wakuba, ancien collaborateur de Maurice Leenhardt, qui nous donna sous la forme suivante le mythe d'origine des siens :

Récit des ancêtres d'il y a longtemps

Récit du commencement des deux lignées, deux qui n'en font qu'une seule. Leur nom est *Rshua me Yanu*. Dans les plantations grandit l'herbe sur les côtés des butées. Un lézard rampait dans ces herbes. Une feuille lui coupe la queue. Son sang coule sur la feuille d'un taro qui poussait là. Le sang sèche sur la queue du lézard et ce dernier s'en va.

Dans les plantations, un oiseau vole et cherche sa nourriture. Son nom est poule sultane, il se nourrit de bananes et de patates douces. Cherchant à manger, l'oiseau vient gratter le sang

séché là, et qui ressemble à un œuf. La poule se couche dessus et attend.

La vieille Yanu arrive et la poule sultane s'envole. La femme regarde et repart à ses cultures. Et cela se répète de jour en jour, l'oiseau vient gratter le sang; se coucher dessus.

Un jour la vieille arrive encore. Elle entend un bruit de pleurs. La poule sultane volait toujours. Elle cherche qui pleure et trouve un enfant. La poule sultane vole et (l'œuf) de sang est brisé en éclats. La vieille prend l'enfant pour l'élever et c'est là le commencement des deux lignées.

On aurait donné à l'enfant le nom de *Si me thuè*, enfanté par le lézard. La pierre établie dans la cour des Yanu est nommée Weliwelido.

Ce texte court fait référence à des symboles sexuels parfaitement clairs et quasi universels dans la région : la queue du lézard, symbole mâle ; la feuille de taro, symbole de la matrice féminine déjà indiqué par Maurice Leenhardt ; le sang qui remplace le sperme à l'origine de la vie, que porte la femme. Le mythe pose les Yanu comme existant de toute éternité, et l'origine merveilleuse comme étant celle des Rshua. Il semble ainsi que les deux lignées soient inséparables, comme il est affirmé. Yanu *fat* pourtant à Kauma, tandis que Rshua lui est seulement redevable d'un *tang sahaç*, le texte ci-dessus justifiant ce privilège. Par contre, Yanu détient une pierre magique qui lui révèle si on mange du poisson à la chefferie en cachette et sans lui en faire parvenir une part.

Rshua, lui aussi considéré comme *üay*, est, en conséquence du mythe, le maître d'un rite destiné à permettre au propriétaire d'un champ ravagé par les poules sultanes de s'en débarrasser. Le prêtre Rshua vient présider à un rite de deuil dédié à la mort des poules sultanes, après quoi on peut leur livrer une chasse sans merci. Rshua est *hingat in than* du chef Kauma.

Hükanu, titulaire de la même fonction, agit de concert avec lui, surtout s'il s'agit de porter la main sur le chef. On dit que ces deux *hingat* sont comme les «pères», à la fois de tous les *je dir* et du chef.

Fao et Hinëu(ou Jëmani), lignées *üay* de Hulup, assument vis-à-vis de Kauma la fonction d'*obotrkong*. Toute nourriture venant d'eux est interdite à ce dernier, ce qui leur assure en fait un privilège important, puisqu'ils ne doivent rien donner à la chefferie. Ils faisaient autrefois allégeance à Draume, auquel ils donnaient le *fat*. Mais Kauma envoya Luexot et Hebonon s'installer à Hulup, pour empêcher les produits d'une terre, qu'il considérait comme relevant de lui, de partir chez Draume. Dans cette opération, Fao et Hinëu ont gagné au change, voyant leur statut s'élever et leur autonomie s'affirmer.

Tout recours au *Kong Hulup* a lieu de concert entre Fao, Hinëu et Hebonon, cette dernière lignée étant une branche de Kauma représentant la chefferie à Hulup. Fao *fat* à Luexot, tandis que Hinëu peut s'en abstenir, ce qui s'explique par une origine plus récente de Fao, dont le nom signifie : fer, origine sur laquelle on ne s'étend pas.

Uken serait, à Nimaha, le plus important de tous les *üay* du pays de Iaai. On le dit le plus ancien habitant de l'île, à une époque où le bord du lagon était à Hulup et à Qay — le dernier exhaussement des plateformes littorales dans le sud de la Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyalty date du quaternaire.

D'autres affirment pour Uken une origine de Lifou. Ses branches cadettes sont Naliqa, ou Qailala, et Fao. Vis-à-vis du chef Aju, Uken revêt un caractère d'inviolabilité, prérogative qui lui est reconnue de façon générale en temps de guerre. Il est le maître du sol où réside le chef et, pour cela, il lui revient toujours une part des présents reçus par ce dernier. Uken se contente du *tang sahaç* comme marque d'allégeance vis-à-vis d'Aju.

Lignée aujourd'hui éteinte, Uken a été remplacée par Hembwe, venu à Nimaha à la demande d'Aju, qui lui était apparenté par les femmes. Cette venue aurait coïncidé avec l'implantation du catholicisme à Honyou où son terrain propre, Bwejimak, faisait suite à celui de Yanu.

Elle explique que Hembwe soit resté protestant, malgré des brutalités subies à Honyoü (de la part de Paulo) et que cette lignée fournisse des pasteurs de grand-père en petit-fils.

Wakap, maître du terrain entre Wasaüjeü et Qange, serait un ancien *ditr* d'Uken, placé par ce dernier auprès d'Aju, auquel il remet le *fat*.

Kongulö est maître du sol et de la mer à Wagedhen, entre Göny et Ceu. A ce titre, il donnera au chef Nyigotr un *fat* de poisson, parce que ce dernier l'aurait vaincu à la guerre. Sa branche dite Bwelèk fournit à la fois le *hingat* et le *hnyimen than* de Kongulö.

Bwelèk est le maître du vent, en ce sens que son *mwelekap* est, dans le rocher, un fragment (deux planches dont l'une avec traces d'assemblage) de coque de pirogue rempli d'ossements, qu'il suffit de remuer, en jetant des cailloux sur eux, pour faire se lever la bourrasque. Une autre technique consisterait à brûler, au même endroit, les racines d'une liane particulière.

Le rite devait être accompli en parlant au vent tout en levant la jambe. On pouvait ainsi provoquer le naufrage des pirogues en mer. [A l'examen, les ossements en question m'ont semblé provenir de squelettes d'enfants vu la faible dimension des côtes].

En 1945, après avoir crié toute la nuit aux alentours, un jeune homme fut incapable de se lever le lendemain et dut être soigné au moyen du remède traditionnel en cas de violations de l'interdit concernant ce lieu-dit Qamalö, coup de vent, proche de la route entre Qadrila et Saint-Joseph.

Une autre branche de Kongulö est *Pou*, dite aussi Pöbwa, à propos de laquelle on rapporte le rërit suivant dont la relation est due au regretté chef Wadrawa Nyigotr:

Histoire des deux frères et de leur chef

Le nom de l'aîné est Pou (Pöbwa) et celui du cadet Pangai. Leur chef est Aju Jaieri. Aju dit à Pou : «Eh ! Allons pêcher à Göny», et Pou : «C'est bon.» Ils prennent chacun une massue et un paquet de sagaies, comme dans les histoires d'autrefois. Ils arrivent au lieu dit Qanyimo, [près de Qadrila]. Ils posent leurs effets là et partent avec leurs filets, [pour cerner le poisson]. Ils pêchent, puis s'arrêtent et montent à terre. Ils ont très froid et Aju Jaieri dit à Pou : «Va chercher du bois pour allumer le feu et nous chauffer, car nous allons mourir de froid.» Pou dit : «C'est bon.» Et il va chercher du bois. Il arrive avec du bois et ils se mettent à frotter [deux bois l'un sur l'autre, pour allumer le feu], sans résultats, jusqu'à en attraper des ampoules : le feu ne prend pas.

Aju dit alors à Pou : «Ne va pas chercher du feu à Qadrila. Il y a peut-être à Göny un homme descendu pour la pêche, s'il a du feu, tu reviendras par ici.» Mais Pou reste muet et ne dit rien à Jaieri. Ce dernier s'adresse à nouveau à Pou : «Eh ! Pou ! Tu restes là sans aller chercher du feu pour nous deux.» Pou parle alors et dit à Jaieri : «Jaieri ! C'est toi qui m'envoies. Pourquoi n'y vas-tu pas ? Tes pieds n'ont rien.»

Furieux contre Pou, Aju Jaieri se lève avec sa massue. Pou en fait de même. Aju se précipite pour frapper Pou et lui lance sa massue à la tête. Pou pare la massue d'Aju Jaieri. Ce dernier frappe toujours, mais sans atteindre Pou. Ce dernier prend son paquet de sagaies et ses affaires. Il dit à son chef Aju Jaieri : «Tu m'as frappé aujourd'hui. Je pars et j'en ai fini avec toi. Je ne suis plus ton *ditr*. Je me réfugie à Qadrila chez mon oncle maternel.» Il part à Qadrila où il s'installe.

Pangai frère de Pou, était au sud. Il reste avec leur chef Aju Jaieri. Quand il est seul, il pense à son frère aîné Pou. Pangai dit «Quoi ? Je suis là et mon frère s'est enfui. Je vais le suivre.» Pangai se lève et part à la suite de Pou à Qadrila. Depuis, ils résident ensemble à Qadrila, jusqu'à aujourd'hui et leur chef Aju Jaieri ne les connaît plus. L'histoire finit là.»

Cette historiette montre à quoi tiennent les allégeances, la fierté des uns et des autres et le refus de l'humiliation, en même temps que le contrôle de soi qui fait que Pou ne tue pas son

chef, quoiqu'il ait le dessus dans le combat singulier imprévu. De telles situations se retrouvent actuellement et continuent d'entraîner les mêmes effets.

Qanö, autrefois sujet de Unei, l'est aujourd'hui de Nyigotr. Son *hnyimen than* et serviteur est Wathukong. De lignée *üay*, Qanö est maître du sol et de la mer à Qagei, où sa suprématie n'a pas été sans être disputée, à ce que rapporte la tradition d'une tentative d'installation de gens de Lifou, ayant fait suite à l'implantation des chefs Kauma et Luexot, eux aussi originaires de Lifou, à Banut et Hulup. Le texte original traduit ci-dessous est de Wadrawa Nyigotr :

Histoire de deux chefs de jadis, Kauma et Luexot

Ils disent tous deux à leurs sujets : «Préparez-vous! Nous allons à Qagei pour pêcher.» Ils parlent encore : «Nous irons demain et vous prendrez vos armes de guerre, sagaies et massues, parce que nous allons voir l'homme de Qagei.» Eux répondent : «C'est bon.»

Ils partent au matin, arrivent à Qagei et cachent leurs armes de guerre. Puis vont chez l'homme de Qagei, Qanö et tes siens. Ils disent alors : «Nous sommes venus pour pêcher dans votre mer.» Qanö parle à Kauma et à Luexot : «C'est bon.» Et il dit à ses sujets : «Préparez-vous, nous allons pêcher.» Ils descendent alors vers Ceu. Ils s'assoient pour pêcher et ne disent pas le produit de leur pêche. Au soir, ils remontent à terre et s'asseoient pour se chauffer. L'homme de Qagei se lève pour partir avec son poisson.

Kauma et Luexot restent là avec leurs *je ditr*. Ils leur disent : «Préparez-vous, nous allons attaquer l'homme de Qagei. Ils ne savent pas que nous allons les frapper. Nous repartirons avec eux comme poisson.»

Kauma, Luexot et leurs *ditr* attaquent alors l'homme de Qagei sans qu'il puisse se sauver. Il est entouré avec les siens et frappé près de la mer où le sang coule. Quelques survivants plongent pour nager vers le nord en direction de Wagedhen, d'autres s'échappent en pirogue vers Lifou.

Les hommes de Hulup restent alors au pays de Qagei. Des hommes de Lifou arrivent aussi pour s'installer à Qagei, Qanö et les siens s'étant enfuis.

Un jour les gens de Lifou et les hommes de Hulup vont pêcher à Ceu. Ils remontent, en ayant terminé. Un homme appelé Hembwe est resté dans la mer à plonger le bénitier (Tridacne). La marée haute commence. Les gens à terre, en haut, viennent regarder quelque chose comme une ligne de feux. Ils parlent (en direction de l'ouest) à l'homme qui est dans la mer : «Eh ! Prends garde au requin qui vient vers toi.» Voilà le requin, mais c'est l'interdit de Hmbwe, [appartenance symbolique qu'il ne peut toucher], qui s'enfuit à terre. La marée descend lentement Hembwe crie vers les hommes en haut : «Sauter sur le poisson qui veut me mordre !» Ils prennent leurs sagaies et des perches, lancent les sagaies sur le requin, frappent la mer avec les perches. Le requin se sauve. Ils saisissent Hembwe et le tirent à terre. D est sans connaissance, quoique le requin ne l'ait pas mordu. Ils le portent à terre, mais il ne leur parle pas. Ils travaillent, il ne leur parle pas. Ils confectionnent une civière, le posent dessus et le portent à Qagei, il ne parle toujours pas. On le met dans sa maison. Ils parlent d'aller chercher un homme pour le soigner. Certains disent qu'un homme de Lifou possède un remède : il faut l'appeler. On va chercher l'homme de Lifou, dont le nom est Pulio. Il arrive et explique : le requin qui a tué Hembwe à Ceu est un *hmo* que lui-même avait envoyé pour frapper Hembwe.

On envoie alors un message à Menahole, frère aîné de Hembwe, à Henëbwiny (Wagedhen). Il arrive et trouve Hembwe mort. Menahole demande à la femme de Hembwe l'histoire de sa mort. L'épouse raconte : "Avant, Pulio est venu ici demander à Hembwe deux coquillages parce qu'il allait en visite à Lifou. Mais Hembwe ne voulait rien donner, parce que ces coquillages ornementaux étaient ses richesses et qu'il les avait cachés.»

Menahole s'adresse à l'homme de Hulup (Luexot) : «Prenons mon frère aîné et portons-le à Honyöü chez *Kong Hulup*. Je veux chercher le dieu de l'homme qui a tué mon frère.» Ds

portent le cadavre du mort à Honyoü, au lieu réservé au dieu de Menahole. On pose le corps dans la grotte de *Kong Hulup*. Menahole reste là pour parler à *Kong Hulup* et lui dire le nom des hommes. Il cite chaque nom l'un après l'autre pour que le dieu dise : «C'est celui là qui a frappé Hembwe.» Le dieu se tait jusqu'à ce qu'il prononce le nom de Pulio. Le dieu dit alors à Menahole : «Envoyez un message pour les gens qui sont à Hulup et les hommes qui sont aux alentours, pour venir ici à cause de l'affaire.» Ils viennent tous en respect de la parole reçue. Menahole leur parle : «Vous tous, les *ditr* de Haüiny et Luexot, dont le mort est Hembwe. C'est un homme de Lifou, Pulio, qui a frappé Hembwe et en ce moment les gens de Lifou habitent au pays de Qagei. Préparez-vous à les frapper aujourd'hui.»

Les hommes de Honyoü et de Hulup se préparent à la guerre, pour attaquer les gens de Lifou à Qagei. Ils sont à Wagewe et attendent le jour. Cependant, un homme est parti à leur insu, de chez eux, pour avertir les gens de Lifou et leur dire : «Vous allez mourir. La guerre vous entoure, sauvez-vous.» Ces derniers se sauvent dans la brousse. A l'aurore, la guerre de Hulup et Honyoü éclate contre les gens de Lifou. On se précipite pour ouvrir les maisons. Elles sont vides.

Les gens de Lifou s'enfuient à Ohnyot, et de là à Lifou, d'où ils ne sont jamais revenus jusqu'à maintenant.

[Par contre Qanö serait revenu de Lifou, à temps pour donner son allégeance à Nyigotr. Kauma et Luexot ont conservé des intérêts fonciers à Qagei, même après la réinstallation de Qanö, qui ne pouvait se faire sans leur accord.

Un autre habitant de Qagei, Ohuno, qui *fat* à Kauma, est à l'origine de l'intervention de ce dernier, à la suite d'une querelle entre Qanö, Ohuno et Draï. Ohuno demande secours contre Qanö à Hnihne et Hebongon, qui entraînent avec eux Kauma et Luexot, les alliés surprenant Qanö et les siens à la pêche comme il est relaté plus haut].

Les chefferies originaires de Lifou

Avant de mettre en évidence les tentatives d'organisation politique unitaire dans le pays de Fayawe, voyons, par lieu de départ invoqué, quelles entités politiques se sont établies et ont dominé les multiples lignées *üay*.

Aju, chef de Nimaha, serait, suivant les uns originaire de Gaica, et suivant le pasteur Auguste Wabealo, de Hienghène sur la Grande Terre, où il serait Bwaxat, et d'où il serait venu en passant par Canala, et par Gaica de Lifou. Cela ne veut pas dire qu'il y ait là deux versions contradictoires quant à l'origine d'Aju. Willy Aju pense que le dernier point de départ serait plutôt à Wetr, ce qui expliquerait le choix d'un cadet d'Aju pour la chefferie de ce pays.

La tradition orale indique toujours des relations spatiales orientées, fondées sur un mythe où les personnages se déplacent d'un point à un autre. La traduction sociale du mythe est une relation s'accomplissant, année après année et génération après génération, dans les deux sens, l'atoll d'Ouvéa apparaissant comme le lieu privilégié où cette réalité se manifeste le plus nettement. L'enquête ethnographique amène donc à écarter la notion trop affirmée d'origine — où pourrait bien être l'origine précise de gens qui sont établis depuis plus de quatre millénaires dans l'archipel le plus austral de la Mélanésie, alors que l'archéologie fait pour le moment état d'occupations ininterrompues des sites côtiers ?

On doit donc poser que les noms cités : Lifou, dont Gaica, Wetr, Hienghène et

Canala, constituent les points privilégiés des relations inter-îles propres de la chefferie Aju.

A cela s'ajoute une tradition particulière, se disant plus récente, et qui veut que l'ancêtre de la chefferie Ukeinesö du pays de Wetr à Lifou ait été choisi dans la lignée Aju. Une autre version, recueillie sur Ouvéa, propose que ce soit le Zeula de Hanawa, c'est-à-dire l'ancêtre de la branche des Qenegei établis au pays de Wetr, qui ait été pris chez Aju. Les deux versions sont ici l'inverse exact l'une de l'autre.

Les vicissitudes des tenants du nom Qenegei comportent un séjour sur Ouvéa, en liaison avec le mythe d'origine de la chefferie Zeula-Alaxutren de Gaica à Lifou dont le fondateur se serait caché chez At Göny et Wanyipu à Ouvéa.

Le fait que Zeula Angajoxue, quand il vient sur Ouvéa, doive être reçu par les Trongadjo de Wasäujeü à Fayawe, confirme ce lien par un moyen parallèle, tout en obligeant à échapper à la relation linéaire pour faire référence à la notion plus satisfaisante de réseau.

Donnent la *fat* à Aju, qui lui ne donne de *fat* à personne :

— *Wahiko* (qui vient d'en haut, en *gene Drehu*) — *hnymen than*, responsable de la guerre magique, peut porter la main sur le chef. Une branche, Oin, ou Tumusele, est investie des fonctions d'*ahnnyaba* et de *hingat in than*.

Wahiko va éventuellement trouver Hebongon à Hulup pour entrer en relation avec le dieu Kong Hulup, par l'intermédiaire des *obotrkong* du chef Kauma. Wahiko serait originaire de Cazi (= Cèzi, à Nathalo, Lifou), ce qui confirme le lien d'Aju avec la chefferie Ukeinesö du pays de Wetr, qui a son siège à Nathalo. Une autre branche, celle des Jarikwie, proviendrait de Touaourou sur la Grande Terre, d'un ancêtre nommé Sunao, et porte le nom de la chefferie de ce lieu. Cela signifie qu'il s'agit là d'une lignée Xetriwaan, la chefferie de Touaourou étant détenue par cette lignée. La dernière descendante était en 1948 Hawe, veuve d'un homme du Vanuatu, et qui vivait à Qadrila.

Le dieu, *kong*, de Wahiko est *Hage*, dont la forme matérielle est un tronçon de serpent vivant, sans queue (le *sine uunèè*, de Lifou), auquel Wahiko porte des offrandes cuites (*bunyā*) au four de pierres. Ce dieu est la justification de la présence de Wahiko à la chefferie, où il peut intercéder auprès d'Aju, en faveur des *je ditr* de ce dernier. C'est le *men*, la puissance de *Hage* qui soutiendra Aju à la guerre.

— *Helo* se dit originaire de Thup, au pays de Wetr, à Lifou Les Luete Thup y sont les *alalu* (*üay*) de Nathalo, ce qui renforce le lien avec ce point de l'espace. Leurs branches à Ouvéa sont : Qesak (mordre la barrière), Hotro (poulet), Bateu (germe d'igname).

— *Xumbwi* est responsable avec Majele de la conduite de la guerre. Il serait issu de Wa (Küa) et de Kouaoua, sur la Grande Terre, au sud immédiat de Houaïlou, et venu à Ouvéa avant Qenegei et ses gens. Le nom de la lignée se réfère à une bête *bwi* [en langue de Houaïlou, ce serait peut-être le *bwirö*, mulet de rivière], dont on doit tirer les viscères par une découpe pratiquée sur le côté du corps, ce qu'on doit aussi faire aux cadavres des Xumbwi tués à la guerre avant de les mettre au four.

— *Majele*, lignée éteinte venue, dit-on, avec Aju. On a installé à sa place un petit-neveu utérin pris sur l'îlot de Fayava (c'était le vieux Tito en 1948).

— *Wakap*, lignée *üay*, qui *fat* à Uken et a été placée auprès d'Aju par ce dernier.

Donne seulement un *tang sahac* à Aju :

Uken, qui est l'*obotrkong* de la chefferie. Lignée éteinte, dont le remplaçant a été pris

chez Hembwe, descendant d'Obekëlu et inviolable en temps de guerre, parce que l'Aju du moment était le petit-fils de Hembwe, mais aussi parce qu'ils venaient d'être victimes d'une querelle religieuse à Honyöu.

Ne sont redevables d'aucune allégeance formelle à Aju :

— *Nyipac* [*nyipi at*, en *gene Drehu*, les vrais hommes, les premiers homme] venu de Qadrila pour vivre chez Aju. Il sert d'intermédiaire entre ce dernier et Nyigotr. Ceux qui apportent le *fat* au chef vont en avertir d'abord Nyipac, qui prévient alors Aju.

— *Nabo*, dit aussi Ofele. Branche de Hawina de Wasäüjeü ; *tang tangen than* pour Aju, garde une partie des richesses du chef et lui donne les présents à remettre lorsqu'il part en visite.

Kauma est dit à Ouvéa originaire de Jowetr, Gaica, à mi-chemin entre Cila et Peng. Cette origine est confirmée au pays de Gaica, à Lifou, où *Kauma* était *jin i Wacako*, avant de transférer son allégeance à la chefferie *Alaxutren*, du fait de son appartenance affirmée à la lignée des *Honap*. Son arrivée sur l'atoll, où il aborda au lieu-dit Hohnu, dut avoir lieu à la fraîcheur du soir, puisqu'il aurait demandé : «*E ka uma ?*» [où est la maison ? en *gene Drehu*], pour savoir où se chauffer. D'où son nom, et cette historiette imaginée à partir de ce même nom, mais qui peut avoir une importance symbolique plus grande qu'on ne le penserait de prime abord. Il y a toujours un moment où les étymologies de ce type surgissent dans les discours s'insérant dans les compétitions de prestige. De nombreux individus dispersés dans Lifou y portent le nom de *Kauma*.

Kauma aurait été reçu à Banut par Hadjawa (dit aussi *Hükanu*) et Yanu. Son arrivée sur Ouvéa serait antérieure à celle des *Qenegei*, avec qui les relations ont toujours été tendues. Fao aurait amené Luexot de Lifou dans un deuxième temps, puis Buko serait arrivé, accompagné de Wajileufat. A un moment, *Kauma* aurait été obligé d'aller chercher refuge sur la Grande Terre, en même temps d'ailleurs que Draume. Ils en seraient revenus tous deux plus tard à la demande du *Qenegei* de l'époque, en application de la règle implicite qui veut que l'on ne détruise jamais ses adversaires, qui sont aussi des partenaires dans les rivalités institutionnalisées qui donnent du sel à la vie publique.

Apportent le fat à Kauma :

— *Nyinëwi*, branche de *Kauma*, celle de Michel *Kauma*, homme politique Union Calédonienne, puis RPCR, et chef au moment de l'enquête.

— *Wajehu*, branche de *Kauma* qui fournit le *hnymen than*. Ses branches cadettes sont dites Thinganapo et Majo.

— *Hnihne*, branche de *Kauma*, dont la branche cadette est à son tour Melekon.

— *Uca*, branche cadette, dont la branche cadette est à son tour Bateau.

— *Yanu*, lignée *üay* (cf. *supra*) qui possède une pierre pour la pêche en cas de manque de poisson chez *Kauma*. On dit d'elle : *si me thuè*, enfanté par le lézard.

— *Hmadi*, lignée originaire de Kouaoua sur la Grande Terre, au nord immédiat de Canala, d'où elle serait venue à Banut avant l'arrivée de *Kauma*. Ses branches cadettes sont nommées : Jeno, Bolo, Bune, Uthangot.

— *Hükanu* ou Hajawa, lignée *üay* qui fournit le *hingat in than*. Ses branches cadettes sont Jonësi et Honëm.

— *Luexot*, branche de *Kauma* envoyée à Hulup à date ancienne, pour y assumer la chefferie.

— *Hebongon*, branche de *Kauma* placée à Hulup On dit aussi *Exaca* (une seule sagaie). Cette lignée, responsable de la fourniture du bois de cuisine à la cour de *Kauma*, a été envoyée

par ce dernier s'établir à Hulup. Ses branches cadettes sont nommées Buko et Inyôbegö (cuire un thon). Ce dernier, quoiqu'il *fat* à Hebongon, est le gardien du dieu *Kong Hulup*, auquel il transmet les offrandes envoyées par son chef. Il est appelé aussi Wajileufat. On dit qu'Inyôbegö serait en réalité l'ancien Wakaünyèm de Honyoü, ce qui expliquerait son lien avec le *Kong Hulup*.

— *Ohuno* est le maître de la terre d'une partie de Qagei, où il résidait avant la christianisation et qu'il a obtenu de haute lutte contre Qanö, avec l'assistance de Kauma. Sa branche cadette est dite Naysilin, ce qui aurait besoin d'une explication.

— *Wahiko* est le maître de la pêche, et à ce titre il remet à Kauma un *fat* de poisson. Sa lignée est dite originaire de Lifou, Wahiko donne un *tang sahaç* à Hmadi. Sa branche cadette est : Diko.

Donne un tang sahaç à Kauma :

— *Rshua* (cf. *supra*), lignée üay qui fournit le *hingat in than*.

N'est redevable d'aucune allégeance formelle envers Kauma :

— *Hojoda*, lignée üay qui fournit en même temps l'*ahnyaba*, l'officier de bouche et le *tang tangen than*. Elle est dite aussi Kawel. Sa branche cadette, Wabat, réside à Hulup.

Les deux *hingat*, Hükanu et Rshua, sont comme les pères de tous les *je ditr*. Ils peuvent porter la main sur le chef. Jömani et Fao, anciens *je ditr* de Draume avant de devenir ceux de Luexot, sont ensemble les *obotrkong* de Kauma. Toute nourriture provenant d'eux est interdite au chef. Luexot et Hebongon avaient pour fonction d'empêcher que tous les produits de la terre n'aillent chez Draume, ce qui apporte une explication politico-économique à l'affaire de Qagei

Luexot serait venu de Lifou, accompagnant Kauma, dont il est issu, ce qui ne signifie nullement qu'il soit arrivé exactement au même moment. Ce dernier l'aurait envoyé à Hulup, à cause de la présence du dieu *Kong Hulup*, dont il convenait de contrôler la puissance.

Apportent le fat à Luexot :

— *Fao*, lignée üay qui fournit l'*obotrkong* de Luexot. Son représentant peut porter la main sur le chef, de concert avec Hinëu. Il donnait autrefois le *fat* à Draume. Son nom (*fao* = fer) n'est pas le signe d'une origine ancienne.

— *Pêwe*, ou Sele, lignée du *hnyimen than* et du *tang tangen than*, originaire de Lifou.

— *Gela*, lignée originaire de Lifou.

— *Lewigo*, lignée originaire de Lifou, *hingat in than*, arrange les affaires et peut porter la main sur le chef.

N'est redevable d'aucune allégeance formelle envers Luexot :

— *Hinëu*, lignée üay, dite aussi Jëmani ou Lefukic, qui est l'*obotrkong* de Luexot. Il est *ame qan ba* (= mange seulement, à la chefferie, c'est à dire ne *fat* pas). Il donnait autrefois le *fat* à Draume.

— *Ajuhnyop*, maître du sol à Qahnyeit, à Qadrila même, serait issu de Luop, à Nathalo, ce qui établit le lien avec le dieu Ithidra Luop, connu à la fois à Lifou, à Wetr, et à Maré, où il est à l'origine des Si Xacace, et dont la représentation est une des deux sculptures de calcaire recueillies par le gouverneur Bouge et léguées à la Bibliothèque-Musée de la ville de Chartres. La raison du départ d'Ajuhnyop de Lifou serait due à des difficultés avec l'*angajoxue* du pays de Wetr, mais on ne dit pas lesquelles. Installé en premier à Fayawe même, il ne s'entend pas

avec Qenegei, et part à Qadrila où Nyigotr était déjà établi. Singalu Uthainagotr (= Nyipac) demande alors à Hodro de céder de la terre à Ajuhnyop pour lui permettre de s'installer. Ce dernier se veut néanmoins indépendant de Nyigotr.

Le père de Zikari Nyigotr aurait affirmé qu'Ajuhnyop venait aussi de Nouvelle-Calédonie, quoique plus tardivement que les Nyigotr. Ajuhnyop est le maître d'une grande partie de Hanawa, après Trongadjo, Wadru, Unei et Ihili. C'est Ajuhnyop qui aurait été mis dans l'obligation de donner l'îlot Benguela à l'*ariki* Nekelo pour racheter son fils, prisonnier des gens de Takedji.

Kamejin est le *hingat in than* et le *hnyimen than* d'Ajuhnyop.

Les chefferies originaires de la Grande Terre

La lignée des *Nyigot* se dit issue de Nouvelle-Calédonie. Ses membres indiquent la région de Touho comme point de départ, et les personnes informées sur la Grande Terre les disent apparentés aux Asawa qui détiennent la chefferie de Bwa au nord immédiat de Houailou, et par eux à l'ensemble des lignées Goyèta de l'aire de langue paici. Or on sait l'assimilation établie entre les Asawa, les Gara Atê de Ponérihouen et les Galahi de Touho.

Cette identification aurait facilité, sur la côte est de la Nouvelle-Calédonie, l'action des premiers *nahibat*, les premiers pasteurs originaires d'Ouvéa, et en particulier l'œuvre d'évangélisation d'Oqan Nyigotr.

La lignée commence par le premier Nyigotr, venu de Nouvelle-Calédonie) -> N. Obaken -> N. Waesau [épouse Wanatu Qenegei] -> N. Yoane [ép. Wanoia Xumbwi] -> Wadrawa [épouse Cécile Bwelëk].

En tant que défenseur des marches du pays de Fayawe vis-à-vis des guerriers venant du nord de l'île, Nyigotr a des relations plus étroites avec Qenegei que Kauma et Aju. Il ne prétend cependant à aucun rôle guerrier, mais plutôt à celui de garant de la paix, se refusant même à envoyer des offrandes à *Kong Hulup* pour obtenir la faveur du dieu à la guerre.

Donnent le fat à Nyigotr :

— *Kongulö*, de lignée *üay*, maître du lieu-dit Qagejen. Il remet à Nyigotr un *fat* de poisson.

— *Qanö*, de lignée *üay*, maître de Qagei. Il remet à Nyigotr un *fat* de poisson.

— *Nyipac*, de lignée *üay*. Il remet à Nyigotr un *fat* de poisson et peut porter la main sur le chef, de concert avec Hodro. Il peut être aussi le *hnyimen than* de Nyigotr, sur les instructions de Hodro. Sa branche cadette dite Uthainagot comporte des aînés, dits Wateo ou Singalu, qui reçoivent le *fat* des branches cadettes Baxe et Waihyen. Il est le maître du sol et de la mer à Qadrila même.

— *Wasaö* (poisson aiguillette), lignée éteinte, remplacée par une branche de Nyigotr. *Wasaö* était maître de la terre à Ixo, près de Wasaüjeü, juste en arrière et à côté du magasin tenu autrefois par Mme Emilie Pentecost. Autrefois *ditr* de Hodro, il aurait transféré son allégeance à Nyigotr, par crainte de ce dernier. Wabune est son *hingat in than*, d'une lignée également éteinte et remplacée par un homme résidant à Banut, Maia, fils de mère Wabune.

— *Oqan* (pour mémoire).

Donnent seulement à Nyigotr un tang sahaç :

— *Wajeno* ou Dreuma, le seul maintenant en 1948 la forme matérielle de son allégeance.

— *Hodro*, est considéré avec Nyipac comme l'appui matériel du chef. Il est *codo*, c'est-

à-dire à la fois *hnyimen than*, *ahnyaba* et à ce titre, appelé aussi bien *hneucan than*, pied du chef, que *omakan than*, œil du chef. Il dirige les travaux collectifs dans les champs établis au bénéfice du chef. Hodro veille à ce que soient travaillés les champs d'ignames dont la récolte est réservée au chef.

— *Nyipaono*, branche de Hodro, a les fonctions de *hingat in than*, tant pour Hodro lui-même, que principalement vis-à-vis de Nyigotr. A ce titre, il assure la direction des travaux de cuisine à la chefferie et dispose des restes alimentaires du chef, qu'il est seul à pouvoir manger. Il est aussi le *tang tangen than* de Nyigotr. Lui seul peut consommer les fruits des bananiers plantes à l'intérieur de la barrière entourant la case ronde où le chef couche seul (*hnyaba than*), et cela justement parce que les pieds des bananiers sont arrosés la nuit par l'urine de Nyigotr. *Nyipaono* porte à Nyigotr le *fat* de Hodro.

— *Nabadöu*, dit aussi Washu, nom qui rappelle celui des Washu de Nakety au sud immédiat de Canala. Il serait venu de Hulup, accompagnant le dieu *Kong Hulup* un jour où ce dernier était parti à Qagejen. Il s'installe par la suite à Qadrila, où il est *obotrkong* de Nyigotr, celui qui va à la rencontre des étrangers parce qu'il saura les jauger de par son don de double vue.

— *Qanö*, *Kongulö* et *Nyipac* possèdent la mer, *Qanö* à Qagei, *Kongulö* à Wagejen et *Nyipac* à Qadrila. Une fois qu'ils auront donné un *fat* de poissons à Nyigotr, la pêche sera ouverte à tous.

Une autre chefferie d'origine néo-calédonienne est *Ihili*, établie à Qange. Elle est issue de Gwërü (Goenru), dans la basse vallée de la Neawa à Houaïlou, et là, de la lignée des Wêghè dont une partie des membres se seraient enfuis à Ouvéa, ou dispersés tout le long de la côte est, lors d'une attaque des gens de Neweo (cf. M. Leenhardt, *Documents néo-calédoniens*, p. 429, note 1 et notre chapitre sur Houaïlou dans cet ouvrage).

Cette tradition particulière m'avait posé, jeune chercheur, un problème de crédibilité, en particulier du fait de l'identification pseudo-phonétique Wêghè / Qange, qui me semblait de loin tirée par les cheveux. Mais le village chrétien de Gwërü conserve, à faible distance du temple, une surface ronde laissée en friche, et garnie de hautes herbes - le sol est latéritique au possible - qui est donnée pour être le lieu du four où l'on avait voulu faire cuire les cadavres récents volés de nuit au cimetière ancien des gens de Neweo, ce qui avait justifié l'attaque nocturne des Neweo passant par la montagne pour prendre les Gwërü par surprise. Cet emplacement n'a pas fait l'objet de fouilles pour le moment.

En travaillant chez *Ihili*, à Qange, j'ai eu la surprise de voir arriver des gens de Houaïlou qui ont été aussitôt reçus, nourris, logés et qui m'ont expliqué qu'ils étaient justement du *mwaro Wêghè* et qu'ils venaient rendre visite à leurs parents à Qange, validant ainsi la tradition reçue par Maurice Leenhardt. Les relations entre Qange et Gwërü sont ainsi restées solides et la relation sociale institutionnalisée est donc indubitable.

On dit que les habitants actuels du village de Qange descendent de deux frères, tous les autres étant morts, et qu'il fallut peu à peu désigner des représentants pour chaque lignée. Lorsque les *je ditr* de Draume eurent poussé en bas de leur refuge rocheux, le *hnabo*, à Unec, le chef *Ihili* comme offrande humaine destinée à calmer la colère de Qenegei, ce dernier se serait exclamé : «Vous offrez un de mes *je ditr*. Eh bien ! Vous partirez pour toujours.» Un *Kongulö* prit pour épouse la veuve du chef *Ihili* ainsi sacrifié. Elle était enceinte et mit au monde un garçon qui fut appelé *Hudinbo*, sacrifice du serviteur (pour sauver la vie de son chef). Le fils de ce der-

nier fut choisi pour retourner à Qange et y être à nouveau Ihili (Hudinbo Inèngolo -> Hudinbo Peteru (épouse Tehie Wainyön) -> Italy (épouse : 1. Sebwe Walèp. 2. Bahia Bumèli, Muli) -> Hocea -> Italy Ihili).

Les autres habitants de Qange descendent de deux hommes : Wamô Naluan, dit aussi Wamô Tohnau, aîné des Atkaü, réfugié à l'époque à Üakat, a été remplacé à Qange par Bowei Kaü et un Gunu fut mis pour remplacer Wadru.

Apportent le fat à Ihili :

— *Masawia*, qui remplace maintenant Ihili, la lignée d'origine étant éteinte. C'est la famille du pasteur Peteru Ihili, président des pasteurs d'Ouvéa en 1948. Italy Ihili -> Masawia Peteru (épouse : 1. Manè Gop, Gei. 2. : ei Wakuba, Banut). 3. Hélène Gop.

— *Wanewe*, qui est le *hnyimen than* et peut porter la main sur le chef. Cette lignée éteinte a été remplacée par les Atkaü, qui en étaient déjà une branche. Une autre branche est dite Lihi. Atkaü possédait un *kong uthap*, dont l'action s'exerçait au bénéfice d'Ihili. Offre seulement le *tang sahaç* à Ihili :

— *Aidro*, qui est à la fois l'*ahnyaba*, le *hingat in than*, et le *tang tangen than*. La lignée originelle est éteinte et le remplaçant, Usangic, a été pris chez Lihi.

— Les *Atkaü* se réclamaient du dieu *Kong Uthap*, dont l'habitat était un bourao, à proximité de la maison du pasteur Cangaco. L'image visible de ce dieu guerrier était un doigtier de sagaie.

Un autre mythe relevant des Atkaü est celui de Gugumelan. Il s'agit de deux jumeaux, décrits comme étant des frères siamois et nés d'une femme Atkaü. Ils avaient ensemble le pouvoir de voler en l'air et de se saisir d'un homme sur chaque groupe de trois rencontré sur leur passage. Ils mettaient leur victime au four et en envoyaient, dit-on, une part à Ihili et une autre à Draume. Sur la plainte des gens d'Ohüen, ces deux chefs décidèrent de mettre fin au manège. Les Gugumelan quittèrent alors Qange pour aller établir leur four dans la forêt, au lieu-dit Betr, à proximité d'une grotte élue par eux pour domicile. Poursuivis là par les hommes d'Ihili et de Draume, ils furent tués et mis à rôtir à leur tour. Auparavant, ils avaient demandé à parler aux deux chefs et leur avaient enjoint de respecter à l'avenir l'interdit de consommer des bananes et des cannes à sucre jumelles, ainsi que des cocos accouplés à la naissance. On débrousse aujourd'hui à Betr, mais on n'aurait pu y accéder autrefois sans devenir la victime des jumeaux divinisés.

Walèp, chef de Üakat, descendrait d'un étranger trouvé entre Lekiny et Balaba, et qu'on aurait pris pour chef. On dit sur la Grande Terre que Walèp serait issu des Pwey de Touho, et c'est pourquoi le chef Aman, exilé à Ouvéa par l'administration coloniale, s'installa chez lui. Un autre lien existe entre Walèp et Gaica, où certaines lignées se disent originaires de Üakat [Akal en *gene Drehu*]. Walèp et ses gens sont les maîtres du sol à Qay, dans le fond du pays en direction de Ceu.

Donnent le fat à Walèp :

— *Wanahu*, qui fournit le *hnyimen than* (c'est Baybat, frère de Walèp, qui répond au discours d'offrande des prémices). Cette lignée descendrait d'une épouse répudiée de Tralu Nakway. Wanakamwe aurait désigné Wanahu pour être l'intermédiaire entre Walèp et Qenegei. Waheo est une branche cadette de Wanahu.

— *Joni Honaic*, donne le *kingat in thon* et possède le droit d'intercession ; il jouait aussi le rôle du prêtre du dieu Hnahic, invoqué à des fins de divination à la demande de Walèp. C'est lui qui portera le fat de Walèp à Qenegei.

— *Hnyeilit* (pour mémoire).

— *Wamô* (= écheveau de fibres) joue éventuellement le rôle de serviteur de Qenegei, probablement à cause de son origine de la Grande Terre, étant issu d'une lignée de serviteurs de la chefferie Pwey de Touho. Leur autre nom est Tohnau, parce que c'est lui qui donne le temps favorable et qui est le prêtre responsable de la bonne marche de la pirogue.

Ne sont redevables à Walèp d'aucune allégeance formelle :

— *Wanabahe* et Diehatong, ceux qui sont connus sous le nom de *li aj Ūakat*, les deux hommes de Ūakat, et qui sont les *ahnyaba* de Walèp, malgré leur allégeance envers Draume.

— *Haüiny*, ou Wayselot, d'un nom appartenant à cette lignée (enveloppe d'un objet), chef venu de Canala, aurait appartenu là-bas aux Shiapanyi, qui racontent le mythe traitant du départ, de la montagne dominant la vallée de la Crouen, du dieu *Apubwakwè* qui est devenu *Kong Hulup* à Ouvéa. Il n'est pas si courant de rencontrer pareille concordance des informations aux deux extrémités d'un itinéraire mythique fondant une relation sociale maintenue jusqu'à ce jour.

La tradition reçue à Ouvéa fait état d'une arrivée de Haüiny antérieure à celle de Qenegei, qui aurait eu connaissance de ce départ avant de partir lui-même. Arrivant lui aussi à Muli, Qenegei aurait envoyé un message pour demander la faveur de *Kong Hulup*, qui accepta, en échange de quoi Qenegei devait lui envoyer les têtes des ennemis tués — il y a très peu de crânes pourtant dans la grotte de *Kong Hulup* et aucun ossuaire connu à proximité.

Haüiny signifie : éteindre le feu (en tapant avec des perches), en souvenir de ce que les membres de la lignée auraient été contraints de quitter Canala parce qu'un feu de brousse menaçait de détruire leur dieu — la même version est donnée à Canala de la raison du départ du dieu *Apubwakwè* vers Ouvéa.

Partis avec le dieu, Haüiny et les siens seraient d'abord arrivés à la pointe de Muli, bien avant l'arrivée des Polynésiens venus de Wallis. Le *Kong Hulup* ne se plaisant pas là, ils partirent s'établir en face, sous la falaise de Lekiny puis, pour éviter le bruit constant de la mer, ils montèrent par l'intérieur des terres jusqu'à Honyoü, où ils s'établirent définitivement, une seule famille, Média, ou Wakaünyèm (= Inyôbegö ou Wajileufat, connus également sous les noms de Subwihlany ou Hulupkap, qui seraient issus de la lignée des Goic) accompagnant le *Kong* à Hulup. Ces derniers se disent d'ailleurs issus des Hnyete vivant à l'entrée de la passe de Canala : il pourrait s'agir des Nyatö de Wasè — et dépendant de la chefferie Jarimwê de Nakety. Auguste Wabealo confirme cet apparentement entre Wase et Honyoü. Leur départ, qu'ils disent antérieur à celui de Haüiny, aurait eu lieu avant la montée politique à Canala de la chefferie des Bwaghea Qèsü.

Nous devons à ce propos au chef Wadrawa Nyigotr le récit suivant :

Histoire du Kong Hulup

Il y avait deux frères à Canala. Leur dieu résidait en haut de la montagne. Les frères vont pêcher à marée basse dans les trous et se disputent. Le dieu des deux frères allume alors un feu sur la montagne. Ils voient leur dieu qui brûle et vont à terre, montant sur la montagne. Le dieu se sauve et ils partent à sa suite. Le dieu arrive à la passe. Les deux garçons suivent. Leur signe dans la nuit, c'est le feu qui se sauve devant eux. Le dieu arrive à Muli. Il marche dans le pays et ne voit aucun lieu qui lui paraisse convenable pour lui et les deux frères qui marchent toujours derrière lui. Ils passent à Wasaü (Fayava), arrivent à Lekiny. Ils cherchent toujours un emplacement, mais il n'y a rien pour lui. Il arrive à Cakat, rien non plus. Il parvient alors à Ho-

nyoü, et un des garçons monte sur un arbre pour déféquer. Quand il saute en bas, il se met à tonner. Il dit alors : «Voilà le lieu où le dieu va rester.» Eux deux résident avec leur dieu jusqu'à maintenant.

Un texte plus détaillé, donné sur un mode catéchistique, est dû à la plume du chef de Honyoü, Julien Waisselot Haüiny qui fut un temps grand chef administratif du district de Fayawe :

D'où et comment les habitants sont-ils arrivés ici ?

Ils sont venus de Mak, qu'on appelle maintenant Grande Terre, Nouvelle-Calédonie. Comment sont-ils venus de là bas? Ils sont montés sur de grandes pirogues attachées avec des lianes.

Où ont-ils abordé ? Au sud, à la passe de Muli, et ils ont résidé alors au milieu du pays de Muli. Le lieu ne leur convenait pas, alors ils se sont établis à Baxoto (Wasaü). Comme le lieu n'était pas bon pour eux, ils sont allés à Obolo, à Lekiny. N'étant pas satisfaits, ils sont partis au centre du pays de Iaai, où ils se sont établis à Honyoü, jusqu'à maintenant.

Leur dieu a pris chez lui le pouvoir et s'est établi à Dosimengala. Un autre trou est Hmodria où le dieu peut voir les deux extrémités du pays.

A Hmodria, il y a un arbre *ibac* (banian) qui se dresse dans la grotte et dont les racines viennent de Canala.

Puis leur résidence s'est établie à Honyoü. Un homme habite tout près du dieu. Son devoir est d'écouter la puissance et la parole. Le représentant actuel vient de Honyoü, de la famille Goic. Le lieu où il réside, c'est Gejiaü. Son nom est *Hulup Kap*, on l'appelle encore Subwilany (= ouvert en offrande), ou encore Inyôbegö.

Voilà l'origine de Honyoü et de la résidence ici de Kong Hulup.

L'homme de Gei à Iaai est Draume. A Weneki, c'est Barrit

Au milieu de la brousse, on mange souvent les cadavres. Un homme de l'intérieur descendit au bord de mer, chez les gens de Draume à Gei, et on ne lui fit rien. Son nom de famille à Honyoü, c'est Qaning.

Un autre prit aussi un sentier pour arriver au bord de mer comme Qaning : le nom de cet homme est Haüiny, le chef d'aujourd'hui est son descendant.

[Cette tradition fait donc état d'un parallélisme entre un dignitaire de Honyoü, à la cour de Draume, et un autre dont la fonction s'applique au bénéfice de Qenegei.

Depuis qu'il est arrivé ici à Iaai, Qenegei a envoyé ses offrandes à l'homme qui a nom Haüiny, chaque fois que ce dernier descendait au bord de mer.

Haüiny dit à Qenegei : "Oüa ! ôôï !" Haüiny a dorme la puissance à Qenegei Au moment où la puissance a commencé à venir à Qenegei, ce dernier a sanctifié Haüiny, homme interdit, homme de la décision. Depuis, Haüiny est l'*obotrkong* de Qenegei. On dit : «C'est l'*obotrkong* sacré.» Haüiny est l'homme dont la parole est sainte pour Qenegei. Haüiny est l'homme de la bénédiction, ou de la malédiction.

Kong Hulup — Si un homme désire qu'un bien, une puissance, quelque chose de beau lui advienne, il doit aller chez Ut Homagëule. De là chez Haüiny. Haüiny envoie Subwihlany. Le devoir de cet homme est d'aller présenter la parole à *Kong Hulup*, et le devoir de cet homme est d'aller porter la réponse à Haüiny, qu'elle soit bonne ou mauvaise. C'était une chose très sacrée, et la puissance du *Kong Hulup* à ce moment était très grande dans les faits.

Obotrkong, c'est un panier très petit pour mettre une offrande. Haüiny, c'est quelque chose qui rejette ce qui est chaud.

Les informations reçues par ailleurs et les observations personnelles confirment

tout à fait cette description.

L'habitat du Kong Hulup est une grotte dite Ankap, à l'entrée de laquelle est, sur le côté droit, un abri sous roche contenant des ossements derrière une petite balustrade faite de courts piquets de bois de fer, visiblement anciens et usés, fichés dans les anfractuosités du corail et délimitant une plate-forme. Par dessus les ossements, des mottes de terre proviendraient de Canala. Sur le côté gauche, une autre plate-forme, de dimensions réduites, est le siège du *Kong Hulup* invisible. Une galerie aboutit à une salle en pente finissant dans un éboulis au bout duquel, dit-on, on parviendrait au bord de mer, côté Ceu. Une racine de banian, descendant dans le trou, ressortirait sur la Grande Terre, à Canala C'est d'ailleurs de là que la première racine ayant donné naissance au banian serait venue, à la suite du dieu. Ceci représente une tradition très ancienne, le banian, arbre rituel toujours planté et qui fait l'objet toujours de soins attentifs, ayant été apporté d'Asie du Sud par les immigrants austronésiens.

Pour obtenir l'appui de *Kong Hulup* dans leurs entreprises guerrières, les chefs de Iaai lui envoyaient des morceaux de chair humaine, cuisses d'hommes ou seins de femmes, cuits au four enterré et présentés sous forme de *bunyá*. Les serviteurs du dieu tenaient propres et débroussés, autrefois, les alentours de sa demeure. Les offrandes étaient apportées au banian par Inyôbegö (Subwihlany) dont la fonction était de venir parler au *Kong*, sur l'ordre de Wajileufat. Tralu Nakway aurait été l'intermédiaire entre Qenegei et Inyôbegö.

Hinëu (dit aussi Jëmani) était déjà installé à Hulup à l'arrivée du *Kong*. Il venait de Canala, lui aussi, et le chef des Hinëu s'appelait alors Baginy, perruche. Par son rôle d'*obotrkong* vis-à-vis de Kauma, il était inviolable. Wajileufat aurait été envoyé à Hulup par Haüiny. A Honyoü, il est resté Wakaünyëm et a le droit de porter la main sur le chef. On comprend alors pourquoi Haüiny avait pu penser à lui confier un rôle de pacificateur dans le district Le signe du dieu est l'arc-en-ciel, d'où le nom de Wajileufat donné à Inyôbegö.

On observe ainsi que le *Kong Hulup*, par l'intermédiaire de ses serviteurs, coiffe en quelque sorte trois structures politiques : Haüiny, Kauma et Qenegei. Haüiny semble avoir reçu une fonction prééminente à l'intérieur de la chefferie Qenegei, de par son lien privilégié avec le dieu. Mais Qenegei peut le «doubler», en quelque sorte, en usant de l'intermédiaire de Tralu Nakway, et grâce à l'installation du *Kong Hulup* hors de portée physique de Haüiny, dans la zone d'influence de Kauma. A ce moment, la fonction d'*obotrkong* s'inscrit comme une sorte de dédommagement. A proximité de la chefferie Qenegei, à Fayawe, mais en dehors du périmètre délimité par le *hag*, derrière la mission catholique, à Hmwelëibak, un banian était le reposoir du dieu, où l'on venait apporter de la part de Qenegei des offrandes de nourriture cuite et de poules.

Kauma avait, au travers de Luexot, autorité sur Hulup et un contact possible avec Inyôbegö, sans passer non plus par l'intermédiaire de Haüiny, grâce à la présence à Hulup de Hinëu, son *obotrkong*. La lutte entre Kauma et Qenegei pour le contrôle de *Kong Hulup* devait se terminer par une guerre ouverte [cf. infra le texte de Joël Mau] et laisser des traces permanentes comme le montre la méfiance évidente qui règne entre les deux structures politiques.

Une hache-ostensoir, *ju*, donc venue comme toutes les haches-ostensoirs de Nouvelle-Calédonie, par échange au moment des mariages entre fils et filles premiers-nés de chefferies, hache-ostensoir dont le nom particulier était *Hmelewadi*, était l'objet consacré sur lequel on appelait le dieu à venir se reposer, tout en restant invisible. Ce n'était donc pas la forme visible du dieu, mais le signe matériel de sa présence. Cette hache-ostensoir aurait été envoyée à Lyon, au Musée des Missions Maristes, par le R.P Pochon.

Un journaliste australien a brodé sur ce thème (cf. Friday, Lewis, «A Polynesian migration circa 1765», *Journal of the Polynesian Society*, 1950, p. 251). Il cite l'existence du «Kongo Hulup» en précisant que la hache-ostensoir servait à trancher l'index des morts, c'est-à-dire le doigt servant au lancer des sagaies par le moyen d'un propulseur souple. Or les haches-ostensoirs font l'objet d'un montage destiné à en faire des objets de prestige et individuellement un trésor, mais pas du tout à permettre de donner des coups répétés qui auraient vite raison d'un montage

trop fragile parce que mal équilibré et d'une lame de pierre mince et elle-même fragile. Il n'existe aucune preuve que l'on ait jamais utilisé les haches-ostensoirs pour autre chose que des coups symboliques rythmant les discours ou les rites, et toutes les données la concernant en font une construction sociale en même temps qu'un objet d'art. Il pourrait y avoir là une confusion entre Kong Hulup et les divinités guerrières qui le précédaient, les *Kong Uthap* (*uthap* étant lenom du doigtier, propulseur souple des sagaies), qui réclamaient effectivement que l'on coupât les index des morts — les herninettes courantes étant plus adaptées à ce travail, ou les coouteaux en bambou.

Haüiny aurait eu l'habitude, à chacune de ses visites sur la côte, de faire mettre à mort les étrangers de passage, et d'envoyer au Kong Hulup la tête ou l'index. Mais on ne dit pas que l'on ait utilisé la hache-ostensoir vouée au dieu à cet effet ni d'ailleurs aucune autre hache-ostensoir.

On rappellera en passant la proposition de Mme Eliane Métails [«Hypothèse sur l'origine de la hache-ostensoir néocalédonienne», *Journal de la Société des Océanistes*, T. VIT, n° 8, Paris, 1952, p. 177-148] d'assimiler ce «Kongo» au dieu polynésien Rongo. Cette assimilation repose exclusivement sur l'adjonction par Lewis Friday d'un *o* final au terme *kong*, lequel désigne à Ouvéa les dieux qui n'ont jamais été des hommes ainsi que les morts divinisés, substantif d'état selon la classification de Maurice Leenhardt, qui sert aussi d'épithète et qualifie le sacré personnalisé en *qên Iaai*, dans une langue mélanésienne dont les archaïsmes la rendent totalement spécifique et assez éloignée des langues polynésiennes [cf. Leenhardt M., *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, pour les acceptions du terme *kong*]. Expliquer tout ce qui est intéressant en Mélanésie par des intrusions polynésiennes, donc récentes et autour du premier millénaire après J.C., est une tentation commune à tous ceux qui entendent établir un hiérarchie culturelle dans le Pacifique Sud, les plus sauvages étant les Mélanésiens, les plus civilisés, relativement, les Polynésiens, et les blancs étant au sommet Cette hiérarchie a existé, historiquement du fait de la colonisation qui a essayé de l'implanter dans les esprits et dans les faits, parce qu'elle lui était politiquement et socialement utile. Elle ne repose sur aucune base scientifique.

En ce qui concerne le dossier du Kong Hulup, son lien avec la Grande Terre mélanésienne est patent A Mia, Canala, un rocher accolé à un bouquet de bambou aurait servi de pirogue à Kong Hulup pour aller à Ouvéa.

Madame Elyane Métails, qui n'a jamais réellement pu faire de terrain convenable en Nouvelle-Calédonie, est la seule avec Bernard Brou à prendre au sérieux le qualificatif d'Aliiki Kai donné à un chef de Canala par les baleiniers anglo-saxons, au travers du sabir de leurs équipages en partie recrutés dans l'un ou l'autre des archipels polynésiens. Il y a des implantations polynésiennes en Nouvelle-Calédonie, et il y en a plus qu'on ne le croyait. Certaines datent du début du XIX^e siècle, d'autres sont plus anciennes. Nous sommes en train de les recenser prudemment Elle n'ont pas eu pour conséquences d'apporter le moindre système politique nouveau, mais, comme on le verra plus loin, se sont pliées pour la plus grande part au système local, en y apportant leur présence, c'est-à-dire un facteur de plus grande complexité.

Une autre information fait état de la présence, dans la case réservée au dieu — celle-là ou une autre — de deux pierres gravées chacune d'une image sexuée. Il ne subsisterait aujourd'hui que remplacement de la case, où l'on entendrait chanter la nuit. Les deux pierres seraient encore dans la grotte, mais je ne les y ai pas trouvées. De telles statuettes en calcaire fin ont existé aux îles Loyalty, aussi bien qu'au sud du Vanuatu, semblant liées au concept de Kiamu comme lieu d'origine de certaines lignées, et au dieu *Ithidra Luop* à Lifou et Mare. Ces statuettes ont toutes été prises par des Européens, missionnaires ou administrateurs, sans d'ailleurs les identifier. Il pourrait s'agir ici tout simplement de l'emplacement de la maison des deux Gugumelan et de la confusion entre deux traditions.

En l'honneur du *Kong Hulup*, Qenegei s'imposait l'interdit de manger de la poule ou des bananes mûres. C'est pour avoir méprisé cet interdit difficile à respecter que le dernier détenteur guerrier de la chefferie de Fayawe aurait été battu, et tué, par les gens de Takedji à Saint-

Joseph (Ohüen).

Un texte de la main de Joël Mau précise les implications de l'autorité et du prestige du dieu et de ses prêtres, sur l'ensemble du pays de Iaai :

Origine du Kong Hulup

Le Kong Hulup est le premier à résider à Honyoü, à Hmelekap chez Häüiny. Faya et Oüci sont les deux hommes qui gardent le dieu. Comme (le dieu) est parti à Hulup, Häüiny a envoyé auprès de lui sa fille, qui se marie à Buko, le laissant avec les deux vieux Faya et Oüci.

Faya dit alors à Oüci : «Retourne chez Qenegei. Moi, je vais aller avec le dieu, pour résider chez Luexot et Kauma.» Et il met le dieu dans le trou de Hmodria.

Origine de la disparition du pouvoir du Kong Hulup

Il y a la guerre, de Qenegei et Draume, contre Kauma et Luexot, parce qu'ils rendent aussi un culte à *Kong Hulup* et volent ainsi sa puissance. Ils se réfugient alors en haut, sur un rocher *hnabo*. Kauma voit les siens disparaître au fur et à mesure. Si on envoie un homme chercher du bois mort, il ne revient pas. Si les hommes vont cultiver, pêcher ou faire d'autres travaux, ils disparaissent aussi. Aussi Kauma et ses *je ditr* se réfugient de nouveau à Qadrila et à Qagejen, suivis par Paya et la puissance du *Kong* qui s'établit à Hotapasö (Qadrila). Les champs de Kauma à ce moment sont (sis) à Theleju et appelés Qeden.

Faya se sent mourir. Il envoie un vieux nommé Obekëlu pour appeler Häüiny à Honyoü. Häüiny arrive et Faya mourant lui dit : «Je vais mourir. Voilà ce que je vous demande. Moi mort, vous pourrez prendre les ongles de mes doigts et de mes orteils, et d'autres choses de mon corps. Vous me prendrez pour me mettre en haut du rocher, le visage tourné vers le soleil, pour que le soleil me brûle. Dans la nuit, vous verrez deux insectes voler, vous les prendrez pour les mettre dans un panier. Vous retournerez par le devant du pays à Fayawe et je vengerai alors Kauma.»

Faya meurt, et les deux font ce qu'il avait dit. A la nuit, comme il l'avait promis, les insectes luisants apparaissent, qu'ils saisissent pour les mettre dans un panier. Ils partent, mais Obekëlu dit à Häüiny : «Sa parole est exécutée. Il voulait venger son chef. Mais il n'est pas bon que nous tuions et maltraitons les gens. Allons à Ceu.»[Ceu, la côte inhabitée].

Ils descendent à Ceu et voient la marée basse. Ils marchent sur le découvert pour aller à Honyoü. Sur leur chemin meurent les poissons et tout ce qui était vivant, mais laissé au sec. Voilà pourquoi la puissance de *Kong Hulup* s'en est allée, suivant Obekëlu et son chef Häüiny, a diminué et a disparu dans les dernières générations.

Ce mythe nous a été confirmé par le vieux Hembwe, descendant d'Obekëlu. Plutôt que l'explication de la seule disparition du pouvoir de *Kong Hulup*, ce texte nous montre l'apparition d'une nouvelle technique maléfique, consistant à mettre dans un petit panier plat en pandanus les ongles d'un mort et les insectes représentant la force vitale (le souffle ?) échappée du cadavre, et de brandir ce panier en direction de ceux que l'on veut faire mourir — c'est aussi la technique introduite à Maré par les Si Xacace, serviteurs du dieu *Ithidra Luop*. A Lifou aussi, cette technique est considérée comme récente. Un texte recueilli à Muli explique l'origine de ce *doki* (*yöni* en *qene drehu*) comme provenant d'un panier au contenu similaire, chauffé au-dessus d'un feu jusqu'à ce que l'être y habitant s'agite et parle ; ce panier contenait des dents, la langue et l'index du cadavre d'un homme de Hmelek au pays de Lösi. L'île des Pins éprouve, au travers des écrits des pères, l'apparition d'un maléfice effrayant dans la première moitié du siècle dernier, sous le nom de *du*, dont l'origine avait pu être attribuée à Maré.

Sur la Grande Terre, Maurice Leenhardt a décrit son apparition sous le nom de *doki*, et sa remontée vers le nord à partir du sud de l'île. Nous avons essayé de montrer que cette croyance

nouvelle coïncidait avec l'apparition d'un taux de dépopulation intense expliqué par l'introduction de maléfices contrôlés individuellement, au lieu des pouvoirs anciens insérés dans la structure sociale et qui n'étaient censés fonctionner qu'aux dépens des ennemis de la lignée ou ceux d'un ensemble plus vaste auquel appartenait le prêtre, lequel ne pouvait agir sans une demande de la chefferie à laquelle il participait. La perte des enfants et les femmes mourant en grand nombre, aboutissant à un sex ratio déséquilibré, étaient attribués à un pouvoir nouveau manié par des personnes qui étaient possédées par ce dernier et obligées de tuer leurs propres parents pour ne pas être détruites, «brûlées», par la force même du paquet magique reçu de l'extérieur — non hérité normalement [cf. Guiart, J., «Naissance et avortement d'un messianisme», *Archives de Sociologie des Religions*, janvier-juin 1959, n° 7, p. 3-44]. On remarquera que, dans cette tradition relatée par un diacre de l'église protestante, la déchéance progressive du *Kong Hulup* n'est nullement attribuée à la christianisation.

Une autre version de l'origine de Haüiny le fait venir de Lifou, à Kep ; c'est-à-dire de chez l'*angahaetra Wawalahae*, ce qui établit en fait une relation supplémentaire, et un départ de Kep parallèle à celui des lue jajiny à l'origine des chefferies du Lösi, mais implique une installation plus difficile à Ohnyotr.

L'arrivée de Haüiny dans le pays de Iaai.

Ils sont arrivés sur des pirogues en venant de Lifou, Kep, où ils étaient sujets de Suka (?). Ils montent à l'intérieur du pays pour s'établir à Honyoü où il y a les deux *obotrkong* pour Qenegei et Draume. A ce moment arrive Waisselot Haüiny que Qenegei institue son *obotrkong*, Wadru et Ihili étant ses *hingat*. *Kong Hulup* arrive et Qenegei le donne à Haüiny pour le garder. Sa situation n'était pas bonne, car il devait résider en haut dans un lieu de refuge d'où la présence de ses ennemis lui était révélée. Voilà pourquoi Wajileufat est allé habiter à Xecihmau, à Hulup, jusqu'à aujourd'hui où l'arrivée de la religion a fait disparaître le *Kong Hulup*.

La structure de la chefferie de Honyoü vient confirmer ce que l'on vient d'apprendre :

Donnent le fat à Haüiny

[on ne va pas porter le *fat* soi-même, mais on le fait porter, puis on prévient Qeilia qu'il y a quelque chose dans le *hnyeule* de Haüiny] :

— *Seünö* (soleil) dit aussi Ihmeling. Sa branche cadette est nommée Nöun.

— *Siman*, dont une branche, Qeilia, détient la fonction de *hnyimen than* et fournit les messagers entre Qenegei et Haüiny. Les autres branches sont Metipoi et We (cette dernière éteinte). La parole qui sort de sa bouche est celle du chef. Récemment, Qeilia voulu transférer son allégeance à Qenegei à Draume, ce qui a failli provoquer un affrontement entre les deux camps, affrontement évité par l'intervention d'Aju, Nyigotr, Luexot et Haüiny.

— *Goic*, encore de la famille de Haüiny, quoique éloigné (tout à fait derrière, *sic*) qui est à la fois officier de bouche, *hingat in than*, *tang tangen than* et remplace l'*ahnyaba* qui n'existe pas. Il reçoit les étrangers et les invités, ouvre la porte, étend la natte, sert à table dans les occasions cérémonielles, peut réprimander les *je ditr*. Lui-même est issu d'une branche éloignée de Haüiny. Goic est aussi dit Nyipatr, et porte le titre de *ut homagëule*, les poteaux de la porte. Sa branche cadette : Wakaünyèm (ou Inyöbegö) a le droit de porter la main sur le chef. Une autre branche est dite Koha.

— *Üine* est issu de Wanakamwe. Sa branche cadette est Wanein (*cf.* les Wine à Canala).

— *Bahatmeic* est l'*obotrkong* de Haüiny, et en tant que tel «chef» de tous les *obotrkong* du pays de Iaai (?). Au débroussaillage des champs de Haüiny, lui et les siens travaillent à part des autres serviteurs, les *wa ta hingat*. Tous sont cependant sous les ordres de Qeilia. L'habitat de

Bahatmeic est au lieu-dit Hlehrameju. Ses branches cadettes sont Tamwelèn, Wila et Kapwa (mot en *qèn Uea* signifiant : se soulever). Bahatmeic n'a pas le droit de toucher à la nourriture destinée aux chefs. C'est lui qui porte la viande au *Kong Hulup*.

Offrent seulement un tang sahaç à Haüiny :

— *Jeit est hingat in than*. Il peut remplacer Goic sous les ordres duquel il travaille. Jeit est envoyé par Haüiny à la chefferie Qenegei pour y chercher à son intention une part de ce que Qenegei a pu recevoir de meilleur. Sa branche cadette est Walo.

— *Joüo*, dont la branche cadette est Outboüi (= jeune canne à sucre).

Les structures unitaires au pays de Iaai

La série des tentatives d'établissement d'une chefferie centralisée à Fayawe commence par le cas de Wanakamwe, le moins bien documenté sur le plan du détail chronologique, mais nullement le moins bien conservé du point de vue des structures actuelles.

Wanakamwe partageait Qay avec Walèp, mais sa chefferie est installée au lieu-dit Naneü, sur la côte du lagon. Tom Namanô Trongadjo faisait venir Wanakamwe à la fois de Ke-jèny à Losi et de Gaica.

Wanakamwe s'identifie à Lifou, Gaica, aux Hnyeuko Api Zeula et à Lösi aux Angete Thupèhmelôm de Kejèny. On dit à Gaica que Hnyeuko Api Zeula est bien parti à Ouvéa, mais accompagnant Wanakami Api Canyô, qui lui-même s'identifie aux Wanakam de La Roche à Maré. L'origine à Drueulu de Wanakamwe est ainsi confirmée, ainsi que, dans une moindre mesure, la revendication par la chefferie de Naneü d'une proximité par rapport à la lignée des Alaxutren, plutôt que de se prétendre à l'origine de la lignée de l'*angajoxue* du pays de Gaica. Le mythe de Wawanama-Alaxutren nous ramène en tous les cas à quelques centaines de mètres de là, sur la même plage de sable blanc d'Ouvéa.

À son arrivée sur Ouvéa, Wanakamwe aurait trouvé Unei déjà installé, et aurait établi une chefferie indépendante et parallèle. Par la suite, il reconnaîtra l'autorité de Draume, lui aussi lié à Wacako de Gaica. mais Niyiwon Wanakamawe abandonnera celui-ci pour porter son allégeance à Qenegei, et c'est là que sera rompu son accord avec Unei. De ce temps date d'ailleurs une querelle foncière, les Draume ayant conservé certains terrains pour eux, en particulier ceux relevant de la lignée éteinte des At Göny.

On notera que la structure de la chefferie Wanakamwe est plus complexe que celle, plus ancienne, d'Unei, introduisant une tendance qui continuera à s'affirmer :

Donnent le fat à Wanakamwe :

— *Wanyipu*, qui était le *hnyimen than*, et représente une lignée éteinte dite originaire de Lifou. On affirme sur la Grande Terre que Wanyipu est le nom pris à Ouvéa par les Nanggè de la pointe Bayes s'exilant à Ouvéa. Tikale, qui *fat* à Wanyipu a pris la place de son chef sans descendance. Wanyipu et At Göny sont ceux qui ont caché Zeula chez eux, avant qu'il ne retourne à Lifou pour être proclamé *angajoxue* sous le nom de Wawanama-Alaxutren.

— *Jun*, originaire de Lifou aussi, a le droit d'intercession auprès de Wanakamwe, sur lequel il peut porter la main en cas de besoin. Il discute ses ordres et peut arranger les affaires.

— *Walemea* correspond à une lignée éteinte, originaire de Lifou.

— *Hmolom* (= poteau central de la case ronde) correspond à une lignée éteinte, originaire de Lifou.

— *Kulia* est une branche cadette de Wanakamwe. Il est *hingat in than* et *tang tangen than*.

— *Helei* est issu de Lifou. Weau est dit être le fils de Helei. Deux branches de Helei, Huköyö et Wayan, sont les *ta hingat* et travaillent à la chefferie sous les ordres de Wanyipu. Elles assurent plus particulièrement la sécurité du chef à la guerre.

— *At Göny*, lignée éteinte, non originaire de Lifou, dont les terres font l'objet d'une querelle entre Draume et Wanakamwe, Draume les ayant conservées pour lui-même.

Offre seulement un tang sahak à Wanakamwe :

Ohmëu, apparenté à Wanakamwe.

Travaillent à la chefferie de Nanemeü sans avoir ni obligation ni allégeance formelle envers elle :

— *Wanabo*, qui donne le *fat* à Unei, mais est l'*ahnyaba* de Wanakamwe, comme il est officier de bouche à la cour de Qenegei. Cette dispersion des prérogatives remonterait à l'époque où Wanakamwe et Unei agissaient de concert.

— *Waheban*, branche cadette de Wanabo, envoyé par Unei pour être le responsable de la cuisine à la cour de Wanakamwe.

La tentative unitaire des Draume, plus récente, est plus contestée. Et tout d'abord quant à ses origines.

La plupart des témoignages locaux indiquent Drosi, à l'intérieur du pays de Gaica à Lifou, comme le point de départ des Draume, considérés comme issus de Wacako, le maître du sol et de la mer à l'intérieur de Gaica. L'ancêtre serait venu à Ouvéa à la nage. Or Wilango Draume se refusait énergiquement à reconnaître cette version de ses origines, voulant s'affirmer *üay*. A Lifou cependant, où Drosi est justement le lieu où est allé s'établir Wacako, se retirant devant Alaxutren s'installant à Drueulu et se saisissant du pouvoir politique précédemment détenu localement par Wacako, on affirme l'identité de Wacako et de Draume. En réalité, ce fait n'est nullement en contradiction avec la position de Willango Draume. En effet, le mythe établit sans conteste une relation entre Draume et Wacako, mais son orientation de Gaica vers Ouvéa n'est pas à retenir en tant que telle. La relation peut être fort ancienne, avec des allées et venues dans les deux sens.

Nous avons vu la relation entre Wanakamwe et Alaxutren. Le parallélisme s'explique par la référence fréquente des témoins, disant qu'il y aurait aussi à Gaica des lignées *üay*, ou Tauti, Wacako / Draume étant une de celles-là, et l'on note, dans la tradition recueillie, la même mauvaise grâce de Wacako vis-à-vis de son nouveau suzerain Alaxutren qu'à Ouvéa, dans une situation inverse, celle de Wanakamwe vis-à-vis de Draume, puis de Draume refusant de reconnaître la prééminence de Qenegei, alors qu'il habite à quelques dizaines de mètres de ce dernier. En quelque sorte, à l'élévation d'Alaxutren à Gaica aux dépens de Wacako, a correspondu à Ouvéa l'élévation de Draume aux dépens de Wanakamwe. Si l'origine historique du processus était à Lifou, on s'explique alors que le mythe fasse état d'une venue de Draume de Gaica à Ouvéa, s'il pouvait trouver déjà sur place un correspondant de Wacako.

Une des épouses de Draume aurait eu un lien avec une divinité femelle, nommée *Hlap Kong* et venue de Heo. Chaque fois qu'une des épouses de Draume accouchait, c'est-à-dire une fois par an, *Hlap Kong* venait au lieu de l'accouchement. La coutume du pays était que les *je drit* apportent des bournats de poulet et de poisson à l'accouchée. *Hlap Kong* prenait l'enfant quand il pleurait. Quand les gens arrivaient avec les bournats, l'accouchée se levait, appelait *Hlap Kong* qui lâchait le gosse et le donnait à sa mère, puis mangeait le bournat, y compris les

feuilles de l'enveloppe. *Hlap Kong* recommençait à chaque accouchement. La divinité résidait dans un trou de rocher dans la forêt, d'où elle sortait quand elle sentait l'odeur de la nourriture cuite au four. Parfois, elle avait envie de coucher avec Draume, et si celui-ci se trompait et avait des relations avec elle, il en mourait. Le chefaurait pu la reconnaître en ce que son genou se pliait dans les deux sens. Un Draume était près de se tromper, mais vit le genou s'inverser, la saisit et appela du monde pour la frapper, mais *Hlap Kong* avait disparu. Elle était venue de Heo parce que Draume y allait souvent avant de donner l'atoll en douaire à sa fille, mariée à Jeula et connue par la suite sous le nom de Logoti.

La chefferie Draume présente, elle aussi, une organisation plus complexe que celle d'Unei. Avant l'arrivée de Qenegei, ce dernier était l'ordonnateur de la réception des prémices de la récolte d'ignames à la cour de Draume.

Donnent le fat à Draume :

— *Wamô*, dit aussi Bo, diffère de la lignée du même nom faisant allégeance à Walèp. Il s'agit de descendants d'un homme venu d'Unec à Fayawe, chez Draume, pour prendre en garde une tarodièrè dite Hounec pour rappeler cette origine.

— *Saijin*, est à la fois *hingat in than*, *tang tangen than* et officier de bouche. Sa branche cadette est Uken qui peut parler pour Draume aussi bien que porter la main sur ce dernier, sur l'ordre de *Saijin* ou de sa propre initiative.

— *Walep* (pour mémoire).

— *Diehatong* (pour mémoire).

— *Wanabahe* est l'*ahnyaba* et le maître de la pêche aux tortues qu'il a le privilège de tuer au profit du chef, c'est-à-dire à l'intérieur de la cour même de Draume.

— *Ihili*, chef de Qange, est l'*obotrkong* de Draume, mais agit de concert avec Wadru, chef de Hnyekhiny.

Offrent seulement un tang sahac à Draume :

— *Subay*, branche cadette de Draume.

— *Ohmëu*, qui *fat* à Wamô. Il est le *hnyimen than*, et commande à Wanabahe et Rshua. De concert avec Uken, il pourrait porter la main sur Draume.

— *Wasua* est aussi *ahnyaba*. Il est aujourd'hui remplacé par un homme pris à Qadrila, les Wasua originels étant auparavant partis s'installer à Qadrila, où ils se sont éteints.

Donnent un tang sahac pour le prêt ou le don d'un terrain :

— *Tenyiwa* (= étranger, en *gene Drehu*), branche d'Ajuhnyop.

— *Wasaö*, qui *fat* à Nyigotr.

— *Ohme*, qui *fat* à Wadru.

La chefferie Qenegei, après certains avatars, a été reconnue officiellement comme la grande chefferie de Fayawe, son district officiel coïncidant avec le pays de Iaai. Cette situation, privilégiée malgré tout, se place au terme d'une évolution ayant réussi à constituer une structure politique coiffant la plus grande partie des chefferies du pays, seuls les Nyigotr, les Aju, les Kauma et les Draume y étant rétifs à ce jour.

Un texte de Tom Namanô Trongadjo, parmi d'autres, relate la difficile ascension des Qenegei :

Le point de départ de Qenegei est à Koné [à la pointe de Pidjèn et au lieu-dit Fwajaè,

où ils étaient pêcheurs spécialisés dans les coquillages permettant la fabrication de la monnaie traditionnelle], d'où il passa à Poyes, puis à la Tiwaka [un itinéraire de montagne relie directement Koné à Poyes par la vallée de la Tipije]. Il monta sur une pirogue pour aller de Tiwaka à Tiparama [cf. la migration des Nanggè de Bayes à côté de Tiparama vers Ouvéa où ils sont Wanyipu à Fayawe], puis de Tiparama à Monéo [où l'on parlait autrefois la langue de Touho et de la Tiwaka], de Monéo à Canala, et de Canala à Iaaï, où il aborde ici à Hmeleboüiny. Les trois chefs Qenegei, Mau et Trongadjo et leurs *je ditr* croissent en nombre. Arrivent Tabëny Hnyinu et Waixët et Naxu. C'est le commencement de la subordination des Tauti, jusqu'à maintenant

L'arrivée de Qenegei s'est produite à Hmeleboüiny, où Tralu Nakway descendit pour l'introniser comme chef. En ayant informé Wanakamwe et Unei, il s'est entendu répondre : «Tu n'as pas voulu nous faire connaître, tu as été seul pour mettre au monde cet enfant.» Ils maudissent Nakway et Wanakamwe lui dit : «Tu mourras jeune.» Ils instituent alors Qenegei comme chef de tous à Iaaï, et Qenegei les a obligés à être ses serviteurs jusqu'à maintenant.

Qenegei, homme sacré, possède des gens qui ont chacun une fonction auprès de lui. Mau et Trongajo donnent tous deux le *fat* à Qenegei. Leur travail n'est pas commun. Trongajo garde la porte (*homagëule*). Tabëny Hnyinu *fat* aussi à Qenegei, et si ce dernier disparaît, c'est lui qui sera chef. Waixët est le *hingat* de Qenegei, ainsi que Naxu. S'il y a une faute du chef, le *hingat* peut frapper le chef. L'homme qui parle pour le chef, c'est Unei, Wanakamwe ou Walèp. L'*obotrkong* est Inyôbegö [cité parce qu'on ne peut prononcer le nom de Haüiny, chef de ce dernier], le serviteur est Pati. Les deux intercesseurs sont Wadru et Ihili. Celui qui répartit le (produit du) *fat* est Mau.

Première guerre. Les pays de Qenegei et de Bahit se querellent entre les deux langages de Üa (Saint Joseph). La bataille est forte à la barrière de Takedji, *Kong Hulup* faisant sa guerre. Il y a des dieux là-bas que lui veut prendre, et, quand il ne réussit pas, le retour est difficile à cause de leurs dieux. Il y avait beaucoup de guerres dans ces temps-là, où les pays se disputaient jusqu'à la limite nord, aux deux rangées de bois de fer, et jusqu'à Ibiény.

Deuxième guerre. Il se fit encore une autre guerre, entre lui et Beka. Il alla là-bas pour frapper Beka, à cause de Draume et des Tauti (réfugiés à Unec). Il prépara une visite à Beka, (visite) qui était une tromperie. Lorsque les pirogues sont près d'Unec, ils se mettent à chanter et à danser le *fëqa*, et tous ensemble les équipages des pirogues tapent des mains. Et Beka dit : «Ce n'est rien. Il vient nous donner à manger et il ne vient pas pour la guerre.» A Beka malade, ils (disent) qu'ils sont venus présenter les vivres, et non pour la guerre. On repartit la nourriture, puis on se dresse pour frapper les hommes et les poursuivre, Draume et les Tauti, jusqu'à Ilot Kiciweny. Eux restent dans le *hnabo*, lieu de refuge où ils avaient couru, frappés par les gens de là-bas. Un homme s'est levé alors, maître de Qagejen, un *obotrkong*, pour offrir Ihili en rachat à Qenegei : «Pardonne-nous, et voici Ihili en rançon de nous à toi.» [La présence d'Ihili, issu aussi de la Grande Terre, explique l'expédition].

Troisième guerre. [Qenegei] allant à Ohnyot aborde là-bas à Saint-Joseph avec ses *je ditr*. Ils tirent leurs pirogues à terre sous les barrières. Se levant Qenegei part avec ses *je ditr* pour aller voir Oüa et Thëhu. Il voit à Hnyôxüö sa soeur, épouse âgée de Bahit Wanabo. Se détournant de sa route, (Qenegei) Jokwie, venant derrière, appelle la vieille femme et lui dit : «*Somwaca* ! Je vais m'arrêter à cause de toi, me détourner et tu me prépareras les petites ignames [celles collées à un grand tubercule, image des seins de la vieille femme]. Reste debout pour voir Oüa et Thëhu." Il dit aussi : «C'est bon! Laissons là. Nous retournerons tout à l'heure, et nous prendrons les ignames et son époux pour viande.» [Manger quelqu'un, et surtout menacer de le faire, est la pire des insultes, le rabaisant au niveau de la nourriture préparée par les femmes].

Cette parole fait dévier leur retour. Bahit et les siens vont percer les pirogues (avec des

tarières métalliques, ce qui date l'événement) et, pour qu'ils puissent tirer quand même les embarcations dans la mer, on bouche avec des étoffes et on part en guerre. Sur la mer, les pirogues coulent quelques-uns survivent, mais Qenegei blessé meurt là-bas à Hneginye, où autrefois, et jusqu'à maintenant, il ne pousse ni cocotier ni (autres) arbres.

Le récit de ces guerres demande des compléments d'information. L'accord général est fait sur la responsabilité des Qenegei successifs dans les différentes campagnes. La première guerre s'était terminée en repoussant les Draume jusqu'à Üenkiny. L'aîné des Draume suivit alors Qenegei à Fayawe, ayant épousé sa fille, tandis que ses frères Waleji et Unen restaient volontairement en exil à Unec, refusant de se soumettre, provoquant l'ire de Qenegei et sa seconde expédition. A la troisième guerre, Qenegei utilise déjà des armes à feu, fusils à mèche vendus par les commerçants européens. Cette campagne eut la conclusion que l'on sait, le sacrifice d'Ihili, mais aussi la dispersion des Draume le long de la côte est de la Grande Terre, à Monéo, Mèu (Mou) et Ponérihouen, et probablement pas au hasard ; ils sont allés là où ils savaient qu'ils seraient reçus, et justement pas à Lifou. Waleji et Unen Draume retourneront plus tard à Ouvéa après l'établissement du christianisme.

Déjà Beka, le chef samoan, avait été impliqué dans les hostilités entre Qenegei et Draume. Ce dernier abaissé, la chefferie maîtresse du pays de Fayawe se heurtera à la coalition des Bahitr de Üenkiny et des chefferies marginales d'origine wallisienne. Les pirogues de Qenegei virent effectivement leurs coques trouées — des fragments subsistaient en 1948, où l'on voyait les trous parfaitement cylindriques laissés par la tarière devenu arme de guerre.

Le second texte est de Joël Mau et se place au départ sur un plan plus symbolique :

Arrivée de Qenegei, le premier arrivé à Iaai en venant de Calédonie

Qenegei est arrivé ici à Iaai, enfant, avec les siens venus sur les pirogues. Ils abordent à Hmeleboüiny. Tralu Nakway arrive pour les prendre dans sa maison et ils résident tous avec lui. Au matin, l'enfant descendait pour pêcher à la sagaie, en regardant vers le nord. Ohmëu, serviteur de Draume, voyait l'enfant sagayer le poisson. Un jour Ohmëu voit encore l'enfant. Il descend vers lui pour l'appeler à la maison. Ainsi l'enfant se familiarise avec Ohmëu et apprend à connaître le chef Draume. Lorsque l'enfant est grand, Tralu pense à faire quelque chose à son intention. Un jour il va dire à Draume : «Je viens te dire que l'enfant est grand. Que pourrions-nous faire pour lui?» Draume dit alors : «C'est à toi d'établir si tu lui donnes ton hommage, ou s'il te donne le sien. C'est une affaire entre toi et lui.»

Tralu Nakway dit alors : «Je vais établir que je vais être sous lui, et lui faire allégeance.» Voilà que Tralu Nakway établit Qenegei pour être le premier, comme son chef. Pour cela, Qenegei est déposé à sa mort dans le trou de Waxaüxäü chez Tralu Nakway.

Début de la guerre entre Qenegei et Draume

La raison de leur guerre est un homme Hnyimendëxu, qui avait été maltraité par Draume, ce qu'ils vont dénoncer à Qenegei. Ce dernier fait alors la guerre à Draume, jusqu'à ce qu'ils lui aient offert pour *ditr* Hudinbo (Ihili), et qu'il (Draume) se fût réfugié dans un îlot à Houaïlou, accompagné de son *ditr* Ohmëu. Pendant que Draume était en (Nouvelle) Calédonie, Qenegei vit qu'il était seul dans le pays et il installa les siens en plusieurs lieux : Mau à Wasäüjeü, Unei et Warakamwe à Nanemeü, Tabëny Oxulu, Wadru et Ihili à Qange, Tabëny Hnyinu et Waixët à Gei, Walëp à Üakat, et il en prit quelques-uns pour installer chez d'autres chefs : Hmadi et Yanu chez Kauma à Banut, Nyipatr et Ajuhnyop chez Nyigotr à Qadrila, Nyipatr Tulangi à Üa (Saint Joseph), Imwene chez Bahit à Weneki, Thëhu chez Oüa à Ohnyot, Peta et Bolo chez Beka à Unec, Nyipatr et Bumele chez Drumai à Qakayö (Muli), Bolo chez Thamuä à Lekiny.

Guerre entre Qenegei et les deux d'Ohüen et Üa

Il y a les guerres faites par Qenegei et les deux de Ūa et Muli, tant et si bien qu'ils sont restés ennemis. [Ohüen désigne la partie intérieure, de langue mélanésienne, du nord d'Ouvéa et Ūa la côte de langue polynésienne]. Un jour, Qenegei pense à visiter Thèhu à Ohnyot. Il part avec ses *je ditr* sur leurs pirogues. Us arrivent à Ūa où ils tirent leurs pirogues à terre, et montent à Ohnyot.

Les ennemis pensent abrs à surprendre Qenegei et les siens. Ils font des trous dans les pirogues et ils attendent. Qenegei pense à s'en retourner avec ses *je ditr*, mais on le prévient : «Il n'est pas bon que tu t'en retournes par Göny, où il y a la guerre. Il vaut mieux prendre le chemin de Ceu.» Qenegei répond alors : "Non ! Je descendrai par Göny." Il descend. On met les pirogues à l'eau. On s'embarque pour partir. Le groupe des pirogues coule au large. Ils doivent nager. La guerre des gens de Ūa les attend sur le rivage.

Quelques *je ditr* nagent jusqu'à Hanawa, aux avant-postes des gens de Fayawe. Qenegei nage avec Xun. Ils abordent ensemble à Hneginye et l'ennemi se rue sur eux. Xun dit alors : «Arrêtez, vous autres!» Il parle à son chef Qenegei : «Je vais donner la contre-partie des bougnats de poulet.» [C'est-à-dire la nourriture qu'il a reçue de son chef]. Tu seras le dernier à mourir et moi le premier. Saute sur les épaules de Xun.» Il dit et tes autres frappent. Ils lancent leurs haches [de fer appelées «tamiocs»] pour fendre sa tête, puis frappent et tuent Qenegei Jokwie. Depuis, en ce lieu de Hneginye, on a essayé vainement de planter des cocotiers : ils meurent. Il n'y a même pas de brousse, seulement une plaine. [Mis au four, le corps de Jokwie n'aurait pas pu cuire et il avait fallu se partager sa chair crue].

Moins complexe et moins détaillée que la chronique des chefs de Lifou, cette série de récits n'en est pas moins révélatrice d'une persistante volonté d'hégémonie. On conçoit que les Bahitr aient fait appel à un groupe d'auxiliaires polynésiens, et qu'en définitive ils aient choisi de se faire catholiques, les Qenegei ayant pris contact en vue de leur conversion au protestantisme dès l'arrivée de Fao, aux dires de l'évangéliste rarotongien Ta'unga. On comprend mieux aussi certains règlements de comptes interminables, par exemple entre Bahitr et Imwene.

La liste des lignées énumérées par Joël Mau est en partie une liste d'éléments déjà en place et récupérés par les Qenegei dans leur entreprise unitaire. La tentative de Qenegei de faire déborder leur influence, de Iaai sur Ohüen, en cherchant à neutraliser Bahitr, par l'intermédiaire de Imwene, ainsi que par Thèhu chez Oüa, est cependant fort claire.

L'origine de Qenegei fait l'objet d'une tradition précise, confirmée en divers points de son itinéraire et au point de départ sur la côte ouest de la Nouvelle-Calédonie. Tout Koné et Oundjo confirment son origine à Fwajaè, de la lignée du même nom à la pointe Pidjèn, entre Koné et Voh. Les Qenegei avaient pour spécialité la fabrication de la monnaie de perles de coquillages la plus fine, dite monnaie noire, *adi bweRe*, qui était utilisée dans les alliances politiques et guerrières, alors que la monnaie ordinaire, dite blanche, moins fine, était plutôt spécialisée dans le règlement des affaires familiales. Cette origine est la raison pour laquelle Qenegei est le «chemin» pour les Wabealo quand ils vont à Ouvéa.

Les Qenegei avaient l'habitude de voyager sur la Grande Terre, de lieu en lieu, et surtout de fêtes funéraires en fêtes funéraires, apportant les monnaies qui leur avaient été commandées à l'avance par les chefs intéressés. C'est ainsi qu'ils partirent pour la côte est, à Tiwaka, en passant par Bopope, et de là dans la région de Canala — la chefferie de Bayes était liée aux chefferies de Canala, de Touaourou et de l'île des Pins, ce dont témoigne Tau'unga qui vit arriver à Touaourou un Pwaola, chef de Bayes, en visite, venu en pirogue double — cette arrivée de Ca-

nala se faisant à l'occasion d'un mariage dans la chefferie Bwaghea, et d'un établissement provisoire à Nakety. Une variante de cette tradition parle d'un coup de vent les emportant à Ouvéa à l'occasion d'un voyage entre Poindimié et Canala, voyage qui aurait pu être celui du retour.

Les relations existant alors entre Canala et Honyoü à Ouvéa les attirent. Ils partent à Ouvéa où ils donnent à nouveau à leur nouvel habitat au pays de Iaai le nom de leur point de départ (Fayawe = Fwajaë). Sur la côte est de Nouvelle-Calédonie, ils s'étaient agrégé des lignées Wakë — qui donnaient là-bas allégeance aux Pibë échelonnés sur toute la côte, et depuis Voh à La Foa en passant par Kouaoua. Qenegei s'identifiait aux Wabealo de Koné et à tous les membres du réseau Naacuwë du centre nord de l'île. Tom Namanô Trongajo précisait qu'une branche des Qenegei était restée à Canala et qu'il s'agissait de celle de Kaku, c'est-à-dire des Bwaghea Qësü. Les compagnons de Qenegei au départ de la Grande Terre auraient été des Galahi, des Welèt, des Nebumë et des Batpowaan, ces derniers identifiés aux Naacuwë. Wadrawa Nyigotr le voulait originaire de Bwa, Houailou, c'est-à-dire s'identifiant à la chefferie locale des Asawa. Ce qui explique l'assimilation avec les Pwey de Touho, qui eux-mêmes reconnaissent cette identification triangulaire Asawa / Pwey / Qenegei. Ce seraient alors les Bwiliang, la branche ayant assumé la chefferie de Poyes, qui s'identifieraient avec Walèp.

À l'arrivée de Qenegei à Ouvéa, les lignées *üay* auraient été favorables à sa coexistence pacifique avec Draume, mais Qenegei entreprit de lutter par la force jusqu'à ce qu'il eût établi une prééminence — que ni Draume ni Kauma ne reconnaîtront vraiment — et qu'il se soit constitué une cour dont l'organisation est, en théorie, une des plus complexes qui soient aux îles Loyalty, organisation qu'il n'avait évidemment pas apportée avec lui, et qui s'était constituée sur place, à Ouvéa, dans la logique même des organisations déjà existantes. Un texte de Tom Namanô Trongajo en décrit le mécanisme :

Histoire de la maison du chef à Hnyi Wasaü chez les ancêtres

Mariage de Qenegei avec deux filles. Mebo se marie le premier avec l'une, la deuxième prend pour époux Qenegei. On laisse Mebo, qui est le petit-fils, à Fayawe [étant de mère non noble], et l'on met Qenegei pour chef, parce que petit-fils dans le village [d'une mère étrangère et noble]. Voilà l'origine vraie des deux portes (de la barrière) à Hnyi Wasaü. Une porte pour Qenegei et une porte pour Mebo.

Qenegei adulte bat les Tauti et Draume. Wanakamwe, Unei, Walèp et Tralu se lèvent pour reconnaître Qenegei comme chef. Wasaö et Wakap, Wadru et Ihili font le travail du chef dans le *hnyeule* et la barrière qui environne la chefferie, (dont) les deux ou trois hommes qui embrassent (de leurs bras, pour placer les poteaux dans leurs emplacements) les gros bois *ofenök*, qui font la renommée du pouvoir de Qenegei, jusqu'en Calédonie et à l'île des Pins.

Ceux qui ont saisi [pris possession de] *Kong Hulup* : Wayselot Häüiny, Wajileufat et Hinëu, jusqu'aux deux Baginy (les deux perruches, Wajileufat et Inyöbegö). Ceux qui portent les prémices dans le *hnyeule*, ce sont Mau et Bamia (Trongajo). Ceux qui apportent la nourriture à l'intérieur de la barrière, ce sont Tabëny Hnyinu et Waixët, Oxulu, Wanakamwe, Unei, Walèp, Wadru et Ihili. Celui qui fait (cuire) la nourriture du chef, c'est Pati. Celui qui ouvre l'enveloppe du *bunyâ* et en chasse les mouches, c'est Omakoko.

Celui qui ne marche pas avec respect à l'intérieur de la barrière sera tué, comme celui qui franchira de son propre chef la barrière. Lorsque les chefs entrent dans la barrière, c'est que Qenegei a envoyé un homme chez eux pour les appeler, pour parler d'aller faire la guerre à Bahit, Drumai, Nekelo, Jeula ou Beka. C'est alors que les chefs peuvent aller parler de ces choses dans l'intérieur de la barrière. Voilà l'histoire de la chefferie Qenegei à lay.

Quand le *Kong Hulup* va parler à Qenegei, il charge de cela l'*obotrkong* et ce dernier va parler à Qenegei. Il descend à Göny et s'assied au milieu de Qeden à Hnyi Wasaü. Les gens doivent s'asseoir loin de celui dont le corps est ainsi sacré et ne peuvent regarder son visage de jour. De nuit seulement pourrait-on lui parler face à face. Celui qui descend à Göny va durant la

nuît, et non le jour, pour ne pas risquer d'être vu par les gens. Pour le voir, on montera à Hulup, à Hmodria.

Voilà l'histoire des *üay*, vis-à-vis de Qenegei, dans le pays, fe territoire et les anciennes coutumes de nos ancêtres.

[La succession des Qenegei est, depuis l'origine : Qenegei Wayxët [venu de Nouvelle Calédonie] —> Q. Naxu —> Q. Tuba (a trois épouses, d'où trois fils : Membo, Jokwie, Salamon) —> Q. Jokwie [qui reçoit le navire de guerre britannique «Havannah» en 1849] —> Q. Cyrile —> Q. Wahuwa [cousin de Cyrile, fils du pasteur Puhnyô, de la branche Membo] —> Q. Cyrile.

Wahuwa est devenu fou, la raison invoquée est qu'il avait brûlé un poteau du *hnyeule* pour faire du feu, ainsi que le banian où venait se manifester *Kong Hulup*, à qui l'on vouait la vie de tout intrus surpris dans le *hnyeule*].

Ces éléments généalogiques présentent l'inconvénient de tous ceux que l'on obtient aux îles Loyalty, et qui ne tiennent pas compte de la répétition indéfinie de la même série de noms, aboutissant à ce que la seule liste de ces noms provoquent un effet d'accordéon sur chaque généalogie.

Présentée de façon plus systématique, la cour de Qenegei se résume dans le tableau suivant, dont la complexité amène à rappeler le nom de l'habitat de chacun et à procéder du nord au sud, de Wasäüjäu à Gei et Üakatr.

Malgré les apparences, il y a dans tout cela une part d'imprécision. Certains font remarquer que la chefferie de Hnyi Wasaii présente une structure incomplète, puisqu'il n'y a pas d'*ahnyaba* (dont la conception semble être d'origine, ou partagée, spécifiquement avec Lifou). Les *hingat* jouent ici un rôle effacé, subalterne, et n'ont pas tous les privilèges dont bénéficient les *wa ta hingat* dans d'autres chefferies, et qui sont ici placés sur la tête d'Unei, parce qu'étant la plus ancienne chefferie de Iaai.

La version donnée par Tralu Nakway et voulant qu'il ait recueilli et élevé Qenegei enfant est reprise par Naxu disant que le premier Qenegei a été l'un des trois fils d'un vieux qui, un jour, envoya son aîné voir le soleil. Il revient en disant qu'il n'était pas encore levé. Plus tard il envoie le deuxième fils qui revient avec la même réponse. Enfin le troisième parti pour la même chose revient en disant : «Père, le soleil est en son midi.» Furieux, le vieux chasse les deux autres. Le fils premier-né va d'abord s'installer à Canala, puis part à Ouvéa.

Cette identité de mythe d'origine avec les chefferies de la région de Touho issues des Naacuwè de Ponérihouen n'est pas innocente, d'autant qu'elle s'appuie sur des identités affirmées autant par le chef Amane dans le document écrit laissé par lui, que par ses neveux un demi-siècle plus tard [ce qui est la reprise du mythe vu sur la Grande Terre, donné par Aman Pwei, celui d'A Pwopalë chassant ses fils, dont l'un deviendra Qenegei à Ouvéa, allant vers le soleil, cf. notre chapitre sur l'aire paici.

Deux garçons d'Ouvéa, ayant fui en 1907 le travail forcé à la mine de Poro à Houaïlou, sont arrivés à (Grand) Couli dans le fond de La Foa. On leur a expliqué que le vieux Qenegei était là, dans une case ronde, entourée de bananiers, en haut de la montagne dominant Couli (te mont Mèori, dominant aussi la vallée de Kouaoua). Ce vieux, portant une barbe longue et ayant accroché sur la poitrine un bois creux dont il tirait des présages, leur dit qu'il était le dernier des Qenegei et que son habitat était le point d'où étaient partis tous les Qenegei [Ce témoignage va dans le sens de la thèse voulant que les chefferies Naacuwè soient originaires des confins de Kouaoua et de Bourail].

Les chefferies solidaires de Qenegei

Nous connaissons les plus anciennes, intégrées depuis dans le système Qenegei. Il reste à décrire cinq chefferies localisées, qui se prévalent d'avoir accompagné Qenegei depuis son origine calédonienne. Elles se partagent en deux groupes, d'une part Mau et Trongajo à Wasäujeü, d'autre part Tabëny Hnyinu (Tuba), Tabëny Oxulu (Naxu) et Wayxët à Gei.

Mau et Trongajo se reconnaissent tous deux de même origine, comme le précise Joël Mau lui-même. Comment se sont établies les deux chefferies de Wasäujeü, Mau et Trongajo ?

Mau et Bamia (= Trongajo) sont arrivés en même temps que Qenegei, ici à Iaay, venant de Calédonie. Eux deux appartiennent aux Qenegei. Mau, c'est le chef, et Bamia est son *ditr*. Mais ils ont chacun les leurs pour les travaux, un homme par fonction et un homme pour aller à Qenegei.

Qenegei dit à Mau : «Tu vas rester à Wasäujeü pour garder le chemin qui va vers le nord, et toi Walëp, tu vas aller à Üakat pour garder le chemin vers le sud contre les ennemis.» Mau est allé alors avec son *ditr* Bamia, et leurs *je ditr* à eux deux, pour résider à Wasäujeü.

Leur situation est peu de chose. Leurs champs sont tout petits. Leurs vrais champs, ce sont les récifs, qui vont de Wasäujeü pour arriver à la pointe de Baumana (avant d'arriver à Qadrila). Un récit appartenant au chef Mau, s'appelle Loo, où il y a un emplacement où le chef place ses nasses et fait le *fat* du contenu à son chef Qenegei. Il y a un emplacement pour la nasse de Bamia, dont le contenu sert de *fat* au bénéfice de Mau.

Un jour, les *je ditr* et le chef parlent d'aller placer les nasses. Le cadet y va le premier avec ses gens, le chef y va en dernier avec quelques-uns des siens.

Le cadet arrive le premier au récif et prend sa nasse pour la déposer dans le trou des nasses appartenant à son chef. Ce dernier arrive pour placer sa nasse. Il dit : «Tu as mis ta nasse dans mon emplacement, où vais-je alors mettre la mienne?» Ce à quoi Bamia répond : «Mets ta nasse dans mon emplacement.» Le chef dit : «Où ira le contenu de chaque nasse ?» Bamia répond : «Tu prendras le contenu de ma nasse pour donner le *fat* à Qenegei et tu mangeras le contenu de ta nasse.» Le chef dit : «Quoi ! Tu irais directement à Qenegei et moi je resterais ? Tu es un présomptueux. Qu'on hisse à nouveau sa nasse sur la pirogue !» Bamia dit alors à son chef Mau : «Tu m'as fait cela. Désormais nous irons chacun de notre côté chez Qenegei.»

H tire son ancre et dérive avec ses gens, puis jette son ancre et mouille au-dessus d'un autre récif qu'il nomme Oüang. C'est ainsi que Bamia perdit son nom pour prendre celui de Trongajo, qui signifie en *gene Drehu* : aller mauvais. Voilà la raison d'être de deux chefs à Wasäujeü et non plus un seul comme autrefois. Chacun d'eux a son récif. Loo est celui de Mau et Oüang est celui de Trongajo, depuis ce moment jusqu'à maintenant.

Mau est pareil à Qenegei en temps de guerre. Seuls ses *je ditr* vont au combat. S'il y avait une faute de Wasäujeü vis-à-vis de Qenegei, et que ce dernier pensât à incendier le pays, il enverrait un message pour leur dire de s'enfuir (vers le nord) et les gens s'enfuiraient chez Mau au lieu-dit Hnabiwanben, c'est-à-dire : lieu de réunion du peuple. Parce que Qenegei ne vient pas là, quelques-uns fuient (vers l'est) dans les (champs de) cannes à sucre. Le chef arrive pour brûler les cases et les demeures chez Trongajo. Des hommes de Wasäujeü, de chez Trongajo, s'appellent *Ujalep*, brasier, parce que Qenegei arrive toujours là pour incendier, si Wasäujeü a commis une faute contre lui.

Trongajo, venu avec Qenegei de Nouvelle-Calédonie -> Walakü [épouse Unya Nyigotr] succédé par son frère Homwec [épouse Wedra Bahitr] -> Wenyibwelëk [épouse Wagigidra Draume] -> Bamia [épouse une femme de Üakat] -> Walakü [épouse Magia Kashapo, Takeji] -> Tom Namanô [épouse Unya Nyigotr].

Mau et Trongajo seraient issus de deux frères de mères différentes, d'une des nom-

breuses lignées Wakë, dans la vallée de la Tiwaka, sur la Grande Terre, leur origine plus ancienne étant dite être à Voh, sur la côte ouest de la Nouvelle-Calédonie, ce que infirme la tradition locale là-bas. Ils auraient circulé en suivant les apparentements de toutes les lignées Pibè, dispersées depuis Kouaoua jusqu'à Voh, dont ils étaient les serviteurs.

L'habitat de Mau est effectivement à Hnabiwanben, en bas de la dune et en retrait du bord de mer.

Donnent le *fat* à Mau :

— *Yokume*, dit aussi Bae, qui est l'*ahnyaba*. Ses branches sont : Diala, qui reçoit le *fat* de Piu, Elö, Uane [dont la racine est comestible et les fibres servent à faire les ceintures de danse, connue sous le noms de magnagna en Nouvelle-Calédonie], et Aben (ou Wanudra). Aben est à la fois le *ta hingat* et l'*obotrkong* de Mau. Yokume fournit les guerriers pour le service de Mau.

— *Oxutu*, issu de Mau, serviteur de Trongajo, sert d'intermédiaire entre les deux chefferies. Ses branches cadettes sont : Döi (dit aussi Katei) et Negwa.

— *Cabali*

— *Omakoko*, *hnyimen than*, *hingat in than*, *tang tangen than*. Il peut distribuer les richesses [*omjeü*] à la garde de tous les *je ditr*. Il a le droit de porter la main sur le chef. Omakoko était à l'origine issu d'une branche cadette d'Aben [Yokume].

— *Bikap*, de la branche Kade, seconde Mau, dont il est issu.

Trongajo, de même que Mau, n'a que des *je ditr*, et aucun serviteur lié à lui par l'allégeance de principe du *tang sahaç*. Connue aussi sous le nom de Bamia, il aurait été le *hingat* de Mau à leur arrivée à Ouvéa, où il effectuait le travail qui est aujourd'hui celui d'Omakoko à Hnyi Wasäü. Il participe depuis, pour le principe, à la désignation d'Omakoko, comme le serviteur envoyé pour les représenter tous deux auprès de Gengei. Son ancien statut théorique de cadet cadre mal avec la relation privilégiée qui est la sienne vis-à-vis d'Alaxutren *angajoxue* de Gaica à Lifou.

Donnent le *fat* à Trongadjo :

— *Ongat* (= petit homme), est le *hingat in than* et l'*ahnyaba* de Trongajo. Ses branches cadettes sont : Mu Soje (soje = guerrier), Thubakala, Wanonony et Baney.

— *Hawina*, dit aussi Waföija. Lignée issue de Trongajo, fournit l'*obotrkong*. Il joue le rôle d'*ahnyaba* en même temps que Ongat. Sa branche cadette est : Watikö, dit aussi Sonyida, qui reçoit le *fat* de Xolo, Nabo et Powe.

— *Waülö* (nom d'un puits à Wasäüjeu). Sa branche cadette est Tabe Basi.

— *Oügiö*, fournit le *hnyimen than* et le *tang tangen than*.

— *Waxanèm*.

— *Tëxot* [neuf, verte, se dit d'une corde ou d'une liane]. Lignée éteinte à la date de l'enquête.

Tabëny Hnyinu, quant à lui, porte aussi le nom de Tuba, qui aurait été le sien lorsqu'il vivait sur la Grande Terre. Le Tuba venu de Nouvelle-Calédonie a été tué lors de la guerre à Ūa (Saint-Joseph). Il a laissé un fils, encore enfant, qui a été tué par le grand-père de Taenu (le fils de ce dernier, Kubao, n'a pas eu de descendant et a été remplacé par Jean Kadey Oku) qui s'est saisi de la chefferie.

Donnent le *fat* à Tuba :

— *Kadey Xöt Hnyimakan*, qui peut porter la main sur le chef, de concert avec Tuhan Hnaja.

— *Kadey Oku*, Jean Kadey Oku a été intronisé comme remplaçant de Tabëny Hnyinu, à la mort du dernier représentant de la lignée, Kubao, mort sans descendance.

— *Tuhan Hnaja*, originaire du lieu-dit Hnaja, à Mou, pays de Lösi, Lifou, site de la chefferie Bula, qui l'aurait envoyé pour être son représentant à Ouvéa, il y a quatre générations (décédé en 1848). *Hingat in than*, *tang tangen than* de Tuba. Ses branches cadettes sont : Xawie l'aîné, Palace, Kica, Wayan. Kica joue plus particulièrement le rôle de *hnyimen than* pour Tuba, sur qui il aurait le droit de porter la main.

Présente seulement à Tuba un tang sahaç :

— *Bainy* (= sans terre). Les membres de cette lignée font remonter leur origine à une femme *üay*, réfugiée à Gei et qui mit au monde un enfant dont on ne connaissait pas le père. Il fut adopté sur place pour être serviteur de *Tabëny Hnyinu*. Les terres dont disposent ses descendants leur ont été données par Kadey Xöt Hnyimakan.

Tabëny Oxulu est aussi dit Naxu. Son autre nom de Pwëdi indique qu'il s'agissait là d'un cadet sur la Grande Terre. La tradition le désigne comme le barreur de la pirogue ayant amené Qenegei à Ouvéa. Lorsque Qenegei sort de chez lui, Naxu doit toujours l'accompagner, comme lors du voyage qui les amena ensemble. Il réside derrière le marais transformé en tarodières, à l'arrière immédiat d'Oxulu.

Le premier de cette lignée parvenu sur l'île se serait nommé Shea Kabat, de *bat*, la poutre faîtière, parce que son rôle aurait été de couvrir Qenegei pour l'empêcher de se mouiller. Naxu reçut de Qenegei un terrain, au lieu-dit Nyibeü, où l'un des siens était chargé de monter la garde, afin de protéger le pays de Iaai d'incursions venues du nord de l'île. Une autre raison avancée pour l'origine de ce terrain est la conduite de Dabaka, celui qui l'a reçu, qui aurait dirigé une embuscade à cet endroit, au cours de laquelle les guerriers de Üenkin y auraient subi des pertes sévères. Qenegei Cadau' avait épousé la soeur de Dabaka, et il n'y avait pas de terre disponible pour Naxu à Hnyimendëxu.

Donne le fat à Naxu :

— *Hnyimendëxu*, nom qui recouvre plusieurs branches. Bode est le serviteur, *hnyimen than*. Mei est le *hingät in than* et peut porter la main sur Naxu, mais c'est Hauko, dit aussi Sinedo, qui détient la prééminence sur les deux autres, dont il reçoit le *fat*. Bode ou Drotro, qui donne un *tang sahaç* à Qenegei, est une branche cadette de Hauko ; il remplace Naxu en son absence. Laköm est le serviteur qui sert de prêtre du dieu de Naxu, *kong kaysar*, qui vit à Üakat, au lieu dit Nahic. La lignée aînée de Naxu s'est éteinte en 1933 pour avoir voulu débrousser Nahic contre l'avis du pasteur Unei, sans s'adresser au serviteur dont c'était la fonction. Le remplaçant de Naxu est pris chez Wanabo.

Wayxët aussi serait venu avec Qenegei de la Grande Terre. Son habitat à Gei est dit Hnyimudra. La lignée étant éteinte, un remplaçant a été pris chez Kadey Xöt Hnyimakan, dans la chefferie de Tabëny Hnyinu. Wayxët et Tuba sont censés vivre et travailler ensemble, mais on dit qu'ils vont séparément porter leurs prémices chez Qenegei.

Donnent le fat à Wayxët :

— *Nido*, branche cadette de Wayxët, peut porter la main sur lui.

— *Catio*, branche cadette de Wayxët, pour lequel il fournit le *hingät in than*, ainsi que le *hnyimen than* et le *tang tangen than*. Il réside au lieu-dit Latat.

Donnent le *fat* à Qenegei :

Wasaijeü	Mau	Lignée venue en même temps que Qenegei de la Grande Terre, se dit être la branche aînée par rapport à Trongadjo. Délégué Omakoko pour travailler à Hnyi Wasai.
	Trongadjo	De même origine que Mau ; délégué Omakoko de concert avec lui. Détient la chefferie officielle de Wasaijeü.
	Tralu	dit Tralu Nakway, <i>hnyimen than</i> ; convoque le peuple et parle pour le chef. Le premier ayant accueilli Qenegei à son arrivée, il sert d'intermédiaire entre lui et les autres chefs. Il est chargé de la distribution des fruits des prémices entre les différentes branches de la chefferie (Membo, Bolo, Uthahulup, Salamô). Il décide s'il y a lieu de donner un présent au chef et a la charge du soin de la tombe du premier Qenegei. Tralu aurait été désigné par Wanakamwe pour être serviteur de Qenegei. C'est à Waxaüxaiü, son habitat, qu'on cuisait les <i>bunyâ</i> faits avec les ignames des prémices, et c'est là que Qenegei venait les manger. Le premier Qenegei errait en effet près de Waxaüxaiü, vivant à ce moment dans une grotte avant de rencontrer Tralu.
Hnyi Wasaiü	Mebo	Branche du grand chef Cyrile Qenegei.
	Bolo	Branche d'Armand Qenegei.
	Uthahulup	[= petit-fils de Hulup]. Branche cadette des Qenegei.
	Salamon	Branche récente des Qenegei.
Hnyekehiny	Wadru	Agit en principe de concert avec Ihili de Qange, dont le <i>fat</i> reste réservé à Draume.
Honyoü	Hatiüny	<i>Obotrkong</i> , prêtre, devin, aplanit les différends, clôt les discussions du conseil de la chefferie et peut parler impérativement au chef, pour qui sa personne est sacrée. Reçoit les présents et accueille les étrangers ; en son absence, est remplacé dans ce dernier office par wadru et iniii.
Nanemeü	Wanakamwe	Décide avec Unei des constructions à réaliser à la chefferie, sans avoir à faire approuver la décision prise, dont il rend simplement compte à Qenegei. Le processus est le suivant : après une allocution de Tralu, ils parlent tous deux devant les autres chefs vassaux, convoqués par le <i>hnyimen than</i> . Il n'est pas nécessaire qu'ils donnent connaissance au chef de leurs intentions, à moins qu'ils ne puissent à eux seuls rassembler les matériaux du travail envisagé.
Gei	Unei	Peut porter la main sur Qenegei, de concert avec Wanakamwe. Il délègue Wanabo pour être l'officier de bouche à Hnyi Wasaiü, où ce dernier possède de ce fait un droit d'intercession.
	Tabëny Hnyinu	Conseiller "secret" de Qenegei. Rien ne sera rendu public avant qu'il n'en ait parlé à Unei, qui devra consulter à son tour les deux autres <i>batkong</i> , Wanakamwe et Walëp.
	Tabëny Oxulu	Accompagne Qenegei dans les lieux soumis directement à l'autorité de celui-ci. De concert avec Mau, il répartit les dons apportés par les hôtes et les étrangers. Il est le <i>tang tangen than</i> de Qenegei.
	Wayxët	[récif plein, sans trous]. Dépouvu de fonction particulière.
Üakat	Walëp	Avec Wanakamawe et Unei, complète le groupe des <i>batkong</i> , chargé des constructions à Hnyi Wasaiü.

Apporte seulement un *tang sahac* à Qenegei :

Gei	Drotro	Qui donne le <i>fat</i> à Tabëny Oxulu. Il sera chargé par son chef d'assumer, de concert avec

Omakoko désigné par Mau, la tâche de répartir les vivres apportés par ceux qui participent à une réunion. Son *tang sahac* est lié à un champ qu'il tient de Qenegei. Le fait que ce *tang sahac* corresponde à une seule terre et qu'il n'y en ait pas d'autre, indique une moindre ancienneté relative de Qenegei dans le pays, ce qui est un point remarqué.

Travaillent à Hnyi Wasaï sans être redevables d'une allégeance formelle envers Qenegei :

Wasaijei	Omakoko	Envoyé par son chef Mau, il est considéré comme la tête de tous les serviteurs dits <i>ta hingat</i> . Il ouvre le <i>bunyâ</i> de Qenegei et découpe le poisson s'il y en a un à l'intérieur - le morceau du chef est la tête. Garant du bon ordre à l'intérieur de la chefferie, il frappera en public ceux qui le troublent. Sur les ordres directs de Qenegei, il décide du travail à faire. La part de vivres, dite d'Omakoko, est celle reçue par l'ensemble des autres <i>hingat</i> : Kica, Catio, Sinedo, Atkaï. Après les réunions, les <i>ta hingat</i> nettoient la cour de Hnyi Wasaï. Omakoko reste auprès du chef et c'est à lui de nettoyer le <i>hnyeule</i> , dont l'accès est interdit aux épouses de Qenegei. Il chassera les mouches avec des feuilles de fougère pendant que Qenegei mangera. Omakoko est l'intermédiaire entre Qenegei et Hebondon, avant que l'offrande <i>bwiny xoto</i> , destinée au Kong hulup, ne parvienne entre les mains de Wajileufat.
Nahe	Wanabo	Envoyé par Unei, officier de bouche à Hnyi Wasaï, il est chargé de la cuisine à l'occasion des déplacements de Qenegei, auprès duquel il possède un droit d'intercession.
	Pati	Envoyé par Unei pour faire la cuisine de Qenegei les jours ordinaires.
Qange	Atkaï	Envoyé par Ihili pour être <i>hingat</i> à la cour de Qenegei. Sous la direction d'Omakoko, il assure en fait la propreté du <i>hnyeule</i> . Son privilège particulier est de grimper aux cocotiers, dans l'enceinte de la chefferie, lorsqu'il y a une réunion et que les dignitaires rassemblés ont soif. Il veille aussi au respect à l'intérieur de l'enceinte de Hnyi Wasaï. Il fournit aussi un membre de sa lignée pour satisfaire éventuellement aux appétits cannibales de Qenegei, rôle dit de "viande du chef".
Gei	Kica	Envoyé par Tabëny Hnyinu pour être <i>hingat</i> chez Qenegei.
	Catio	Envoyé par Wayxôt pour être <i>hingat</i> chez Qenegei.
	Sinedro	[morceau d'igname en <i>gene drehu</i>] Envoyé par Tabëny Oxulu pour être <i>hingat</i> chez Qenegei.

LA RÉPARTITION FONCIÈRE AU PAYS DE IAAI

L'histoire du pays, que l'on a vu constituée de violences pas toujours contrôlées, peut faire supposer de prime abord une tenure foncière aussi complexe que les structures politiques. Cependant, les deux niveaux ne sont pas totalement comparables. La tenure apparaît moins cohérente et plus dispersée que les systèmes de contrôle politique.

Comment l'appréhender, dans une aire plate, à l'époque dépourvue de cartes de l'intérieur de l'île, sans le secours des photographies aériennes qui se sont révélées si utiles plus tard à Lifou ? Il n'était pas possible de tenter un cadastre général de l'île. Heureusement, car le concept même se révèle aujourd'hui parfaitement inopportun et dangereux pour la société locale, qu'il contribuerait à figer, lui ôtant les facteurs de souplesse qui ont assuré sa pérennité dans une transformation dont les modalités pragmatiques échappent à la presque totalité des observateurs européens. Il aurait fallu déjà

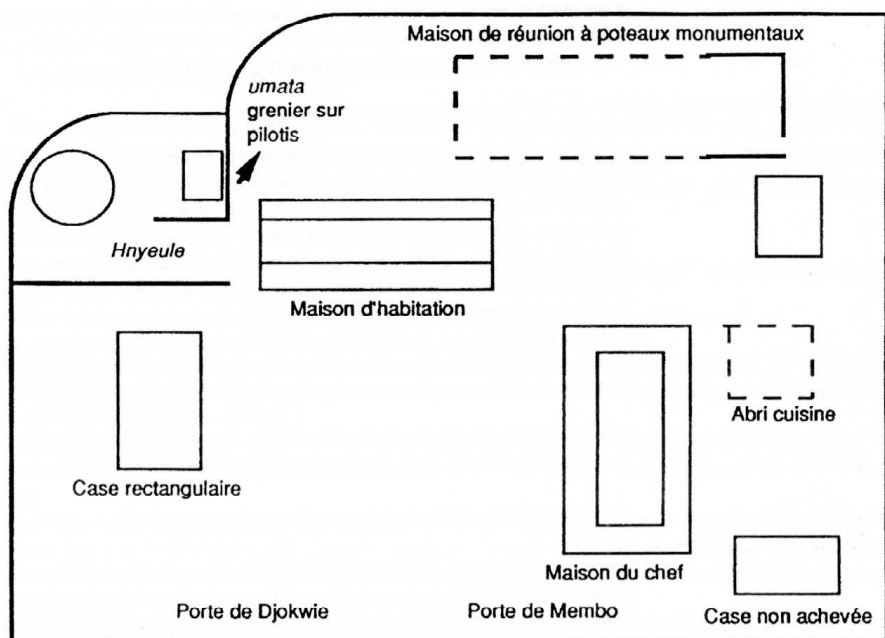


Schéma 16. La cour, *hag*, des Qenegei, en 1948

relever les sentiers et placer les villages sur la carte.

Nous avons cependant tenté un inventaire, sur la base de l'individualité des localisation définies par la toponymie, et du nombre de parcelles, caractérisées par la vocation culturelle de chacune à la date de l'enquête (saison agricole 1948-49). A défaut d'éléments d'information quant aux superficies, données qui seraient sujettes à caution étant donné que la surface utile est déterminée par les dimensions des nombreuses cuvettes de corail utilisées. Il faudrait compter les butées de chaque champ, car comment séparer la surface inutilisable, en corail nu, de la surface effectivement utilisée ? Quel géomètre se lancerait dans une entreprise de relevés aussi fins, et aussi stériles ? Par contre, le compte des parcelles, individualisées et nommées, possédées, revêt une signification. Mis en tableaux, il permet de faire la distinction entre lignées à tenure dispersée et lignées à tenure cohérente, celles dont les parcelles appropriées dépassent le cadre d'une ou deux régions et les autres.

La comparaison de ces deux listes, d'importance inégale, est éclairante. La catégorie dite de tenure foncière dispersée caractérise des chefferies venues pour l'essentiel avec Qenegei, c'est-à-dire les plus récentes, toutes de la Grande Terre, y compris Nyigotr. La présence de Wadru va dans le même sens, sa qualité de *üay* n'étant pas entièrement évidente, aux dires de tous les récits obtenus. Cela n'empêche les nuances. Les lignées devant s'arranger d'une tenure dispersée peuvent être d'importants propriétaires fonciers, comme Trongajo, ou être fort dépourvues, comme Nyigotr, qui doit s'en remettre à la bonne volonté de ses sujets pour une partie de ses cultures, ses terres propres n'y suffisant pas. La même réflexion vaut pour le premier groupe, où l'on

trouve à la fois Draume, riche au plan foncier, et d'autres qui le sont bien moins comme Wayxët.

Les lignées dont l'ainé n'est pas classé comme *than* se placent plus que majoritairement dans la catégorie à tenure foncière cohérente. La tenure dispersée intéresse certains *je ditr* dont les chefs étaient déjà là, venus avec Qenegei, mais pas tous, et par exemple une lignée venue s'agréger à Kongulô, les Bwelëk. On sait l'origine récente de Tuhan Hnaja, représentant de Bula *angajoxue* de Mou à Lifou. Seule la présence de la lignée *üay* de Nyipac détonne dans le tableau ; cependant le nombre de parcelles dispersées chez ce dernier serait de 3, contre 79 de tenure cohérente, ce qui permettrait raisonnablement de le compter dans le premier groupe.

Avec une seule parcelle en dehors d'une tenure cohérente, Mau se maintient dans sa catégorie, ce qui ne laisse pas d'étonner, à moins que ce ne soit une marque daïnesse ou de moindre entregent. Tabëny Hnyinu, ou Tuba (6 parcelles de tenure cohérente, 6 dispersées), peut rejoindre la deuxième catégorie, ce qui est plus en rapport avec son origine. Tabëny Oxulu et Wayxët bénéficient d'une tenure cohérente, mais pauvre, qui tient aussi à leur origine. A défaut de pouvoir se référer à la superficie des tenures, il semble difficile de déterminer un critère absolu, quoique les deux formes de tenure foncière fournissent une opposition pertinente.

Le nombre total de parcelles inventoriées pourrait-il permettre de préciser ces données ?

En ne considérant que les chefferies de tous niveaux, nous passons de 195 parcelles à Kauma à 13 pour Tralu. De la lignée la plus riche à la moins riche (en nombre de parcelles cultivées inventoriées à la date de l'enquête), les chefferies se placeraient dans l'ordre suivant (de gauche à droite et de haut en bas) :

Kauma	Walëp	Ajuhnyop et Qenegei	Trongadjo	Luexot
Nyigotr	Draume	Tabëny Oxulu et Unei	Ihili	Mau
Wayxët	Wadru et Aju	Wanakamawe et Hatiny	Tuba	
Tralu				

Aucune séquence particulière ne se dégage de cette série par rapport à l'origine ou aux conditions d'installation des lignées. Par contre, l'importance démographique et le nombre de bras disponibles (et de mariages effectivement possibles de ce fait) correspond mieux à l'ordre obtenu. Il ne semble pas non plus que l'on puisse établir de corrélations significatives, du fait des emprunts constants de champs des uns aux autres, pour des raisons de commodité, contre un *tang sa hac*, mot à mot un présent de peu de valeur.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler certains des principes théoriques gouvernant la tenure foncière selon les témoignages reçus localement. Ces derniers font tous allusion à la relative pauvreté en terres des chefferies. Elles ne sauraient vivre, pour la plus grande part, sur le produit des prémices reçus. Pour assurer leurs obligations de représentation, nourrir les visiteurs constants et les invités, et partager leurs revenus en tubercules avec les représentants des lignées qui ont traditionnellement barre sur elles, il leur faudra se faire prêter du terrain par les lignées qui comptent parmi leurs *je ditr*. C'était en 1949 le cas des terres utilisées, à Qagejen, par le chef de Qadrila de l'époque, Wadrawa Nyigotr ; elles lui avaient été prêtées par Pou (relevant de Kongulô), Bwelëk, Wasaô et Oqan. Les siennes propres, peu nombreuses, étaient sises à Qadrila même,

Tableau 44. Lignées ordinaires par chefferies

<i>Lignées de tenure cohérente</i>			<i>Lignées de tenure dispersée</i>		
Mau	Oxutu	Draume	Wasua	Mau	Yokume
Trongadjo	Cabali		Sayjin		Wamô
	Oügiô		Dichalong	Trongajo	Namanô
	Boke		Wanabahe		Wailô
Wadru	Ohme	Kauma	Hmadi		Hawina
Ihili	Wanewe		Hukamu	Wadru	Gunu
	Aido		Rshua		
Hatiny	Selinô		Yanu		
	Siman	Luexot	Fao		
	Goic		Hinêu		
	Üine		Pêwe		
	Bahatmcic		Lewigo		
	Jeit	Aju	Majele		
	Jotio		Xubwi		
Wanakamwe	Wanyipu		Wahiko		
	Jun		Heloä		
	Kulia	Nyigotr	Kongulô	Nyigotr	Nyipac
Heley		Qanô			
	Oqan		Wasô		
	Walcmca		Majeno		
	Hmolom		Hodro		
	At Göny		Nabadôu		
Unei	Wanabo		Washu		
	Seleju	Kongulô	Pêbwa	Kongulô	Bwelêk
	Kaci				
Tuba	Kadey Oku			Tuba	Tuhan Hnaja
	Kadey Xôt				
	Hnyimakan				
	Bainy				
Naxu	Hnyimedêxu				
Wayxët	Catio				
Walêp	Wanahu	Wanahu	Waheo		
	Jeni Honaic				
	Wamô				

Tableau 45. Chefferies de laai

<i>Lignées de tenure cohérente</i>		<i>Lignées à tenure dispersée</i>	
Tralu Nakway	Aju	Qenegei	
Mau	Luexot	Trongadjo	
Hatiny	Kauma	Wadru	
Wanakamwe	Ihili	Tabëny Hnyinu	
Unei	Draume	Nyigotr	
Tabëny Oxulu	Walêp		
Wayxët	Ajuhnyop		

où le terrain, trop rocheux, était de qualité médiocre.

Lorsqu'une lignée s'éteint, le chef devient dépositaire de ses terres, qu'il garde jusqu'à ce que soit désigné, par ceux qui doivent se réunir en ce cas précis, un homme pour prendre la place du groupe disparu et recueillir alors son héritage. En 1949, certaines difficultés entre le titulaire du moment de la chefferie de Nimaha, et ses *je ditr*, tenaient à ce qu'il tardait à rendre, aux nouveaux représentants de lignées éteintes, les terres de Majele et de Xumbwi dont il avait assumé la garde provisoire. L'opposition fréquente manifestée par les gendarmes, représentants locaux de l'administration coloniale, aux adoptions pour perpétuer une lignée en danger d'extinction, ne pouvait que multiplier l'apparition de tels conflits, généralement considérés comme générés par des abus de pouvoir de la part de chefs. Cette opposition officielle tient en partie à l'idée, trop longtemps ancrée en milieu européen, et partiellement inscrite dans les textes réglementant le statut de la réserve autochtone, que la terre appartient au chef. Cette idée a pour origine la volonté de traiter avec un interlocuteur unique, sur lequel on peut exercer des moyens de pression du fait de sa fonction officielle, quand fonction officielle il y a — le nombre des chefs traditionnels étant un multiple de ceux reconnus par l'Administration.

En dehors de l'acquisition de la terre en même temps que du statut social au travers du, ou des noms donnés à la naissance, moyen le plus courant, les possibilités traditionnelles d'acquisition de terres semblent plus nombreuses qu'ailleurs dans le Territoire.

La principale découle de la tradition de donner en dot (*son*, don de richesses au mariage, en terres ou en biens mobiliers), aux femmes, un terrain qui leur est personnel et qui revient à leur mort à leur fils aîné, s'intégrant alors dans le territoire de la lignée de leur mari. Ce terrain est dit : *hnyei i hoyoy*. Des alliances bien combinées sont en grande partie à l'origine de la richesse foncière des Trongajo, qui possèdent ainsi des terres à Lekiny (en dehors et au sud du pays de Iaai), Üakat, Gei, Fayawe, Wasaüjeü, Hulup et Hanawa Hnyimak au nord de Qadrila, à la limite du pays d'Ohüen.

Il y a aussi le cas de terres simplement prêtées et qui reviennent, après la mort de la femme, à sa famille paternelle. Ce serait le cas le plus courant. Cette nuance a certainement permis d'éviter, sur une longue période, une déperdition trop grande de terres au profit de groupes immigrés. Cela explique qu'à Lekiny, les occupants polynésiens, ayant chassé les maîtres du lieu, n'en soient pas moins pauvres et ne possèdent que la pointe et un morceau du littoral, le fond du pays étant resté entre les mains des lignées autochtones dont le ralliement à Qenegei s'explique d'autant plus aisément. Moins menacés, Kauma, Aju et Nyigotr n'ont pas eu besoin de se laisser entraîner dans une allégeance formelle vis-à-vis de la chefferie de Hnyi Wasaü.

Une autre possibilité d'acquisition de terres correspond à une sorte de «prix du sang» réclamé, sur le champ de bataille et aussitôt, par la mère, *somwaca*, d'un guerrier tué par un membre de sa propre parenté élargie, cette éventualité jouant aussi pour un meurtre involontaire. Les terres possédées, à Wasaü (Fayava), par les Trongajo, proviennent d'une fille Draume qui, mariée chez eux, vit plusieurs de ses fils tués par les guerriers de son propre père lors des luttes entre Qenegei et Draume. Devant les imprécations de la mère, les lignées *üay* du camp Draume lui firent don de ces terres en compensation de leur propre sang — celui de leur chef - qu'ils avaient répandu. Le présent texte, de la main de Tom Namanô Trongadjo, atteste cette tradition :

Histoire des champs donnés autrefois par Draume

A cause d'une somwaca de la chefferie mariée à Wasaŭjeü. Bamia prend Logoti, fille de Draume. Elle lui donna sept enfants. Lorsque ses garçons eurent grandi, et qu'elle fut devenue vieille, Qenegei fit la guerre aux Tauti. On se bat à Qay Boyöu, et de Hmödou jusqu'à Cing. Les fils de la vieille participent à la guerre contre les Tauti qui tourne mal. Ces derniers poursuivent Qenegei. Les enfants de Bamia et de la vieille sont tués. L'un d'eux s'enfuit dans la brousse et va dire à la vieille à Wasaŭjeü : «Maman ! Mes frères aînés sont morts, et je suis le seul survivant.»

La *somwaca* introduit son doigt dans (le trou du lobe de l'oreille) pour le déchirer et crie à haute voix le malheur de ses enfants. Elle se lève, court, pour les pleurer, à la rencontre des Uay et Tauti : «Où sont mes enfants ?» dit-elle. Les Tauti lui demandent pardon, ayant peur de la vieille cheffesse. Voilà l'origine de la cession du terrain. Elle rencontre un groupe et dit : «Où sont mes enfants ?» — «Pardon, somwaca than ! Nous avons peur.» Quelques-uns disent : «Voilà la rançon, lehugöm, de tes enfants, et voilà Bobio et Mekic et Makaia et Makelek et Weniowan et Deohlo, jusque là-bas à Hmwelaywanya et Üakat et les champs de Waso jusqu'à Mwitheubwiny, et les champs de Bölöu et Uatewia et Waëunö et Ujeli et Bayau jusqu'à Hmwedöü, pays de Qay, depuis Hmwelsuma et Bobiny jusqu'à Hnahiköü, les champs de Hoökürö jusqu'à Hmalakun, les champs de Makele jusqu'à Hmajii, Qet et Mokhüet jusqu'à Anyol.»

On peut encore recevoir une terre pour avoir donné un de ses enfants à adopter, ou pour prix d'un service rendu à un chef, ou encore en compensation du moindre tort causé. Les terrains qui changent ainsi de main n'ont le plus souvent qu'une superficie modeste. Les Kauma conservent une tarodièrre à Fayawe, souvenir de l'époque où Jules Kauma, père de Michel, ayant été adopté par Salamô Qenegei, dut renoncer aux droits découlant de cette adoption devant l'opposition des lignées *je dir* de la chefferie, protestantes alors qu'il était catholique, et conserva seulement ces deux parcelles de taros irrigués, d'autant plus intéressantes que le système de tarodièrres ne se prolonge pas jusqu'à Banut.

Un autre aspect du paysage foncier est ce qu'on pourrait appeler la tenure de la mer. Il s'agit des droits de pêche, de pêche à terre et de pêche en mer, comme l'explique ce texte dû à Tom Namanô Trongadjo.

Coutume d'interdire la mer jadis, de terre et dans la mer

«A terre, c'est Bamia et Mau, dans la mer c'est Hököyö et Wanakamwe. Si leur pêche à terre est terminée, les chefs Bamia et Mau vont en porter les prémices dans la maison du chef, et alors tout le monde peut aller à la mer. Et si Wanakamwe et Hüköyö ont terminé leur pêche, et ont fait le *fat* dans la case du chef, tous les gens peuvent aller pêcher à volonté. On fait ainsi le *fat* année après année depuis toujours.»

Il semble ainsi que la maîtrise de la mer revienne à des lignées immigrées : Wanakamwe, Walèp, Mau, Trongajo, Hmadi sont connus comme les garants du respect de l'interdit de pêche, tout au long du premier semestre de l'année. L'ouverture aurait lieu en juillet, après que Wanakamwe ou Walèp seraient allés «nourrir» les poissons des grands fonds du lagon, et après que les maîtres de la mer auraient pêché d'abord et envoyé à leur chef un *fat* de poisson. Ce tableau synthétique présente de nombreuses variantes, dont aucune ne vient contredire les informations des intéressés quant à leur statut social et leurs origines. Ce qui n'est pas étonnant, puisque la tenure foncière est

évidemment le fruit de l'histoire du pays. On notera en particulier la concentration du groupe Kauma et Luexot sur les mêmes itinéraires, entre Banut, Hulup et Qagei, ce qui en fait d'importants propriétaires fonciers — sauf en tarodières irriguées — et donne consistance à l'histoire des guerres entre eux et Qanö, puis entre eux et les Lifou qui s'étaient furtivement établis à Qagei, et à l'affirmation selon laquelle ils en auraient tiré un profit foncier.

On notera aussi la concentration des gens de Nyigotr sur Wagejen et Nyibeü, à toucher le nord de l'île.

Un autre groupe cohérent, ramassé sur lui-même, dont la tenure foncière occupe tous les itinéraires possibles à partir de Honyoü, est celui de Haiüiny et de ses *je ditr*, confirmant par là même une origine différente de celle des Qenegei. Le cas de Walèp et de ses gens, établis fortement entre Nanemeü et Qay, est identique. Il apparaît par contre que les lignées venues avec Qenegei sont installées sur la côte, ou immédiatement en arrière, poussant des pseudopodes vers l'intérieur là où cela était possible, pour tenter d'avoir accès aux meilleures terres, le processus se faisant de façon aléatoire, barré par des môles de résistance, celui de Draume à Gei et d'Ihili à Qange. On a ainsi confirmation d'une règle constante, à savoir que la guerre seule ne permet pas d'avoir accès à la terre. Draume est toujours là, malgré l'apparence inexpiable des guerres racontées, à proximité de Qenegei, toujours aussi intraitable, toujours aussi prêt à l'affrontement physique pour défendre sa position.

Une autre conclusion est que la plus grande prudence s'applique aux transferts fonciers, du fait que la guerre seule n'arrive pas à les déterminer. Le combat victorieux

Tableau 46. La tenure foncière, par nombre de parcelles individualisées

Lignées, par chefferies	Habitat ancien	Tenure cohérente Localisation	Nbre	Tenure dispersée Localisation	Nbre
Qenegei	Hnyi Wasaiü	Fayawe -> Honyoü	29	Gei, Qay, Hanawa	29
Tralu	Waxaiüxaiü	Wasaiüjeü -> Qange (en arrière immédiat de la côte)	7	Hanawa	4
Mau	Hnabiwanben	Wasaiüjeü -> Üakat (en arrière de la côte)	24	Qay	1
Trongadjo		Wasaiüjeü -> Üakat (en arrière de la côte)	38	Hulup, Hanawa Lekiny, Wasaiü	10
Wadru	Hnyekehiny	Hnyekehiny -> Ceu	15	Qay, Gei	7
Haiüiny	Wolaba	Honyoü	18		
Wanakamawe	Nyibada (Qay)	Nanemeü -> Qay	18		
Unei	Nahe	Gei -> Qay -> Ceu	23	Hanawa, Üakat	5
Tuba	Hnyinu	Fayawa - Üakat (en arrière de la côte)	9	Qay, Lekiny	6
Naxu	Oxulu	Fayawe, Gei	36		
Waixët	Hnyimuda	Gei -> Qay	23		
Walèp	Qay	Üakat -> Qay	52	Hulup	8
Draume	Gei	Gei -> Ceu	34	Üakat	3
Ihili	Hnyiwauny	Qange -> Ceu	27		

<i>Lignées, par chefferies</i>	<i>Habitat ancien</i>	<i>Tenure cohérente Localisation</i>	<i>Nbre</i>	<i>Tenure dispersée Localisation</i>	<i>Nbre</i>
Kauma	Banut	Banut -> Hulup -> Qagei	193	Fayawe	2
Luexot	Hulup	Banut -> Hulup -> Qagei	46		
Aju	Hmweleibak	Nimaha	17	Fayawe	5
Nyigotr	Qadrila	Qadrila -> Ceu	29	Qagejen, Nyibeü	16
Ajuhnyop	Qadrila	Qadrila -> Qagejen -> Nyibeü	57	Qagei	1
Mau					
Yokume	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	30	Qay, Qagejen	10
Oxutu	Wasatijeü	Wasatijeü -> Üakat	18	Hanawa	3
Cabali	Wasatijeü	Wasatijeü -> Fayawe	8		
Trongadjo					
Namanô	Wasatijeü	Wasatijeü -> Üakat	22	Wasati, Lekiny	12
		Honyotü -> Qay	22		
Ongat	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	30	Hanawa, Hulup, Banut	5
Waulô	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	16	Hanawa, Wasati	12
Hawina	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	25	Hanawa, Honyotü, Qay	7
Oügiô	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	19	Hanawa	5
Boke	Wasatijeü	Wasatijeü -> Gei	10	Hanawa	4
Wadru					
Gunu	Hnyekchiny	Hnyekchiny	17		
Ohme	Hnyekchiny	Hnyekchiny	11	Qay, Honyotü	4
Ihili					
Wancwe	Qange	Qange -> Ceu	8		
Aidro	Qange	Hulup -> Qange -> Qay	15		
Haüiny					
Seünô	Walaba	Honyotü -> Hulup	19		
Siman	Nisadji	Honyotü	19		
Goic	Nyimulan	Honyotü -> Ceu	10		
Üine	Nyihak	Honyotü -> Hulup	10		
Bahatmeic	Lelamedju	Honyotü -> Ceu	12		
Jeit	Wedjehmata	Honyotü -> Ceu	10	Banut	1
Joüo	Wedjehmata	Honyotü -> Hulup	17		
Wanakamwe					
Wanyipu	Qay	Nanemeü -> Qay -> Ceu	22		
Jun	Qay	Gei -> Qay -> Ceu	15		
Kulia	Qay	Nanemeü -> Qay	12	Qagejen	2
Heley	Qay	Nanemeü -> Qay	12	Lekiny	2
Walemea	Qay	Nanemeü -> Qay	8		
Hmolom	Qay	Nanemeü -> Gei	12		
At Göny	?	Nanemeü -> Gei	6		

<i>Lignées, par chefferies</i>	<i>Habitat ancien</i>	<i>Tenure cohérente Localisation</i>	<i>Nbre</i>	<i>Tenure dispersée Localisation</i>	<i>Nbre</i>
Unei					
Wanabo	Gei	Gei -> Qay -> Ceu	53		
Seleju	Gei	Gei -> Qay -> Ceu	17		
Katey	Gei	Gei -> Qay -> Ceu	16		
Tuba					
Kadey Xöt					
Hnyimakan	Hnyinu	Gei -> Qay -> Ceu	27		
Kadey Oku	Hnyinu	Gei	27		
Bainy	Hnyinu	Gei -> Qay	14		
Tuhan Hinaja	Hnyinu	Gei -> Qay	34	Hanawa, Qagejen	2
Naxu					
Hnyimendëxu Oxulu		Gei -> Qay -> Ceu	71		
Wayxët					
Catio	Hnyimuda	Gei -> Qay	16		
Walëp					
Wanahu	Qay	Üakat -> Qay	28	Hulup	4
Jeni Honaic	Qay	äkat -> Qay	41	Hulup	8
Wamô	Qay	Üakat -> Qay	47	Hulup	5
Wanahu					
Waheo	Qay	äkat -> Qay	20	Hulup	3
Draume					
Oimëu	Gei	Gei -> Qay	26	Hnyeketiny, Lekiny	3
Bo (Wamô)	Gei	Gei -> Qay	15	Lekiny, Üakat	2
Wasua	Gei	Gei -> Ceu	19		
Sayjin	Gei	Gei -> Ceu	30		
Dichatong	Gei	Gei -> Ceu	37	Hulup	6
Wanabahe	Gei	Gei -> Qay	29	Hulup	5
Kauma					
Hmadi (compté avec Wahiko)	Banut	Banut -> Hulup -> Qagei	101		
Hükanu	Banut	Banut -> Hulup -> Qagei	82	Ixo	2
Rshua (compté avec Hojoda)	Banut	Banut -> Hulup -> Qagei	68		
Yanu	Banut	Banut -> Hulup -> Qagei	29	Üakat	1
Luexot					
Fao	Hulup	Banut -> Hulup -> Qagei	18		
Hinëu	Hulup	Banut -> Hulup -> Qagei	22		
Pëwe	Hulup	Banut -> Hulup -> Qagei	14		
Lewigo	Hulup	Banut -> Hulup -> Qagei	11		

<i>Lignées, par chefferies</i>	<i>Habitat ancien</i>	<i>Tenure cohérente Localisation</i>	<i>Nbre</i>	<i>Tenure dispersée Localisation</i>	<i>Nbre</i>
Aju					
Majele	Nimaha	Nimaha	9		
Xubwi	Nimaha	Nimaha	10		
Wahiko	Nimaha	Nimaha	22		
Heloä	Nimaha	Nimaha	9		
Nyigotr					
Kongulö	Qagejen	Qagejen	42		
Oqan	Qagejen	Qagejen -> Nyibeü	32	Qadrila	6
Nyipac	Qadrila	Qadrila	79	Nyibeü, Qagejen	3
Qanö	Qagei	Qagei -> Qadrila	65		
Wasaö	Qagejen	Qagejen	12	Fayawe	?
Majeno	Qadrila	Qadrila -> Qagejen	42		
Hodro	Qadrila	Qadrila -> Qagejen	40		
Nabadöu	Qadrila	Qadrila -> Qagei	29	Qagejen	4
Washu	Qadrila	Qadrila -> Qagejen	30	Qagejen	5
Kongulö					
Bwelëk	Qagejen	Qagejen	18	Qadrila, Qagei	4
Pôbwa	Qagejen	Qagejen	26		

amène à céder de la terre à la mère des ennemis tués. Les cas de transferts relevés sont pour la plupart pacifiques et ont fait l'objet de décisions réfléchies. D'où la stabilité du système, en particulier depuis la venue des Européens créant à Nouméa un exutoire pour un petit nombre de jeunes gens non encore établis (c'est-à-dire non encore mariés et n'ayant pas encore le premier enfant qui seul leur assure le droit de parler en public), aux révoltés, aux mécontents, aux coupables de diverses infractions aux règles (adultères avec des femmes mariées) ou à ceux qui auraient pu se lancer dans une contestation, la population vivant sur l'île étant relativement stable et l'intervention administrative coloniale dans les affaires de l'île minimale par manque de moyens et de raisons objectives [à but utilitaire].

LE PAYS D'OHÜEN

Moins important par la démographie, le nord de l'île est aussi moins complexe quant à ses structures sociales et politiques. Il offre par contre l'intérêt d'avoir recueilli une part au moins des nombreux immigrés polynésiens dont la présence est attestée sur l'île, parlant une langue polynésienne à caractéristiques archaïques [cf. Leenhardt, Maurice, *Langues et Dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1947, et Ozanne-Rivierre, Françoise, *Le Iaai, langue mélanésienne d'Ouvéa*, SELAF Paris, 1976]. Les modalités de leur intégration locale sont aussi variables qu'intéressantes, et peuvent avantageusement être comparées avec celles d'autres groupes de langue polynésienne aux franges insulaires de la Mélanésie, tant au Vanuatu qu'aux Îles Salomon, dont l'histoire et l'archéologie apparaissent aujourd'hui plus complexes

— entre autres par les apports micronésiens à Leuangiua [Ontong Java] et Tikopia — que le concept trop tranché de *Polynesian outliers* ne le laisserait penser. Par commodité, tous les groupes polynésiens seront étudiés les uns à la suite des autres, quoiqu'ils soient géographiquement excentriques aux deux extrémités d'Ouvéa.

Les chefferies de langue qèn Iaai

Les ensembles sociaux et politiques dont les membres parlent le *qèn Iaai* sont au nombre de trois : Bahitr, Imwene et Oüa, à ceci près que les deux premiers sont bilingues [*qèn Iaai* et *qèn Uea*, ou *faga uvea*] et que le troisième y ajoute la langue de Lifou, avec qui les relations sont constantes, aussi bien que solidement établies dans la tradition orale.

Bahitr est celui que les documents administratifs et la presse de Nouméa désignent sous le nom de Bazit. La tradition sur son origine pose un problème similaire à celui des chefferies *angahaetra* et des descendants de Wahemunemè (Bula) au pays de Lösi à Lifou. Elle fait état en effet d'un mythe expliquant que Bahitr est l'un de trois enfants sortis d'un trou. De même, à Fayawe, une variante peu courante de l'origine des Qenegei, parce que n'ayant pas eu le temps apparent de s'imposer, veut-elle que Qenegei soit apparu sous la forme d'un enfant recueilli par Tralu Nakway. De même, à Maré, certains disent aussi que l'ancêtre des Naisseline était un enfant descendu de l'intérieur au bord de mer, qui fut adopté comme chef par les lignées côtières.

Du trou (grotte au toit partiellement effondré) de Hnyôxü seraient sortis Bahitr, Wasau et Nyimakong. C'était leur habitude, vivant dans le trou, d'en sortir pour se baigner et se chauffer au soleil, jusqu'au jour où Wanyume les aperçut. Un quatrième rentra dans le trou, pris de peur devant Wanyume venu les accueillir. Ce dernier s'arrêta, avec eux, chezlui, à Watip, en face de la chefferie. Puis il réunit ses je ditr à l'emplacement de cette chefferie, à Hnyôxü et leur dit : «Sera chef le premier qui entrera ici.» Nyimakong, l'aîné des trois, eut peur de la foule et s'effaça devant Bahitr qui entra le premier, quoique le cadet, et fut donc intronisé comme chef. Ainsi Bahitr est-il le premier, pour être sorti vainqueur d'une épreuve de courage imposée, à leur insu, aux trois adolescents par Wanyume.

[Cf. Bordon, René, «Genèse des aborigènes primitifs de l'île d'Ouvéa de l'archipel des Loyauté», *La France Australe*, Nouméa, n° 18.828 du 5-II-1951 pour une version romancée de cette tradition].

Ce même thème relevant du merveilleux est contredit par d'autres affirmations voulant que Güietr à Nathalo, Lifou, c'est-à-dire Ukeinesö *angajoxue*, et Bahitr, soient de la même lignée, et l'on explique ainsi comment Bahitr a pu aller «prendre» à Nathalo la religion catholique et l'introduire à Ouvéa. Historiquement, c'est l'inverse qui s'est produit, mais le lien n'en est pas moins patent, quoique l'opposition envers Qenegei fût une raison suffisante de devenir catholique, comme pour Ukeinesö et Zeula, l'opposition à Bula devenu protestant. L'inversion quant à l'origine réelle du catholicisme se retrouve dans les mythes reliant Ouvéa à Lifou. Le sens de l'itinéraire est toujours celui qui est favorable à la démonstration.

Le mythe de l'origine surnaturelle de Bahitr s'accompagne de celui, plus poétique, de Ciau, la fille de Bahitr, qui épousa le soleil, dans un texte de Wadrawa Nyigotr, qui l'avait reçu de sa mère, elle-même de la lignée de Bahitr :

Histoire de l'enfant du chef Bahitr

«Ciau, fille de Bahit va un jour avec ses suivantes pour se décolorer les cheveux là-bas à Hony, travail qu'elles faisaient régulièrement. Elles partent au matin et vont à Hony, jour après jour. Une fois les cheveux décolorés, elles [quittaient la mer] pour remonter à terre, se sécher au soleil et dormir. Pendant que ses suivantes dorment, Ciau, restée debout, redescend vers la mer, défait sa ceinture en poils de roussette qu'elle laisse en haut du sable et va dans la mer, face à l'est, y pénétrant jusqu'au cou, près de disparaître sous l'eau. Deux poissons *wato* [*boina* selon une autre version], viennent se placer, un sous chaque aisselle. Ils la soutiennent, avancent et arrivent dans une île dont le nom est Seünö Oüdetr, en face d'Unec, [île où, par temps clair, percent en premier les rayons du soleil]. Les deux poissons s'en vont alors. Ciau monte pour dormir sur le sable. Une *somwaca* habite dans l'îlot, qui vit avec son petit-fils le Soleil. La vieille dit : «Eh, Soleil ! Mon pied me démange. C'est qu'il y a quelque chose au bord de mer. Va voir qui vient d'aborder sur le sable.» Le Soleil va du côté de Göny, regarde vers l'ouest et ne voit rien. Il regarde vers l'est et voit alors la fille sur le sable. Il court dire à sa grand-mère : «Grand-mère, il y a quelque chose sur le sable.» Ils redescendent ensemble au bord de mer en direction de l'est. La *somwaca* regarde et voit la fille sur le sable. Elle va vers elle et lui prend la main : «Debout ! Nous allons à la maison.» Ciau se lève et elles partent ensemble vers la maison.

Les filles qui étaient avec Ciau là où elle a disparu se réveillent, se lèvent, cherchent, voient la trace des pieds qui descendent à la côte de Göny. Elles vont là-bas, trouvent la ceinture en poil de roussette et pas de Ciau. : «Nous sommes venues là pourquoi ? Ciau a disparu.» Elles ont peur d'aller à Üenkiny voir Bahitr, dont elles sont les servantes. Elles vont à Wanyume dire qu'elles sont allées là-bas et que Ciau a disparu. La fille du chef était partie se décolorer les cheveux à Hony. Elles se sont réveillées et sont parties à Üenkiny voir Wanyume, *ahmyaba* de Bahit, homme (ancien) du pays, parce qu'elles ont peur du chef. Puis elles se sauvent et se cachent dans l'intérieur [de l'île].

La *somwaca* est là bas avec Ciau dans l'îlot du soleil. Ce dernier suit sa course jusqu'à disparaître de nouveau là-bas. La grand-mère parle : «Eh, Soleil ! Voilà ta femme. Vous aller rester ensemble.» Le Soleil vit avec Ciau. Au matin, il se lève et suit sa course pour disparaître encore à l'ouest et revenir à l'îlot pour voir sa femme et sa grand-mère. Ciau est enceinte et met au monde un fils dont le nom est Soleil L'enfant grandit. Le Soleil : «Grand-mère et vous (Ciau) soignez bien l'enfant et faites attention pour qu'il ne s'amuse pas avec mon piédestal de pierre et qu'il ne le casse quand il court.» L'enfant joue et grimpe sur le piédestal sur lequel monte le Soleil chaque matin pour s'élancer de là dans sa course, et l'enfant brise la pierre.

Le Soleil revient de sa course. La pierre est brisée et le Soleil est furieux envers sa grand-mère et son épouse Ciau. Il leur fait des reproches : «Je vous avais demandé de faire attention à mon piédestal de pierre pour que l'enfant ne le casse pas.» [L'autre version dit : «Je ne suis pas allé te chercher, c'est toi qui es venue, c'est pour cela que tu n'as pas fait attention.».]. Ciau prend en mal les paroles du Soleil. Ils vont dormir. Alors que se ruait l'aurore, le Soleil se lève à l'est comme à son habitude quotidienne. Ciau se lève, prend son fils, part à Göny au lieu où elle a abordé autrefois. Ils descendent tous deux dans la mer, en direction de l'est, jusqu'à ce que l'eau lui arrive au cou, tandis que la *somwaca* pleure sur le sable pour retenir Ciau, qui ne veut pas écouter sa parole. Elle va jusqu'à disparaître. Les deux poissons *wato* arrivent, ceux-là même qui l'avaient prise à Horry pour l'amener dans l'îlot. Ils se placent sous chaque aisselle et prennent Ciau et son enfant et la soutiennent jusqu'à ce qu'ils arrivent à Hony, où ils avaient pris Ciau autrefois. Ils laissent Ciau qui monte à terre avec son fils. Ils arrivent tous deux à l'endroit où elle était venue avec ses suivantes pour se décolorer les cheveux. Ciau dit : «Que. ferais-je ici avec

mon fils ? Nous allons descendre à Üenkiny.» Ils partent. Elle prend son enfant sur le dos et ils arrivent au pays de Üenkiny. Il n'y a plus aucun homme, les maisons sont abandonnées à cause de Ciau, la fille de Bahitr qui a disparu. Wanyume parle alors et les hommes reviennent de la brousse avec leurs cheveux poussés longs [en marque de deuil].

Ciau reste alors à Üenkiny avec son fils. [L'autre version dit que c'est Hoi qui l'a trouvée, la reconnue et l'a emmenée pour la cacher sous terre avec son fils]. Le Soleil arrive là-bas à l'îlot d'où Ciau est partie avec son enfant. Le Soleil se lève le matin pour aller chercher son fils. Il arrive à Üenkiny où il arrête sa course et descend sur un cocotier. La chaleur est grande sur le pays de Üenkiny. et tous les jours le Soleil vient chercher son enfant au pays de Üenkiny. La terre se fend. Il n'y a plus rien, plus de cultures, aucune chose plantée dans la terre. Les gens du pays s'entretiennent avec Wanyume et Bahitr de ce que le Soleil détruit le pays et qu'il vaut mieux lui rendre son fils.

Un homme a pour tâche de porter les mâchures de canne à sucre et de les entasser, [pour éviter qu'elles ne soient utilisées en vue de maléfices]. Le Soleil se lève à l'est pour suivre sa route. Il vient en direction de Üenkiny, pour s'y arrêter tout près du sol. Les hommes allument un feu de tous les résidus de canne à sucre qui brûlent en faisant de la fumée. Pour lui faire rejoindre le Soleil, ils prennent l'enfant [quand la fumée est blanche], et le jettent dans le feu. La fumée soulève l'enfant et le mène au Soleil, qui prend son fils et part là bas à l'îlot chez sa grand-mère la *somwaca*».

Ce très beau texte précise le concept des "enfants du soleil" si courant jusque sur la côte est de la Grande Terre, et qui désigne les habitants des îles orientales et les lignées côtières en relation traditionnelles avec les îles Loyalty. Sous forme poétique il décrit un sacrifice humain en période de sécheresse intense, la victime privilégiée étant à la fois le fils aîné de la fille première-née de Bahitr et l'enfant d'un étranger. Mais qui est l'homme chargé de ramasser les mâchures de canne à sucre et d'en faire un feu qui a la vertu de chasser le soleil et, sous-entendu, de faire ainsi venir la pluie?

La réponse est dans l'organisation de la chefferie Bahitr, qui se présente de la façon suivante :

Donnent le fat directement à Bahit :

— *Nyimakong*, de même origine que Bahit, sorti du trou en même temps que lui.

— *Wasau*, de même origine aussi. Il est le *hnyimen than* et le maître de la pêche à Ceu. Selon le R.P. Daniel, cette lignée possédait une magie favorisant la culture des ignames et des waley [cf. *Conférences ecclésiastiques de Nouvelle-Calédonie*, 3e fascicule, p. 32].

— *Hoi*, branche de Wasau, est à Webelu, le maître de la pluie et du soleil. Il est le maître du mythe de Ciau en ce que c'est à lui qu'est revenu l'honneur de dresser, au lieu-dit Webelu où ont lieu depuis les rites pour «faire» le soleil et la pluie, le bûcher destiné à rendre son fils au Soleil. Les mâchures de cannes à sucre, nourriture «humide» dans la classification de Maurice Leenhardt, dégageant une fumée épaisse en brûlant, sont un vecteur privilégié pour le rite destiné à provoquer la pluie. La récolte continue des mâchures de cannes à sucre des uns et des autres fait de Hoi un personnage redouté. Il doit les mettre en tas pour les brûler quand cela est nécessaire. C'est lui faire une grande confiance, les mâchures pouvant servir à des rites maléfiques. La mise en tas est destinée à les rendre anonymes et éviter ainsi qu'on ne soit tenté de les utiliser pour provoquer la maladie ou la mort d'une personne précise. Le mythe de Ciau appartient ainsi autant à Hoi qu'à Bahitr.

— Wanyume est l'*ahnyaba*, d'une lignée *üay* de Üenkiny même. Elle est éteinte et a été remplacée par un homme adopté nommé Watu. Wanyume reçoit les étrangers, il est comme la femme du chef. Si Bahitr part en voyage, ce sera à Wanyume d'assurer la cuisine des aliments

destinés au chef.

— *Pareu* est l'officier de bouche chargé de la cuisine à la chefferie. Cette lignée *üay* a pour branches cadettes *Dunau* et *Wila*, ce dernier donnant le foi à *Beka*. *Dunau* et *Wila* sont les maîtres de la terre à *Unye* (*Unec*), où ils ont reçu *Beka*.

— *Wasabat*, issu d'une lignée *üay*, est le *hingat in than*. Il garde celles des richesses du chef qui proviennent d'autres chefferies.

— *Sulu* jouait autrefois le rôle de *nalapa* (*ahnyaba*) auprès de *Nekelo*, avec lequel il était venu des îles *Wallis*. Il sert d'intermédiaire entre *Jeula* à *Heo* et *Bahitr*. En fait, il travaille chez *Jeula*, dont il est le serviteur. Dans les occasions exceptionnelles, il viendra travailler chez *Bahitr*, à l'appel de *Wasau*, amenant avec lui *Pulu*, *ditr* de *Jeula*. Pour de très grands travaux d'ailleurs, les gens de *Nekelo* et de *Beka* viendraient prêter la main.

— *Binyibu*, lignée *üay*.

— *Morukanu*, lignée *üay*.

— *Wagewe*, lignée *üay*.

— *Ti*, lignée *üay*.

— *Dotr*, lignée *üay*, qui possède des trous destinés à la pêche à l'anguille dont le fruit constitue son *fat* à *Bahitr*.

— *Nyikoü*, lignée *üay*.

Beka, chefferie polynésienne d'*Unye* (*Unec*), actuellement établie au village de *Teuta* à l'extrême nord de la grande île. *Beka* doit à *Bahit* un *fat* de poissons de marais et de fruits de palétuviers de la variété comestible. A la différence de *Nekelo*, qui ne donne rien à *Bahit*, *Beka* apporte les prémices des fruits de mer parce qu'il aurait été reçu par *Wanyume* et qu'à ce titre, et par cet intermédiaire, il serait devenu *ditr* de *Bahitr*. Le contenu précis de son *fat* semble être cependant lié à son installation moderne à *Teuta*, où se trouve le seul marais du nord d'Ouvéa. *Beka* résidant à *Unec* ne pouvait s'acquitter d'une telle obligation qui apparaît ainsi liée à la négociation ayant permis son transfert à *Teuta* au moment de la christianisation.

Présentent seulement un tang sa hac à Bahit :

— *Winjue*, qui est l'*obotrkong* et possède le droit d'intercession. De concert avec *Wanyume*, il peut porter la main sur le chef. Il est lié à un dieu, *kong*, dit *Wejumen*, dont la représentation matérielle aurait été un doigtier, *uthap*, affirmation apparemment démentie pour être remplacée par la référence à un cadavre, *komok*, enterré sous des pierres et auprès duquel l'*obotrkong* va prier avant le départ pour une guerre.

— *Wea*, un des *je ditr* de la chefferie parallèle *Imwene*.

Imwene ne représente pas pour nous le premier cas, mais peut-être le plus extrême dans sa logique de partage d'une même aire territoriale entre deux chefferies autonomes, à la fois complémentaires et éternellement rivales. La fiction administrative est que *Bahitr* est grand chef du district de *Wénéki* (*Üenkiny*) et qu'il règne sur les villages de *Wénéki*, de *Téouta* et de *Oniat* (*Ohnyotr*). Cette fiction a éclaté dans le sang en 1988 et 1989. Aujourd'hui, après dix neuf-morts, l'autonomie d'*Imwene* est reconnue officiellement, alors que la publication de la précédente version de ce chapitre n'avait eu aucun effet sur l'administration coloniale, qui persistait à ignorer l'existence parallèle d'un *Bahitr* catholique et d'un *Imwene* autrefois protestant, aux structures de chefferies parallèles et s'interpénétrant sur le même territoire. Les dépendants, *je ditr*, d'*Imwene* l'étaient restés en se concentrant dans le village récent de *Hnyebuba*, auquel ils ont donné le nom biblique de *Gossana*, devenu le village le plus célèbre d'Ouvéa à

partir de 1988.

Lors des guerres de religion qui eurent lieu au siècle dernier entre catholiques et protestants, Imwene dut s'enfuir chez Qenegei, converti au protestantisme, puis changea pour le catholicisme afin de pouvoir rentrer chez lui, après avoir passé dix ans au moins d'exil en Nouvelle-Calédonie, à Houaïlou, et en avoir été rapatrié par l'armée française.

La chefferie Imwene, restée indépendante de celle de Bahitr, est établie au lieu-dit Hnyixöü, à côté de celle de Bahitr, dite Hnyoxüö. La similitude des noms n'est certes pas due au hasard. Imwene est le gardien des lieux de pêche (poisson et crabe) dans le marais de Hanawa Hnyimak. Il en fait profiter Bahitr quand tel est son désir.

L'ancêtre d'Imwene est le dieu Watetö, que Hiköyö, le premier titulaire de la chefferie, aurait rencontré près de son habitat au trou dit Ithop, sur le chemin d'Ohnyot, et choisi pour être désormais au-dessus de lui, comme Wanyume l'avait fait pour Bahitr. On dit que Watetö vivait avec ses *je ditr*, invisible aux yeux de tous sauf à ceux de Hiköyö. Watetö serait toujours présent, *üay* évanescant, maître de l'ombre, il serait enfin apparu au grand jour lorsqu'un des frères du Bahitr de la deuxième génération l'aurait mis à part, avec les siens, pour être désigné comme l'*ahnyaba* de Bahitr. Ce dieu de la forêt n'était pas lié à une famille particulière. Une offrande de poissons était nécessaire pour tenter de se concilier sa puissance. Une version du mythe de Watetö rapporte comment l'une de ses trahisons lui fit perdre sa qualité d'homme :

«Trois nommes habitaient avec leur sœur sur la route d'Ohnyotr. Watetö connaît leur existence et veut la manifester aux yeux de tous. Il vient et prend la fille, qu'il emmène sans un mot chez lui. Puis il réunit les siens pour organiser la fête de ses noces. Les trois frères sont invités à y assister. L'aîné reste chez lui, tandis que les deux cadets vont à la fête. Il y avait deux bougnats, *bunyâ*, l'un à gauche pour Watetö, sa femme et les *je ditr*, l'autre à droite pour les frères. Watetö et les siens ont disposé leur bougnat de façon à faire tourner le dos au chef par les deux frères. Recouvertes de nattes et de feuilles, des sagaies et des massues attendent, cachées derrière les deux frères. Quand ces derniers s'apprêtent à manger, chacun saute sur les armes pour les tuer. Pourtant, ils ne sont pas atteints. Le plus jeune, le *hingat*, se lève, s'adressant à Watetö :

«Toi, tu es visible aux yeux de tous, mais à partir d'aujourd'hui tu vas disparaître. Ton souvenir, ta maison, subsisteront sous forme de rochers recouverts d'arbres. Quant à moi, je disparaîtrai aussi pour devenir *wananafin* avec mes deux frères et ma sœur. On saura ton existence passée de Watetö, mais on ne verra plus que ta maison.»

Quelques-uns de ses *je ditr* sont restés cependant avec les gens de Bahitr, et en particulier Bijeu, qui aurait donné le *fat* à Bahitr, mais qui, aujourd'hui, sous le nom d'Imwene, ne *fat* plus à qui que ce soit [Bijeu est un autre nom d'Imwene en ce sens qu'il représente une lignée de *je ditr*].

Les relations difficiles entre Imwene et Bahitr auraient été marquées, entre autres faits, par l'incendie du *hag*, de la barrière, et du *hnyeule* d'Imwene par Bahitr, par l'exil d'Imwene emmené par ses *je ditr* sur la Grande Terre, exil partagé avec Jeula. Imwene semble avoir rendu la pareille par une tentative de dresser Beka contre Bahitr au moyen de l'organisation d'une embuscade contre Bahitr, laquelle devait être attribuée à Beka. Par la suite, une coalition des chefs de la région contre lui l'aurait amené à se réfugier dans un *hnabo*, forteresse rocheuse dans la forêt. L'assaut repoussé, Imwene s'enfuit

à Fayawe, où il avait des relations traditionnelles privilégiées avec Qenegei. Ses *je ditr* étaient restés alors sur place, puisque, disent leurs descendants, il s'agissait d'une guerre dirigée contre leur chef et non contre eux.

Plus récemment l'antagonisme entre Imwene et Bahit s'est traduit par des séries de dénonciations par ce dernier à la gendarmerie de *ditr* d'Imwene, tour à tour accusés d'avoir incendié le «Relais de Fayawe», brûlé quatre fois, peut-être en partie pour des raisons extérieures, puis d'être impliqués dans la préparation de l'attaque du poste de gendarmerie de Fayawe en 1988, puis de l'organisation des événements dans la grotte contenant les morts de la lignée Wete.

Ces accusations étaient fausses. Par contre, les habitants de Gossana se distinguèrent en fournissant les célèbres «porteurs de thé», qui sauveront les gendarmes emprisonnés dans la grotte du danger de se déshydrater, et assureront aussitôt après la solidarité matérielle au bénéfice des veuves et des enfants des morts mélanésien et polynésien de la grotte, un moment abandonnés par leurs familles traumatisées et craintives.

Les contradictions de la situation où les gens de Gossana furent placés, après les Accords de Matignon, de la part des responsables politiques de cette affaire sanglante, aboutiront en 1989 à l'exécution publique, au cours de la cérémonie de levée de deuil à Qadrila, de Jean-Marie Tjibaou par Djubeli Wea

La chefferie Imwene présente une organisation moins complexe que celle de Bahit :

Donnent le fat à Imwene :

— *Neüjen*, lignée *üay* liée au dieu Wajula, et qui de ce fait fournit le devin. On dit aussi qu'elle serait originaire de Nouvelle-Calédonie d'où Imwene l'aurait ramenée à la fin de son exil.

— *Hiköyö*, est à la fois l'*ahnyaba*, l'officier de bouche, le *hnyimen than* et le *tang tangen than*. Issu d'une lignée *üay*, il est aussi dit Thingen et Bijeü et considéré comme le descendant du dieu Watetö.

— *Wadua*, dit aussi Üangë, issu d'une lignée *üay*.

— *Hnageigei* est le *hingat in than*. Il vivait autrefois avec Nekelo dont il était le *nalapa*. Jeula, frère de Nekelo, l'emmena avec lui pour demander en mariage la fille de Draume pour son frère aîné, A Fayawe, c'est Hnageigei qui parle à cette dernière. Mais celle-ci et les *je ditr* du chef Draume ont vu Jeula et la fille du chef veut ce dernier comme époux. Draume accepte la volonté de sa fille et la donne à Jeula avec en dot l'atoll de Heo (Beautemps-Beaupré). Craignant la colère de Nekelo, Jeula se rendit directement en pirogue à Heo. Mais il n'y avait pas là de place pour tout le monde. Hnageigei va trouver Döwi, au lieu-dit Hnyeikap, accompagné d'Umwiüal. Döwi va prévenir Imwene de l'arrivée de Hnageigei. Imwene réunit ses *je ditr* pour l'accueillir et lui donner du terrain. Wea, qui est *üay*, donne de la terre au chef, qui la remet à Hnageigei. Hnageigei s'identifierait par ailleurs à Geigei, c'est-à-dire Qenegei, *qatr e Gala*, au pays de Wetr, à Lifou.

— *Umwiüat*, dit aussi Wanu, de même origine que Hnageigei, dont il a suivi la fortune, *hnyimen than* aussi.

— *Punyabu*.

— *Haudany*, ou Wahadëngöc. A remplacé Imwene lors de la fuite de ce dernier à Fayawe.

— *Döwi, obotrkong*, parce qu'il aurait été reçu à Hnyeikap par une lignée, aujourd'hui éteinte, qui détenait cette fonction, compagnon de Jeula au départ et un de ceux qui n'ont pu trouver place à Heo.

— *Wea*, lignée *üay*, qui s'est distinguée dans les événements de 1988 et 89, du fait de Jubéli Wea, bénéficiaire d'une formation théologique partielle à Fiji, revenu s'installer à Gossana, pasteur de sa propre autorité, provoquant la scission de la paroisse. Brutalisé, avec son père qui en mourut, par les militaires au moment des événements de 1988, il reste dans l'histoire comme l'exécuteur du meurtre de Jean-Marie Tjibaou l'année suivante.

— *Wete*, lignée *üay*, la seule maîtresse de la grotte des événements de mai 1988. La conclusion dramatique de l'affaire et la mort des dix-neuf jeunes gens tués dans la grotte sont interprétés comme dues en grande partie à ce que l'autorisation des Wete d'utiliser la grotte n'avait pas été demandée. Les deux frères Wete, tous deux pasteurs, étaient alors en fonction à Lifou et n'ont pu intervenir. Personne sur le coup n'a suggéré qu'ils l'auraient pu.

Travail pour Imwene sans être redevable d'obligation formelle :

— *Winjue*, qui par ailleurs *fat* à *Bahitr* dont il est l'*obotrkong*.

Oüa, établi à Ohnyotr, juste en face du pays de Wetr à Lifou, est autonome vis-à-vis de Bahitr. Ses relations sont certaines avec Nathalo, Lifou, quoique imprécises quant à leur raison d'être historique.

Un mythe fait état de l'aventure souterraine d'un aîné de la lignée, envoyé par sa mère, en passant sous la mer pour aboutir à Nathalo, où il n'y aurait eu alors que des *obotrkong* — des *angatresi* — et où il aurait reçu la chefferie sur l'ensemble du pays de Wetr, après avoir gagné avec persistance, jour après jour, au jeu du lancer de gaulettes. De Nathalo, il aurait envoyé un de ses fils prendre sa place à Ohnyotr.

Mrs Hadfield raconte la même histoire sous forme plus symbolique [«The stolen sio», p. 278 de son ouvrage]. Hnamano, homme de Gaica, en visite à Üenkiny, a l'occasion de descendre dans le pays des morts avec Bahitr et d'y voler la hache-ostensoir [*sio en gene drehu*] que se repassent les morts comme l'orange amère lancée de l'un à l'autre dans la tradition de la Grande Terre, puis il suit un chemin souterrain où il échappe aux tentations de se détourner pour regarder les deux filles de Walewe, pour retourner à Lifou avec son trésor. Le héros de cette histoire serait précisément Wawia Api Mazo devenu à Ouvéa Oüa. On se souvient que Zeula Angajoxue met sa vie en danger à Gaica — il est tué par l'isola, prévenue par le moustique — pour l'amour d'une fille venue du nord d'Ouvéa par ce même chemin souterrain.

Une autre version reçue à Ohnyot inverse le sens géographique de l'aventure et présente Oüa comme ayant été autrefois *angajoxue* à Nathalo — où il est d'ailleurs connu sous le nom de Wawia Api Mazo — ou du moins l'un des trois fils d'*angajoxue*, quittant ses frères pour Ouvéa à la suite d'une querelle. Arrivé à Ohnyotr, il aurait trouvé là Yoba, Wadea et Calaki, qui le prennent pour chef, Wadea lui abandonnant même cette fonction de chef qui était la sienne jusqu'alors. On peut rapprocher cette dernière version de l'existence à Jokin, à Lifou, d'une lignée Nganawa, descendante d'un chef Api Güiet détrôné et qui dut changer de nom. Les Ehnyiman de Hanawa, juste en face d'Ohnyotr, seraient des Angete Gala vivant avec les Hnadhohau et dont une partie serait allée justement s'établir à Ohnyotr. De même, dit-on aussi à Hanawa, la branche aînée de l'*atresi* Qenegei celle des Ngahedrö, serait-elle partie s'établir à Ouvéa pour un temps, accompagnant Wawia Api Mazo, fondateur de la chefferie Oüa.

Comment se présente cette dernière chefferie de langue mélanésienne d'Ouvéa ?

Donnent le fat à Oüa :

- *Fiafi*, branche d'Oüa, descend d'un frère de Wawia venu de Lifou avec lui.
- *Wadea*, est le *hnyimen than*. Sa branche cadette, Wanain, donne le *tang tangen than*.
- *Goba*, lignée *üay*.
- *Wajelö*, *ahnyaba*, lignée venue de Nathalo avec Oüa.
- *Calaki*, lignée *üay*.

Présente seulement un tang sahad à Oüa :

— *Huno*, *hingat in than*, d'une lignée originaire de Zimitröt, Lifou. Il s'agirait justement là d'une branche de l'*atresi* Qenegei.

N'auraient pas d'allégeance formelle envers Oüa :

— *Utheluop*, *obotrkong*. Originaire de Zimitröt, où il était déjà *obotrkong* (*angatresi*). Son *kong* est une pierre du nom de *Katebu*. Il habitait au lieu-dit Kat lorsque *Dëwi*, l'*obotrkong* d'Imwene, y aurait abordé en venant des îles Wallis. Le nom de cette lignée rappelle celui du dieu *Ithidra Luop*, bien connu à Lifou et à Maré. Or, à Wetr, la lignée liée à ce dieu est celle de l'*atresi* Wahminya, établie à Mucawèng et Hnanemuhætra.

— *Thëhu* a le droit de porter la main sur le chef, dont il peut par ailleurs calmer la colère. Il aurait été envoyé par l'*angajoxue* du pays de Wetr pour donner à Ohnyotr une protection assurée ainsi par son frère cadet. *Qenegei* de Fayawe se serait appuyé sur lui, le considérant comme un homme qui ne pouvait qu'être solidaire de lui, ce qui se conçoit s'il s'agissait au départ de Lifou de Ngahedrö Qenegei, originaire de Hanawa au pays de Wetr.

On retiendra de ce tableau que la chefferie Oüa apparaît bien composée d'Angete Gala et d'Angatresi du pays de Wetr. Elle est ainsi à Ouvéa une représentation en demi teinte de la chefferie Ukeinesö dominant à Lifou ce même pays de Wetr.

Les chefferies de langue faga uvea

Le premier point, et les tableaux descriptifs de chefferie le confirmeront, est que les constructions politiques des chefferies immigrées présentent peu d'originalité. On trouve à la cour des chefs polynésiens les mêmes fonctions que dans les chefferies linguistiquement dominantes, à ceci près que leur intitulé est une traduction du terme mélanésien, mais aussi, et cela est la vraie différence, que nul dignitaire ne peut porter la main sur l'*aliki* [= *than*]. Etant donné les mariages constants entre les deux groupes linguistiques et le bilinguisme de la plupart des habitants d'Ouvéa, cela n'est pas si étonnant.

Le premier problème posé par tous les auteurs est celui de l'origine de ces lignées parlant un polynésien teinté d'archaïsmes. La plupart se disent originaires des îles Wallis et venues en une seule migration, amenant avec elles l'arbre à pain, *mei*, une variété de cocotiers à grande noix et le tambour horizontal, *paate*, à lèvres largement écartées qui, contrairement à l'opinion du linguiste néo-zélandais K. J. Hollyman, n'a pas été introduit par les évangélistes samoans, qui ont travaillé à Lifou et ne l'y ont pas importé en tant qu'objet, mais ont introduit le mot en *gene Drehu*. Une minorité est originaire d'ailleurs de Polynésie occidentale, à savoir Futuna, Samoa (pour Beka),

et Tonga, origines multiples que l'on connaît déjà pour certaines lignées de Lifou, mais qui se remarquent mieux à Ouvéa dans un environnement moins massif.

L'origine wallisienne explique ce nom d'Ouvéa donné à l'île, les premiers navigateurs blancs ayant à bord des interprètes polynésiens, qui interrogeaient d'abord ceux qui, sur place, pouvaient leur répondre dans une langue polynésienne. Les Wallisiens, selon Burrows, connaissent Ouvéa qu'ils désignent du nom d'*Uvea lalo* [cf. Burrows, E G., *Ethnology of Uvea* (Wallis Island), Bemice Pauahi Bishop Museum Bull. n° 145, Honolulu, 1937], *Uvea rango* pour les immigrants étant passés par là et qui sont allés peupler au îles Salomon les atolls exhausés de Rennell et Bellona.

Mrs Hadfield (ouv. cité, p. 16) rapporte ce qui suit :

«On nous dit qu'un certain nombre d'habitants de l'île Wallis... construisaient des pirogues au moyen de leurs haches indigènes habituelles, faites de pierres aiguisées et fixées de manière peu solide à un manche de bois. Une de ces pierres se détacha pendant qu'on travaillait à la coque, sauta et frappa le fils d'un chef. Les ouvriers furent remplis d'horreur, sachant que leurs vies étaient en danger. Ils décidèrent de s'enfuir avec leurs femmes et leurs enfants, s'embarquant, aussi vite que possible, dans deux pirogues qui étaient sur le sable. Alors que la pirogue s'éloignait, un vieil homme les appela de la plage et leur dit :

«Quand vous serez loin de terre, vous remarquerez sans aucun doute un poisson de taille nageant devant votre pirogue, suivez-le partout où il ira. Lorsque vous approcherez d'un rivage lointain, vous verrez les feuilles d'une certaine plante flottant sur l'eau. Observez alors le poisson, s'il nage autour des feuilles, suivez-le, mais n'abordez sous aucun prétexte. S'il saute par dessus, vous pourrez aborder en sécurité.»

Obéissant à l'augure du poisson, c'est ainsi que les réfugiés de Wallis purent aborder à Ouvéa et s'y installer. Les intéressés sur place pensent que le poisson a pour nom *woïa*. A la mort du chef Nekelo, un rite consiste à appeler ce poisson en chantant : «*Jey kay may Uvea eee, numayje neyjoupaki.*» Le *woïa* arrive, mais pas seul. Celui qui est devant est l'*aliki*, le chef ; derrière lui ses deux *nalapa*, puis son peuple, ils apportent alors du *drela*, du poil de roussette, que les gens prennent, présents cérémoniels censés être venus des îles Wallis, [alors qu'ils ne sont confectionnés que sur la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie]. Puis les poissons viennent s'échouer sur le sable, les larmes coulant de leurs yeux. On se saisit du chef d'abord ; les autres se laissent prendre alors et on les mange au repas funéraire.

La version recueillie par Burrows, plus précise, est presque identique. En voici l'essentiel :

«Le chef principal du groupe des voyageurs était Kaukelo, descendant de la lignée royale de Wallis... En plus de Kaukelo, le groupe comprenait Fiumata [frère de Fotuatamai], Puka, un homme de lignage Puliueva dont je n'ai pu apprendre le nom, un Tongien et un Futunien. Ils allèrent de la résidence royale de Matautu à Fatai sur la côte ouest pour construire une pirogue. Cette pirogue était nommée *Ifilaupakola*. Pendant le travail, Kaukelo fut blessé à la jambe. Les autres eurent peur que le roi ne tire une vengeance de cette blessure à leurs dépens. Fotuatamai aurait adjuré les participants de partir en mer pour échapper à la colère du roi, mais il n'aurait pas voulu les voir emmener Kaukelo. . .

Le groupe décida de partir pour des pays inconnus et Kaukelo embarqua finalement avec eux. Alors qu'ils sortaient par Avatolu, la passe occidentale du récif, l'esprit d'une vieille femme se leva d'une tombe dans Songatautau, sur l'îlot de Fatai, et les appela :

«Adieu ! Si vous touchez une terre où les feuilles de palétuvier flottent et les mulets sautent, établissez-vous là.»

A Lifou, la tradition locale affirme qu'ils seraient passés à Joj, où se trouve le seul peuplement de palétuviers de l'île, mais situés sur la terre ferme et dont les feuilles tombent sur le sec. Certains sont cependant restés sur place, et on les trouve à Hmelek et Qiqatrul (Hunöj). On sait par ailleurs que les Nyipatr de Jokin les ont reçus à leur passage, après cet arrêt attesté à Joj, où la prédiction ne pouvait se vérifier, et que deux membres de cette lignée leur auraient servi de guides pour Ouvéa où, dans le marais de Hanawa Hnyimak, les mulets sautaient effectivement par-dessus les feuilles de palétuviers. Enfin, entre Xepenehe et Easo, une lignée, dite aujourd'hui Xozamé, s'affirme originaire des îles Wallis, et laissée au passage par l'expédition.

Le thème du dauphin, du requin ou du poisson indiquant la route maritime est un thème récurrent de toutes les expéditions polynésiennes et de quelques mélanésiennes. Par contre, celui des mulets sautant par dessus les feuilles de palétuvier ne s'applique dans toute la région qu'à Hanawa Hnyimak, à Lekiny, pour Ouvéa, deux points où les Polynésiens se sont établis, aux îles Maskelynes au sud-est de Malekula et surtout aux mangroves d'estuaires de la Nouvelle-Calédonie proprement dite.

L'historicité de la migration unique est ce qui pose problème. La plupart des auteurs ont voulu la placer à la fin du dix-huitième siècle, en se fondant sur des généalogies qui, dans l'aire considérée, ont toutes plus ou moins la même longueur (huit à douze générations), ce qui ne les rend pas utilisables pour déterminer des dates approximatives, sauf pour les dernières générations correspondant à des périodes sur lesquelles nous avons aussi des archives écrites. Les premières générations doivent être considérées comme des raccourcis, seules étant pertinentes les indications spatiales. Les estimations des auteurs s'étagent entre 1750, pour le R.P. Henquel (Notes manuscrites, citées par Burrows) et 1800 pour Burrows.

La réalité, telle qu'on la perçoit dans tous ces itinéraires de migrations entre les Des, et de la Grande Terre aux îles, est qu'ils fonctionnent comme des modèles à double sens. A chaque bout de la route est un témoignage qui infirme le sens de la relation tel qu'il est donné à l'autre bout. Ce qu'ils affirment en réalité est l'existence d'une relation ancienne entre deux points éloignés de l'espace, itinéraire du héros plus ou moins éponyme signifiant que la route définie est faite d'allers et retours au cours des générations.

Le nouveau problème devient alors l'ancienneté de la relation. En ce qui concerne Ouvéa et les îles Wallis, il convient de noter que tout le nord-est de la Grande Terre devrait y être ajouté, d'autant que d'Entrecasteaux a rencontré à Balade une grande pirogue wallisienne à voile, venue d'Avouea. Il existe des lignées wallisiennes dans toute la région, certains apparentements wallisiens étant cependant affirmés par les uns et contestés par les autres.

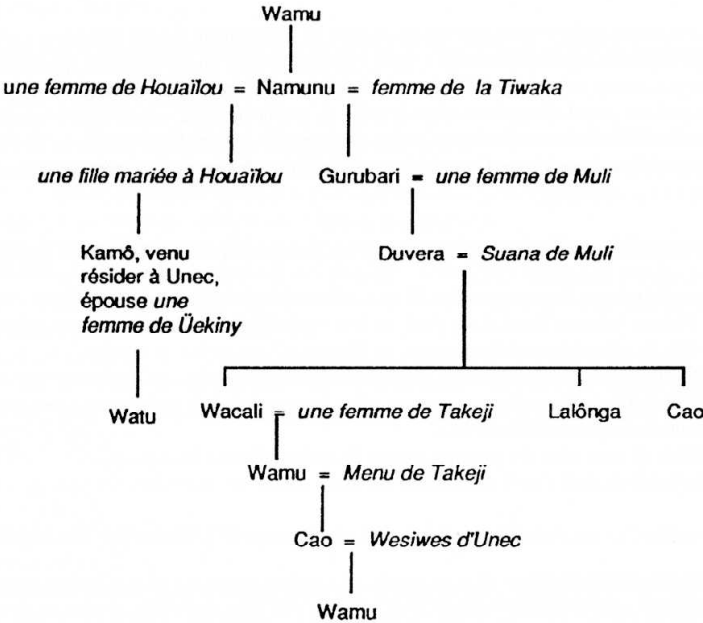
Il faudra attendre de posséder pour Ouvéa les résultats de fouilles archéologiques sérieuses avant de pouvoir soit trancher, soit envisager une profondeur temporelle précise pour l'établissement polynésien aux deux extrémités d'Ouvéa. Un chercheur du CNRS y avait été envoyé, il y a quelques années, à qui nous avons recommandé la plus grande prudence et la mise sur pied d'une négociation avant de toucher à quelque site archéologique potentiel que ce soit. En voulant forcer le pas pour qu'on le laisse agir à son gré sans plus attendre, il n'a réussi qu'à être mis dans l'obligation de quitter l'île. C'est bien dommage. Les résultats obtenus ailleurs, au Centre Vanuatu par José Garanger et en Nouvelle-Zélande, mettent en évidence que l'archéo-

logie peut valider la tradition orale sur six (Vanuatu) à douze siècles (les Maoris). Que les Wallisiens aient été établis sur Ouvéa pendant un demi-millénaire ne serait pas surprenant. La comparaison avec les résultats archéologiques obtenus aux îles Wallis par des chercheurs du CNRS et de l'ORSTOM, à la fois sur la base de la tradition orale et de l'archéologie, devrait venir éclairer l'interrogation. Mais il est déjà évident que la théorie de la venue de toutes les lignées wallisiennes ensemble, sur la seule et même pirogue décrite par la tradition orale, n'est pas satisfaisante. Elle n'est là que pour justifier un certain modèle social, démenti partiellement par les comportements réels.

La version du mythe selon Burrows est d'autant plus intéressante qu'elle donne des noms qui peuvent se retrouver sur Ouvéa. L'identification Nekelo / Kaukelo recueille l'approbation générale. Peka est Beka sans le moindre doute. On retrouvera une lignée tongienne à Muli, parmi les immigrés wallisiens.

A Teuta, une lignée d'origine samoane offre une tradition tout aussi charpentée. Cette lignée est dite Thamua, perpétuant ainsi le souvenir de ses origines. L'ancêtre, Wamu, serait arrivé en accompagnant les Wallisiens. La généalogie de ses descendants s'établit comme ci-dessous.

47. Généalogie proposée par les Thamua, Téuta



N. B. La relation d'échanges matrimoniaux entre les Thamua et Houaïlou apparaît ici évidente. Elle mythe chargeant la première génération d'un poids trop lourd pour un seul homme.

«Wamu possédait un panier rituel appelé *masina*, du nom du dieu qu'il contenait, dieu guerrier — à ceci près que *masina* signifie morceau de lune — panier assurant des voyages maritimes sans encombre, en direction de l'ouest, la lune par opposition à l'est, le soleil, cf. le mythe de Ciaou. De ce fait, un feu se tenait toujours devant sa pirogue. Lors d'un voyage à Houaïlou, leur voile se déchira cependant. Il fallut la recoudre là, sur le sable d'un îlot où ils plantèrent deux pins colonnaires et des cocos germés. L'îlot est dit *Nesi kau* à Houaïlou. A leur arrivée à Ouvéa, le vieux Wamu était à l'agonie. Avant d'expirer, il transmet aux siens ses dernières volontés : «Quand je serai mort, vous couperez ma tête. Vous porterez mon corps au récif, devant la passe à la pointe de Muli [passe dite Wasaü Mak, parce qu'ouvrant la route de la Nouvelle-Calédonie}. Conservez ma tête, parce que c'est moi qui vais vous protéger en mer. Vous l'enterrez sur l'îlot de sable devant Houaïlou.»

Ce qui fut fait. Aussitôt le corps jeté à la passe, un requin se mit à suivre la pirogue. Depuis, le requin est l'animal *tapu* des Thamua, qui lui sacrifient en jetant des offrandes dans la mer.»

La tradition ne s'arrête pourtant pas là. A Ni, dans le haut de Bourail sur la Grande Terre, les Gorobwia Rhisai Bwawi se disent issus d'un tertre Bwawi, sis à Nekwe, à proximité de l'habitat de la chefferie dont ils étaient les serviteurs. Mais, au delà, il se réclame de cette même lignée venue de Samoa ayant accompagné la migration wallisienne.

«Trois frères : Paone, Anivo et Dara, étaient venus des Wallis à Ouvéa. Anivo se rend à Bwawi à Houaïlou, puis repart sur Ouvéa. Son fils retournera s'installer à Houaïlou. Le petit-fils, nommé Ghinyê, venant de couper un tronc de bijouen près de sa maison. Ayant chaud, il partit se baigner. Dans la mer, un requin lui passa entre les jambes et l'emporta à Ouvéa où il restera trois années. Lorsqu'il voulut s'en retourner, le requin revint et le ramena au bord de mer de Houaïlou. De retour sur la Grande Terre, il répondit aux questions : «J'étais parti sur une île.»

Décidant de s'en retourner à Puda (Ouvéa), il fit préparer par les siens des provisions de route et différentes semences d'ignames pour planter là-bas, se les attachant sur le côté. Il monta sur le dos du requin avec une partie des siens, laissant les autres à Bwawi.

Un jour, ces derniers, partis à la pêche, prirent quelques poissons *dowa* qu'ils décidèrent de manger entre eux, parce qu'il y en avait trop peu pour partager avec le chef. Ils mettent les poissons au four. Le vent du nord se lève et porte le fumet du poisson à la chefferie. Honteux de ce qu'ils avaient fait, ils décident de partir et vont s'installer à Wanejü, en haut de Gwarawi, où leur chef se marie avec une femme Bwearö. Se sentant encore trop près de Bwawi, ils partent à Bwêo, en bas de Bwerare (Boréaré). Là, les Teyê de Ni leur donnent une femme et les attirent là-bas pour résider auprès d'eux, au tertre Mênêanê. C'est pourquoi on les appelle *rhisai Bwawi*, ne pas voir Bwawi, parce qu'ils sont passés de l'autre côté de la montagne pour ne plus voir leur premier habitat.»

Le périple des Samoans s'est achevé lorsque François Gorobwia vint s'installer à Gwaro (Gouaro) pour y vivre avec sa mère, veuve d'un homme de la lignée Tiyo de Nerhê, lignée des maîtres de la terre au bord de mer de Nessadiou. Les Gorobwia sont aujourd'hui partagés en quatre branches, à Ni et Bwiru, les Kapisiri ; à Azareu, les Menegere ; à Petit Lifou, Mareko Avila, et à Gwaro François Bororo Gorobwia. Le récit des Gorobwia correspond à autant de générations, depuis Anivo, que la généalogie recueillie à Ouvéa.

Les Hmala Ang Api Co de Joj, à Lifou, avec leur tradition de grands voyages, pourraient se réclamer des mêmes origines, de même que les Co me Kumoon de Mare, Suaulu (Touaourou) et Thio. Surtout le mythe des Hnadrohau de Muj, à Lifou, fait état du passage de deux pirogues samoanes allant à Ouvéa, munies d'une ancre magique en pierre qui, jetée à la mer avec le fils

du *haze Sisiwanyano*, devint le récif de Zilihu, étape dans le voyage souterrain des morts entre Lifou et le nord d'Ouvéa. Un autre recoupement provient des Gowe Mëu de Parawié, au bord de mer de Houaïlou, à proximité de Nekwe et de Bwawi, qui se réclament de leur dieu *Mwasiva*, pierre pour assurer la réussite à la guerre, que l'on devait chauffer dans une poterie au lieu cultuel sis à la pointe Mènèraberà. C'est à cette pierre que l'on attribue le succès des anciennes guerres à Poya, y compris la fortune des armes des auxiliaires de Houaïlou contre les insurgés de 1878 retranchés dans les roches d'Adio.

Mécontents de l'intronisation de Kaviga Nejê comme chef de Neweo, les Gowe Mëu seraient partis alors à Puda (Ouvéa), où les gens de Samoa établis à Teuta leur auraient donné comme talisman la pierre *mwasiva* et le requin comme protecteur, ce dernier suivant le possesseur de la pierre. Le chef samoan donna en plus, pour les accompagner à leur retour sur la Grande Terre, son serviteur Velise aux trois Gowe Mëu venus ensemble de Houaïlou : Nyabay, Cawanô et Kanyapa. Revenus à Houaïlou, le requin suivant leur pirogue, ces derniers s'installent avec Velise à Parawié, au bord de mer, au lieu-dit Muré. C'est près de là que deux enfants, Kaku Neporo (de Nekwe) et Kaku Nejê (de Neweo), rencontreront, tout en jouant, le vieux Velise de Samoa (mort sans descendance), qui leur annonce qu'il les désigne comme chefs de toute éternité.

Nekelo devrait donc être, selon la tradition de son départ, le principal des chefs wallisiens établis à Ouvéa. Ce principe n'est reconnu de tous que sur un plan théorique. La plupart des lignées de même origine échappent à son autorité, comme s'il avait été en fait, même involontairement, responsable du départ et qu'on lui en ait tenu rigueur. Cependant, les relations cérémonielles avec le Lavelua, «roi» de Wallis, choisi tour à tour dans les principales familles et dans chaque district de Wallis, passent par son entremise, aux rares cas où elle aurait à se manifester. Il est le maître de l'îlot Dengala et réside sur la grande île au lieu-dit Walebenu, son habitat entouré de deux barrières, la première étant sous la responsabilité du chef Waholo, d'une lignée éteinte, la seconde étant construite par lui-même.

Donnent le fat à Nekelo :

- *Fuluke, nalapa*, officier de bouche, dirige les travaux à la chefferie.
- *Pulawe, faga atua (obotrkong)*, possède le droit de réprimande vis-à-vis du chef (mais pas celui de porter la main sur lui). C'est son ancêtre qui aurait donné, au départ de Wallis, l'augure reposant sur es feuilles de palétuviers et les mulets sautant par dessus.
- *Homa, mutu de aliki (hnyimen than)*. Lignée d'origine wallisienne.
- *Manemu, matua (hingat in than)*.
- *Karepo*, lignée originaire de Wallis.
- *Mbwena*, lignée originaire de Wallis.
- *Wakolo*, qui réside au lieu-dit Walebenu.
- *Kewan*, lignée d'origine wallisienne.
- *Modoj*, lignée d'origine wallisienne.
- *Tewa*, lignée originaire de Wallis.
- *Nikëkëlu*, lignée originaire de Wallis.
- *Wobwa*, lignée originaire de Wallis.

Tous ces gens sont venus de Wallis avec *Nekelo*. Ce dernier n'a ainsi aucune attache organique avec des lignées *üay*. Il aurait abordé d'abord à Unec, mais l'île étant trop petite, il y aurait laissé Beka, pour se transporter à Takeji où Wanyume (dignitaire de Bahitr) l'aurait accueilli et installé sur la côte de Göny. C'est déjà Wanyume qui l'aurait reçu la première fois à Unec, le rassurant avant de le réinstaller au nord-ouest de la grande île sur l'ordre de Bahitr, désireux de pouvoir disposer d'auxiliaires guerriers dans sa lutte contre Qenegei, établi depuis peu

à Fayawe. Le commandant Erskine confirme l'antériorité de l'établissement des Qenegei (cf. Erskine, *Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific in her Majesty's ship Havannah*, Londres, 1853, p. 380 ss.). Aujourd'hui encore une part des terres de culture de Nekelo et des siens leur est seulement laissée en jouissance par Bahitr et les lignées relevant de lui, d'où des difficultés périodiques lorsqu'une querelle entre les deux groupes fait ressortir l'argument, déjà plus que centenaire, selon lequel leur présence est provisoire et fonction de la bienveillance des plus anciens habitants du nord de l'île.

Le lien entre les îles Wallis et la chefferie Nekelo s'est traduit par un document administratif portant organisation du nord d'Ouvéa et reconnaissant l'indépendance de Takedji par rapport à la chefferie Bahit :

«Vu la demande formulée par le Roi des Des Wallis en vue d'obtenir la nomination de l'indigène Nekelo, issu de la famille des chefs de ces îles, comme grand chef du district de Takeji.

Vu la décision du Résident de France aux Iles Wallis, en date du 22 Novembre 1913, approuvée le 29 Décembre suivant, portant allocation d'une indemnité annuelle de 600 Frs au profit du grand chef Bazit d'Ouvéa, en compensation du préjudice à lui causé par l'attribution d'une partie de son district à l'indigène Nekelo.

Le Conseil Privé entendu

Avons arrêté et arrêtons :

Art. 1e. Le territoire de la tribu de Takeji (Uvea) formera un district indépendant placé sous l'autorité de l'indigène Nekelo qui prendra le titre de grand chef de Takeji.

Art. 2. Le district de Saint Joseph (Uvea) placé sous l'autorité du grand chef Bazit Albert, reste composé des tribus de Weneki, Eô, Ognate et Ounes.

Art. 3. En compensation du préjudice causé au grand chef Bazit par l'attribution du territoire de Takeji à l'indigène Nekelo, il sera alloué, sur le budget des Iles Wallis, une rente de 600 Frs payable à Bazit et à ses successeurs, sous réserve pour ces derniers de faire face aux obligations prévues par la décision du Résident des Des Wallis en date du 22 Novembre 1913, approuvée le 29 Décembre suivant

Art. 4. Le présent arrêté sera communiqué et enregistré partout où besoin sera.

Nouméa, le 18 Avril 1914 Brunet»

La chefferie Beka semble par contre mieux adaptée à l'environnement mélanésien d'Ohüen, acceptant de donner une allégeance formelle à Bahitr, au contraire de Nekelo qui a toujours insisté sur son indépendance de principe. Beka est maître de l'île d'Unye (Unec), sise en face du chenal de Teuta où il réside aujourd'hui, pour la commodité des déplacements dominicaux vers l'église catholique de Saint-Joseph. L'animal *tapu* de Beka est le requin, qu'il ne mange pas. Unye comportait un lieu *tapu*, en face du marais, par lequel passaient les morts avant d'aller à Héo.

Donnent le fat à Beka :

— *Sapu*, qui est le *matua* et le gardien des richesses.

— *Nengëthin*, lignée résidant depuis longtemps à Lifou. L'homologie des noms avec la chefferie Ngönethin de Jokin à Wetr est confirmée sur place. On comprend mieux alors pourquoi le *haze* de Ngönethin, Wasepènemè, est donné pour être un homme à la peau claire et tatouée.

— *Taotay*, branche de Beka. Si la lignée de ce dernier s'éteint, on prendra le chef chez Taotay.

— *Goima*, dit aussi Futui, lignée venue de Wallis.

- *Wajeno*, d'origine wallisienne.
- *Neuba*, d'origine wallisienne.
- *Wila*, nalapa, lignée d'origine wallisienne.
- *Wangaso*, d'origine wallisienne.
- *Paip*, d'origine wallisienne. Il s'agit là d'une branche récente d'où le nom anglais de pipe.
- *Ama*, d'origine wallisienne.
- *Kashapwe*, d'origine wallisienne (?).
- *Boüa*, parti à Fayawe pour prendre la place des Wamô éteints. D'origine wallisienne.
- *Duneau*, lignée üay.
- *Wamai*, maître de l'îlot Anyeü et de la passe Anemata. Wamai et les siens seraient Qamwatra à Lifou, au pays de Gaica.

Présente seulement un tangsahac à Beka :

- *Wedi*, branche de Beka.

Ne relèvent pas d'une allégeance formelle envers Beka :

— *Nasele*, d'origine wallisienne. Il est à la fois *mutu de aliki* et *faga atua* et détient avec Wila le pouvoir de remontrance envers Beka.

— *Thamua*, d'origine samoane [cf. supra]. A la demande de Nasele, les Thamua pêchent pour Beka et préparent les fruits de palétuvier comestibles destinés au *fat* particulier de Beka au bénéfice de Bahitr.

On sait comment Jeula, le premier du nom, cadet de Nekelo, prit pour lui-même l'épouse destinée à son frère aîné, fille de Draume, et comment ce dernier donna à ce gendre imprévu l'atoll de Heo, ensemble corallien autonome situé au nord d'Ouvéa. Ses anciens habitants sont installés aujourd'hui sur la dune sableuse au nord immédiat de Takedji, à un lieu dit aussi Heo (en réalité Lalelewa, relevant de la lignée des Culup) et ne retournent là-bas qu'une fois l'an pour faire le coprah.

La chefferie Jeula entretenait traditionnellement de bonnes relations avec Imwene — son aîné Nekelo les a de même avec Bahitr - ainsi qu'avec Tao, au nord-est de la Grande Terre, au pied du mont Panié. L'importance de Jeula est liée au lieu-même de son habitat, qui contient ce qui est considéré à Ouvéa et Lifou comme l'entrée du pays souterrain des morts, où ces derniers aboutissent au terme d'un périple passant par la frange nord de Lifou, Zilihu, Ohüen et par les îlots (Pléiades) de la ceinture nord du lagon d'Ouvéa.

Le maître de l'entrée du pays des morts est *Bolo*, dit aussi Tulangi. Cette entrée est située dans la partie nord de l'île sèche et rocailleuse. Ce pays des morts est appelé *Wateulangi* en *qèn Uea*, correspondant au *Hüjonem* du *qèn Iaai*. Les hommes y dansent le *dru*, les femmes le *wahaihai*. Pour y parvenir, les morts doivent y descendre par un trou recouvert d'une pierre plate.

Les gens de la lignée Bolo entendent les gémissements annonçant le passage d'un mort et lui disent, après l'avoir interrogé — les gémissements s'arrêtent à l'énoncé du nom du pays du mort — de poursuivre sa route ou de retourner parmi les vivants parce que son temps n'est pas venu, les caractéristiques apparentes de la mort ne se produisant sur le corps qu'après l'en-

trée du mort dans le trou. Si l'on trouve une mouche sur la pierre, c'est qu'un mort a dû passer dans la nuit ou dans la journée précédente. Le trou est toujours entouré de fourmis. On peut aussi avoir entendu la pierre retomber après avoir été soulevée. Aux dires du R.P. Daniel, cette pierre était appelée *hma masina*, (ou plutôt : *mai masina*) morceau de (ou demi) lune [cf. *Comptes rendus des Conférences Ecclésiastiques*, IIIe fascicule, p. 70]. Elle fut emportée par le bon père à la mission de Saint-Joseph sur la grande île. Le trou est nommé Wabaiene. On ne devait pas passer auprès si les rayons du soleil touchaient le trou, c'est-à-dire le matin. Si l'ombre d'un homme entrait dans le trou, il était mort. [La référence à la lune ne désigne pas ici la direction de la Nouvelle-Calédonie, mais celle de la mort, par rapport à celle du soleil qui est ici la vie].

Walewe et Hida, dont il est question dans les chants de *wahaihai*, sont les dieux maîtres de ce pays souterrain de Wateulangi (Hūjonem), dont les danses et les chants dits *selewei newei*, sont exprimés dans une langue incompréhensible aux humains à qui ils peuvent être dictés en rêve. Leurs filles dansent ou rôdent dans le passage souterrain entre les îles et inspirent des tentations mortelles aux humains qui se hasardent à y passer. Une information recueillie par le père Morvan fait état d'une épreuve infligée par Walewe aux morts, qui étaient «embellis» par l'eau dégouttant d'un arbre au marais de Hanawa Hnyimak, épreuve au terme de laquelle certains morts devaient rester là, réduits à se nourrir d'insectes. Ces deux thèmes s'identifieraient à d'autres existant aux îles Wallis (?).

[Ci-dessous le thème poétisé du pays des morts dans les danses de deuil *wahaihai*. Cf. Guiart, J., «Mythes et chants polynésiens d'Ouvéa (Îles Loyalty)», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 62, n° 2, Wellington 1953, p. 1-26].

Wanyigifuna mali uwa

Danse cachée de Wanyigi

l.Nagu hano mai lalo

koau ma dogu ata

inya ju malau loa

gima de mata

dogu mako emea emea ioku

go lua tamahine

gude kake tunusia mai de maliwa

gude faga longo ina de manaha ia lunga

go lua tamahine funa maliwa

ogo mai eü mai hnyi wahlu

hnyi eü cia hawa tene eü

ke o monu nya ju Wanyigi.

Je viens d'en bas [le pays des morts],

moi et mon ombre

moi et la feuille longue [de Cordyline],

nous regardons tous deux

mon chant s'étend, s'étend chez moi

elles sont deux filles

je monte droit vers le tournoiement

j'entends le pays d'en haut (celui des vivants)

les deux filles cachées qui dansent

j'irai parler de toi, parler chez les filles

là-bas où croissent les larmes

et l'ennui me vient à moi, Wanyigi.

2. Nai de maliwa menu tua bomene eü

ka obi meNalele

ga fia ode matua

a konut oünykūmik

fia mune age gude heco iau

veli gode ata sina sangeju

sane betenge golua tamahine

go lua tau tehina.

Le tournoiement se perd derrière l'îlot

pour arriver avec Nalele

le vieux dit

mon vieux est troublé

il dit : «Je ne veux pas

parce que je suis une ombre blanche qui sort

qui sort pour aimer les deux filles

les deux sœurs (les filles de Walewe et Hida)

3. Na faga sapa de la

langa ge a Vito mai tai ide tai

o toka ge iuta

Le soleil monte

Vito se lève, venant de la mer

pour aller à terre

*gude faga long oina ode Thungaii
e Thungaü iokugo ogu tau te hina
gua pasön bela ogu hano tuaina
na ia nene ma cica
ogu mata gide qadö
na ogu lulua fogi iloto de atua
nago de atua tau hano ma maitai
gima de hicô theip go lua tau imu*

*Go Bâta ma Lodenyo
sawa ge dogu mako
a lai tamahine
aten hnyehmwele qadö*

*gude jii loa ina
gumai tangisia du
me na ölö eü Wandalu*

*oge biouwa na gua tutu ifo
gua mate dogu ata.*

j'entends la voix de Thungaü
Thungaü chez moi, c'est mon frère
difficile pour moi de reculer
devant ma mère et mon père
jefaisface au nord
je vomis dans la paille (je reviens à la vie)
lapailledroite venant de là-bas
nous deux sommes amis avec pareil vêtement

Bata et Lonenyo (les 2 filles de Walewe et Hida)
chantent alors mon chant
mon chant pour les filles
qui habitent le pays du nord (le nord de Heo où
s'ouvre le pays de Wateulangi)
je siffle longuement
je pleure sur cela
et vous montez là-bas à Wadalu (lieu à Muli re-
levant des Pumali venus de Tonga)
je danse et elle est debout
elle se meurt, mon ombre.

[texte dicté par Silina Omenia, Teuta : langue faga Uea]

Wale ang hnyi kôïö
me uokcu hotai
kepe xöpe cicö but
okemanHüjonëm
ga Walewe ma Hida

oge üa hnyi cubao

ua ifo ide lènga
miny nawajuwek
wanok mamadrai

egeme qiö hmetubut
wahametu Sinegalu

ke hece wahlu Unec.

Voilà le vent sur la mer
vent favorable à la terre
et je viens d'en face
derrière Hüjonem (le pays des morts)
chez Walewe et Hida (les dieux qui président au
pays des morts)
je vois dans les palétuviers (par où passe le che-
min des morts à Téouta)
marcher dans la brousse (comme les morts)
je vois là mon amie
je vois l'oiseau *mamadrai* (oisau de mer auquel
il compare son amie)
je tourne encore
se retourne Sinegalu (Sinegalu, ou Nyipac, d'où
vient le mort célébré ici)
et elle se refusent les filles d'Unec(Unec, par où
passent les morts)

[texte dicté par Silina Omenia, Teuta : langue *qèn Iaay*]

Malgré les références polynésiennes introduites dans le mythe illustré par les chants de deuil *wahaihai*, tout porte à croire que la lignée Bolo est d'installation plus ancienne que Jeula à Heo.

D'autre thèmes ont trait à Heo, que l'on dit appartenir à deux divinités masculines, deux frères. Partis un jour en Nouvelle-Calédonie, à Tao justement, à l'occasion d'une fête, ils volèrent l'eau de la cascade. Ce serait là l'origine du puits d'eau douce existant à Heo. Lorsque les hommes commencèrent à arriver et à peupler l'île, l'aîné voulait faire disparaître Heo, tandis

que le cadet s'y refusait. C'est pourquoi il y a deux parties sur l'île, celle avec de l'eau douce, *kele*, celle du cadet tandis que l'autre partie, celle de l'aîné, n'est que du rocher et ne contient que de l'eau saurnâtre, *foufotu*. Le nom de ce trou d'eau douce est *Wabalaü*. Il y flotterait en permanence des feuilles de taros amenées par l'eau de la Grande Terre. L'approche du trou est permise aux jeunes filles, mais interdite aux femmes mariées sous peine de voir le puits se tarir.

Dans le même ensemble corallien connu sous le nom générique de Heo, un autre îlot est appelé Motutapu ou Hneykap, en *qèn Iaai*. Habité depuis toujours, cet îlot appartient en propre aux Bolo. Il est l'habitat de la déesse Logoti, qui serait fille première-née de Draume et aujourd'hui pétrifiée sous la forme d'un rocher. Une autre version la veut membre de la lignée Bolo et à l'origine de l'introduction du cocotier à Lifou (cf. Mrs Hadfileld, ouv. cité, p. 228).

La vieille Logoti avait deux fils. Méprisée par les gens de Heo, elle voulut les quitter. Elle dit à ses enfants qu'elle allait les emmener dans un endroit isolé, parce qu'elle ne voulait plus du vacarme des habitants de Heo.

Elle les amène dans le haut de (l'atoll de) Heo, où il y a un îlot rocheux. Mais la vieille entend encore le bruit de Heo : «Encore un peu plus loin !» dit-elle. Ils vont à la passe, mais ils entendent encore du bruit. Les enfants l'emmènent sur un radeau jusqu'à un îlot de sable, mais elle entend toujours le bruit. Alors ils vont avec elle à *Motu Tapu* (*Bomene Kap*).

La vieille dit alors : «C'est ici ma place. Je n'entends plus le bruit. Je vais rester là et vous allez repartir. Ce sera défendu au chef Jeula et aux femmes de venir ici.» Logoti s'est depuis pétrifiée sur l'îlot. Le commerçant Willy Porcheron aurait voulu tirer ce caillou (pour une exploitation temporaire de guano), mais ses hommes ont creusé, dit-on, sans pouvoir en atteindre la base.

Il est défendu de tirer au fusil, de crier et de parler *qèn Iaai*, sinon, même à l'ancre, le bateau dérivera sous la poussée du vent. Pour prendre le guano, au lieu de jeter des cailloux, on le détache avec des gaulettes ou on le prend à la main.

Un dernier thème en relation avec Heo est celui du pays de *Bunaca* (*Kolokong* en *qèn Iaai*), décrit ainsi par les témoins locaux :

Plus bas que Motu Tapu, il y a un récif. C'est l'îlot englouti de Bunaca. Pour réussir une pêche là, il faut parler la langue de Wallis. Les étrangers ne pourront attraper que des excréments enveloppés dans des paquets de feuilles de cocotier et à leur déconvenue, ils entendront dans la mer des rires de femmes et d'enfants.

Bunaca a été cachée autrefois aux yeux des hommes par les dieux. Un jour, une déesse voulait brûler l'île pour la dérober aux yeux des hommes. A midi, pendant que les hommes se reposaient à Heo, la femme du chef vit une fille sortir de sa maison avec un brandon. La vieille cria et la déesse resta pétrifiée. La nuit la femme vit la fille en rêve : «Si tu n'étais pas venue si vite, Bunaca aurait été brûlée.»

Le vieux Cristophe Pulu de Saint Joseph a vu à Bunaca des oiseaux spécifiques de la Grande Terre voler en l'air, puis entrer dans l'eau. La déesse responsable de la disparition de Bunaca serait en définitive Logoti.

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les Jeula, dont les relations matrimoniales sont avec la chefferie de Bonde, au nord de la Grande Terre, aient pu maintenir leur influence tous azimuts et leur autonomie vis-à-vis de tout un chacun, en se constituant une chefferie aussi bien organisée que celle de Takedji ou d'Unec. La lignée de Jeula étant éteinte, on a choisi Joseph Underwood pour la remplacer :

Donnent le fat à Jeula :

— *Itrasem, mutu de aliki*. Originaire de Wallis.

— *Bolo*, ou Tulangi matua. Possède le droit de remontrance, dispose à son profit des restes alimentaires du chef. Remplace le *nalapa* absent. Lignée ancienne de l'île.

— *Bautuo, faga atua*, gardien des richesses. Originaire de Wallis, il possède un droit d'intercession qui s'impose à Jeula. Sa branche Wasila est maîtresse du vent d'ouest, le rite adéquat consistant à danser autour d'un rocher sis à Heo et qui serait la forme pétrifiée d'une vieille femme de cette lignée. K. J. Hollyman a recueilli un bref texte sur le vent d'Ouest :

Autrefois, dans les temps anciens, il y avait alors une femme du côté de la mer qui était maîtresse du vent. Quand les gens voulaient partir pour Ouvéa, ils demandaient le voyage à la vieille femme pétrifiée. De l'autre côté, vers la mer, quand on faisait cette demande, les gens allaient danser en rond derrière la pierre et face à elle. Ils laissaient au bas de la pierre une offrande pour demander le vent. Le lendemain peut-être, ou le surlendemain, le vent venait de l'Ouest. Les gens y trouvaient leur compte pour la venue à Ouvéa. Ceci est la vérité même. Cette histoire que j'ai raconté sur la façon dont les gens demandaient le vent quand ils venaient à Ouvéa est une histoire parmi d'autres là-bas à Heo, là-bas sur l'île.

— *Wapu*, originaire de Wallis.

— *Maiu*, pour mémoire : il s'est brouillé avec Jeula depuis près d'un demi-siècle et a transféré son hommage à Bahitr. Originaire de Wallis.

Présente seulement un tang sahad à Jeula :

— *Hugeda*, branche cadette de Majele.

Ne relèvent pas d'une allégeance formelle envers Jeula :

— *Majele*, appelé aussi Fau : *nalapa* et officier de bouche pour l'*aliki*, parle pour lui.

— *Sulu*, fat à Bahitr après avoir été *nalapa* de Valiki Nekelo. Il sert d'intermédiaire entre Bahitr et Jeula.

Le sud de l'atoll : Muli, Fayava et Lekiny

Moins organisées, les chefferies apparemment polynésiennes du sud d'Ouvéa semblent d'installation plus récente, au moins sur leur habitat actuel.

Drumai serait venu de Wallis avec Nekelo, mais aurait continué sa route, pour obéir à la prophétie, jusqu'à ce qu'il trouvât sur l'îlot Angen, près de l'îlot Bagat, les feuilles de *hukic*. Il aurait trouvé là Pulawa et Wênge qui manifestèrent des craintes en voyant une tête de tortue — apanage du chef — dans la pirogue de Drumai. Rassurés par les gens de ce dernier, ils seraient montés à bord, où Drumai leur aurait fait donner la tête de tortue à manger et où leurs fonctions à l'intérieur de la nouvelle chefferie auraient été alors définies, dont celle de parler pour Drumai et de s'occuper de la demeure de ce dernier.

Une autre version veut que Drumai tienne son installation à Muli d'un droit de conquête et que son premier habitat sur place ait été sur les îlots plus au nord. Lui et les siens ne donnent plus le *fat* à Nekelo, disent-ils, à cause de la distance qui les sépare, mais ce dernier tient toujours à les considérer de loin comme ses vassaux.

L'interrogation lancinante que pose le cas Drumai est celle du lien connu, accepté aux deux bouts de la chaîne, que cette lignée maintient avec la vallée de Kouaoua, dans le sud-est de la Grande Terre, sous la forme du mythe représentant une épouse du chef côtier Drumai se faisant avaler par un requin, lui entaillant les entrailles avec son couteau à ignames en coquillage, et se trouvant rejetée par le requin mourant, échoué sur le sable de la plage de Muli. Elle était enceinte et accoucha d'un fils qui devint l'ancêtre du Drumai dont nous parlons ici.

En dehors de la remarque de ce que la série des événements implique ici une relation négative avec le requin, en opposition avec la relation positive dont bénéficie la lignée Thamua de Teuta, on doit noter le côté exclusivement symbolique et a-historique du récit, par opposition aux chroniques de guerres si détaillées et précises du pays de Fayawe, autour de l'arrivée des Qenegei. Cela tendrait à faire penser à une relation ancienne, distendue, en tout cas depuis la conversion de Muli au catholicisme qui a coupé les liens avec une vallée de Kouaoua devenue en majorité protestante, et surtout du fait de l'application du code de l'Indigénat

L'expérience, plutôt que la règle, est que les oppositions éventuelles entre les versions différentes des mythes de fondation de chefferies sont soit artificielles et parfaitement calculées, soit fausses en ce sens qu'elles représentent bien plutôt une forme de complémentarité, l'opposition entre elles n'étant qu'apparente. On ne saurait choisir ici entre les deux traditions, aussi fortement reconnues l'une que l'autre. L'affirmation de l'identité des Drumai de Kouaoua et de Muli est aussi sérieuse que celle entre les Wakë de la basse vallée de la Tiwaka et les Trongajo et les Mau, compagnons de Qenegei au départ de Nouvelle-Calédonie. Une fois de plus cela signifie tout simplement que les lignées venues de Polynésie occidentale pendant plus d'un demi-millénaire ne se sont pas contentées de s'installer aux deux extrémités d'Ouvéa, mais se sont établies sur la côte est de la Grande Terre là où l'on a bien voulu d'elles.

L'ingénieur Jules Garnier témoigne de ce qu'en 1868, les habitants du village côtier de Hienghène parlaient quotidiennement une langue polynésienne. Dans les conditions créées par la spoliation foncière et par une surpopulation grandissante dans les Réserves côtières, les gens hésitent aujourd'hui à se reconnaître une origine étrangère qui pourrait, croient-ils, justifier une revendication tendant à les obliger à partir. Par contre, l'origine polynésienne d'une partie des lignées participant à la chefferie de Balade est reconnue, et l'on a d'autres cas tout le long de la côte de Nouvelle-Calédonie. Le cas Drumai tend donc tout simplement à renforcer le jugement selon lequel il n'y a jamais eu migration unique, mais relation constamment matérialisée par des voyages dans les deux sens.

Le thème de la projection d'une lame d'herminette qui vient blesser un fils de chef est répété dans des dizaines de versions explicatives d'un départ de Polynésie occidentale vers une l'une ou l'autre des îles au large de la Mélanésie. Il ne présente évidemment pas plus d'historicité que le thème de la femme de chef avalée par un requin, répété plusieurs fois sur la côte de la Nouvelle-Calédonie. Par contre demeure la valeur sociale du symbole et la réalité de la relation [cf. Guiart, J., *Contes et légendes de la Grande Terre*, Editions des Etudes Mélanésiennes, Nouméa, 1957 p. 38 ss. : «Histoire des clans Tawea, Pibè et Doumay», par Eleisha Nebaye]. Le texte cité, épuisé et devenu rare, a été reproduit dans le chapitre sur l'aire Paici. Ce texte précise de façon nette la

relation en la rendant triangulaire, les Ouvéa étant à la fois au départ et à l'arrivée et en lui donnant un fondement économique, en ce qu'ils allaient chercher des troncs de kaori dans la forêt de la vallée de Ponérihoeun, où ils étaient reçus par les Nebay, devenus Drumay plus tard à Kouaoua et par la suite à Muli — alors que les Lifou négocient pour les mêmes troncs de kaori avec les gens de Nakety à Canala (pour les Bula de Mou) ou de Wase, village Lifou sur la côte de la péninsule de Bogota, pour les Waehnya de Xepenehe.

Les textes publiés par Rivierre et Bensa [cf. Bensa, Alban et Rivierre, Jean-Claude, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, op. cit., p. 361 ss. : La fille du soleil], touchent à beaucoup d'aspects de la relation Ouvéa / Grande Terre, ici Touho et plus précisément Pwey (Poyes). La recherche de relations structurales en ce dossier ne suffit pas — toutes les versions des mythes relèvent entre autres d'une analyse structurale, qui finit par être réductrice en ce cas précis et être seulement un moyen de confirmer qu'il y a bien relation.

Toute relation est assumée par des êtres de chair et de sang qui font des choses concrètes : se marier, avoir une descendance ici et là, acheter des troncs de pin kaori pour la construction de pirogues, etc. Les symboles utilisés dans les textes recouvrent des comportements collectifs et individuels précis et les références sont comprises dans leur contenu charnel. Sur la Grande Terre, la référence à la fille du soleil signifie Ouvéa, et les cheveux flamboyants le sont parce qu'ils sont décolorés. Le mythe de Ciau explique parfaitement ces références. Le soleil sort d'Ouvéa et plus précisément de l'îlot de Seûnô Oüdetr. La référence est géographique, son expression est poétique.

Les chemins entre Ouvéa et la Grande Terre s'étalent entre Canala, Houaïlou, Ponérihouen et Balade tout au moins, et sont traduits soit par des implantations polynésiennes sur la côte est, soit par des identifications entre lignées de langue mélanésienne à Ouvéa et sur la Grande Terre, y compris au-delà de la côte est, jusqu'à Koné et Voh.

Le texte cité du chef Aman, exilé à Ouvéa, chez les siens justement, par l'administration coloniale, texte dont un exemplaire nous avait été remis à l'époque, fait état d'identifications précises entre la chefferie de Pwey, Walèp, Qenegei et Bula d'une part, et de relations plus individualisées avec Hmadi à Banut, At Kaü à Qange, Trohnau Wamô à Üakat au pays de Iaai ; les Thamua à Teuta, Beka à Unec. Ce texte, connu sur Ouvéa, et qui fait de Qenegei le frère d'Aman, ne fait que confirmer les affirmations multipliées à Ouvéa faisant état d'identifications entre les lignées de la Grande Terre et celles d'Ouvéa, dont le mythe d'origine affirme la descendance, allant même au-delà, puisque l'affirmation d'une identité entre Pwey, Walèp, Qenegei et Bula rejoint les affirmations parallèles du pasteur Auguste Wabealo quant à l'identité entre les chefferies de la Grande Terre et celles des îles, classant les Bula parmi le groupe de ceux qu'il définit par la référence aux noms Naacuwè, Cidopwaan, et Xetriwaan. Auguste Wabealo étant le neveu du chef Amane, cela se comprend aisément. Le dikona Kiam, de Tekenpaek, donnait la vallée de Tipije comme origine des Xetriwaan de Lifou [cf. Guiart, Jean, «Données ethnologiques comparées, région de Touho, Nouvelle-Calédonie», *Journal de la Société des Océanistes*, n° 78, Paris, 1984, p. 81-102].

Le réseau (terme commode par l'image qu'il évoque et moderne par la référence

aux réseaux informatiques) des identifications se construit ainsi de la Grande Terre aux Iles et la migration des Qenegei devient, elle aussi, la traduction de relations anciennes fonctionnant à double, triple ou quadruple sens. A noter que le «doigt scintillant» du dernier texte donné par Rivierre et Bensa [p. 549 ss.] a trait à Ouvéa sans conteste, puisque c'est là que les femmes dansent le *wahaihai*, danse funéraire où elles mettent à l'index un doigtier porteur d'une touffe haute de fibres végétales claires.

Le système politique servant de base à ce réseau d'identifications n'est pourtant pas duel, du moins entre fils de la lune (terme rare, même si la lune est dite à l'origine de l'humanité, justement pour les représentants des lignées identifiées à d'autres à Ouvéa, ce qui tendrait à confondre fils du soleil et fils de la lune en une même entité) ou fils du soleil [appellation fréquente désignant les lignées d'Ouvéa et celles sur la Grande Terre qui s'identifient à elles., cf. Guiart, J., *Contes et légendes*, ouv. cité., p. 80 ss. : "Histoire des vieux d'il y a longtemps", par Pierre PwêRêpwea].

L'analyse que nous avons présentée à l'époque reste valable dans ses grandes lignes. Nous sommes placés devant un ensemble de lignées étroitement liées, au point de s'identifier dans le discours, sans point historique de départ démontrable, qui s'étend en réseau entre les îles Loyalty et la Grande Terre, appuyé sur Maré depuis l'île des Pins à Touaourou et au-delà, sur Lifou depuis Thio jusqu'à Kongomwê (Touho), sur Ouvéa depuis Canala, Kouaoua, Houailou jusqu'aux îles Belep. S'oppose à lui un ou plusieurs ensembles moins structurés, qui ne sont pas sans contacts avec les îles Loyalty, mais les affirment avec moins d'intensité, qui ne représentent nullement une population moins nombreuse, en partie neutralisés par leurs mariages avec les premiers et les conséquences du principe de solidarité entre oncle maternel et neveu utérin, aussi par leur adhésion fréquente aux chefferies du premier type.

C'est le problème des trop fameux "maîtres de la terre", si maltraités à Maré où ils ont été obligés de se cacher sous d'autres noms [la réalité derrière le symbolique massacre des *èlètòk*, massacre qui n'a jamais eu lieu] ; si parfaitement insérés à Lifou dans un système qui leur assure le privilège de la relation avec le monde invisible en échange d'une neutralisation politique ; honorés sans plus à Ouvéa où ils ne détiennent aucun poids en tant que tels, absorbés par des chefferies qui se proclament immigrées ; laissés de côté, sinon chassés plus loin, dans l'aire d'expansion des gens de langue païci sur la Grande Terre, etc.

On notera cependant que les éclatements de lignées fondamentales et les itinéraires de leurs descendants se déploient sur la Grande Terre dans des orientations de l'espace toujours cohérentes entre elles, s'enchaînant les unes aux autres — on va toujours plus loin — y compris pour les voyages vers les îles Loyalty et Ouvéa en particulier. Les mythes se succédant les uns les autres ont très peu tendance à décrire des retours vers les points d'origine, même s'ils n'hésitent pas à traverser, en avançant, des itinéraires précédents. D'où leur aspect logique et cohérent et la tentation de les traduire en termes d'historicité.

L'organisation propre de la chefferie Drumai, établie au lieu-dit Honewain, suit le modèle courant, sans innover :

Donnent le fat à Drumai :

— *Meau*, conduit la guerre et parle pour Drumai dans les cas graves. Il réside à Matapu. Il est intéressant de comparer ici, par rapport à ce qui vient d'être dit, ce Meau au Mweau des chefferies côtières de Hienghène, de Pouébo et de Balade, où le terme Mweau désigne systématiquement la branche cadette.

— *Wênga, mutu de aliki*. Une branche cadette, les Kapoiri, fournit le *faga atua*. Lignée *üay*, les Wênge sont les maîtres de l'îlot Bagat. Leur animal *tapu* est le plature, sous la forme d'une variété particulière dite *Waneunamê*, dont le nom éponyme est *Pusi*, serpent marin vivant seulement à Bagat, et à qui est due là une part de la pêche faite autour de l'île.

— *Pulawa, nalapa*. Vivait autrefois à Bagat. Parle aussi pour Drumai dans les occasions ordinaires. Lignée classée comme branche cadette de Wênga.

— *Pumali*, lignée éteinte originaire de Tongatapu.

— *Bali, matua*, lignée d'origine wallisienne, réside à Wanumele.

— *Fautolo*, lignée définie comme *iay*, réside à Nyipac, ce qui l'assimile à la lignée de ce nom dans le nord d'Ouvéa.

— *Boe*, lignée *üay*.

— *Wamai*, lignée d'origine wallisienne, chefferie de Fayava.

— *Cau*, lignée d'origine wallisienne, chefferie de Lekiny. en relation matrimoniale avec les Pwaola de Bayes à Poindimié.

Chacune des deux autres chefferies du sud d'Ouvéa est encore moins organisée, et à plus faible échelle que Drumai, qui les aurait installées chacune à sa place actuelle, Wamai à Fayava [*Wasäü en qên Iaai*], Cau à la pointe de Lekiny.

Donnent le fat à Wamai :

— *Suolu, mutu de aliki*. Lignée d'origine wallisienne. Les maîtres anciens de l'île sont partis à Fayawe lors d'une guerre entre Draume et Qenegei, mais ont conservé sur place des implantations foncières.

Matau, lignée d'origine wallisienne, dont une branche réside à Lekiny.

Donnent le fat à Cau :

— *Toulu*, à la fois *mutu de aliki, faga atua, nalapa, matua*. Lignée d'origine wallisienne. Les lignées polynésiennes seraient venues sans femmes s'installer à Lekiny, pour se marier avec des femmes du pays, ce qui fait que les habitants de Lekiny parlent plus le *laay* que le *faga uvea*.

— *Bahea*, lignée éteinte. Ses terres ont été reprises par Drumai dont elle était une branche cadette. Une autre information en fait une lignée *üay*. On remarquera le parallèle entre Bahea, branche de Drumai et Bwaghea de Canala, branche aussi de Drumai de Kouaoua. Rock Bolo a été désigné pour les remplacer. De ce fait, Rock est le gardien de la grotte de l'*atua feu* (*kong hoc en qên Iaai*), abri sous roche dominant le marais de Hnyimak. Cet abri contenait en 1948 trois corps en position fœtale, dont un seulement avait conservé étoffes, nattes mwènga (*kubē en qên Iaai*) et jupes de fibres, le paquet contenant le corps ayant été défait récemment pour voir ce qu'il y avait dedans. Le kong hoc aurait été là plus précisément un stalactite, qui a été brisé et jeté à la mer pour éviter que l'on ne puisse continuer à appeler sur lui la présence divine. On parle aussi de deux pierres apportées par un homme de Lifou, mais qui n'y sont évidemment plus.

— *Bolo, matua*, lignée d'origine wallisienne.

Ouvéa, à la fois originale et semblable aux autres îles, se voulant différente mais affirmant des liens étroits à la fois avec la Grande Terre et Lifou sa voisine, conservatrice des autonomies multiples du passé aussi bien qu'à la recherche d'unité, a maintenu ses hiérarchies parallèles, d'inégales amplitudes, toutes liées à des réseaux inter-îles, sans arriver vraiment à les intégrer dans un ensemble aussi structuré et perfectionniste dans son implantation spatiale que le pays de Wetr à Lifou.

Tant à Ohüen qu'à Iaai, on peut s'interroger sur la fonction que recouvre la dénomination de premier habitant, de *üay*. De même l'*obotrkong*, malgré sa connotation de sacré, n'évoque-t-il pas la puissance dont se disent chargés les *angatresi* de Lifou, puissance qu'ils disent avoir utilisée historiquement pour mettre et démettre les *angajoxue*, tout au moins au pays de Wetr.

La renonciation apparente du chef d'Ouvéa au contrôle foncier que son alter ego de Lifou revendique hautement malgré les multiples échecs rencontrés dans cette quête, a-t-elle pu vider la notion de maître du sol de tout contenu ? On ne trouve ici rien des oppositions relatées comme violentes à Maré par le père Dubois et s'étant terminées par un massacre hypothétique des *èlètök*, les maîtres de la terre, plus certainement mis de côté, avec interdiction d'utiliser leurs noms anciens liés à leur prédominance foncière. Presque personne ne semble avoir été menacé dans ses biens, en dehors du cas de Qanö à Qagei, et des familles anciennes de Lekiny et Wasäü (Fayava). Le chef d'Ouvéa joue sa vie à la guerre et ne craint pas les révolutions de palais et les assassinats de cour du pays de Wetr. L'obligation de donner de la terre pour prix du sang — inexistante à Lifou en tant qu'institution généralisée — dans une île où la terre est rare, a joué comme un frein : si je prends de la terre à autrui, je risque d'en perdre aussi. Cela explique aussi l'indifférence relative des gens du commun devant la guerre vue comme une occupation de chefs, et en particulier de chefs immigrés. Il fallut attendre les guerres religieuses du dix-neuvième siècle et l'introduction d'armes à feu, pour assister aux premiers massacres de femmes et d'enfants.

Les liens avec la Grande Terre, toujours matérialisés par des visites effectives, remontant et redescendant des itinéraires en définitive si peu mythiques, restent privilégiés sur Ouvéa — alors que Lifou les passe souvent sous silence, tout ce qui est Mèèk, la Nouvelle-Calédonie proprement dite, faisant l'objet d'un certain mépris. Ils tournent autour de mots clés et de l'affirmation d'identité entre des lignées que le document écrit laissé par le chef Amane de Poyes (Touho) confirme. L'un de ces mots clés, de ces noms que l'on ne rencontre utilisés que dans les familles qui en ont le droit est celui de Hnamano (Namanô), qui se retrouve chez les Angete Thupèhmelöm à Kejèny au pays de Losi, chez les Trongajo de Wasäüjeü au pays de Iaai à Ouvéa, chez les Oiüa d'Ohnyot au pays d'Ohüen à Ouvéa, dans la chefferie Nejê de Neweo à Houailou et chez les Bwaghea de Canala, en même temps que le nom de Kaku qui se retrouve dans ces deux chefferies, une à Houailou et une à Canala, et chez leurs correspondants à Ouvéa. Le récit de l'action de l'évangéliste Mathaia, né à Ouvéa, arrivant au bord de mer de Houailou autour de 1890 et utilisant pour se faire ouvrir les portes sa connaissance traditionnelle des noms du chef Nejê dont l'énoncé était interdit en public sauf par les personnes qui en avaient reçu le droit à la naissance, vient confirmer l'importance de ces mots-clés.

La fin du texte laissé par le chef Amane, avant sa mort, à son neveu Kowi Bwiliang (Bouillant) et que ce dernier nous avait dicté en langue *ajië*, vient confirmer l'existence de réseaux d'identité s'étendant ainsi de la Grande Terre aux îles Loyalty et à Ouvéa en particulier :

Kolele Apite Angan.

Au sujet de Pwei Pwopalè. Nous pensons aux chemins de tous les chefs dans le pays d'Ouvéa, pour que nous allions ensemble sur les chemins sacrés de Drumai Muli Qawaen, Pumali et Tonga à Muli - Bealo et Wamô à Muli - Wamai à Fayava le lien - celui qui est là pour rendre forts les chefs - et Bwaxea et Bolo à Lekiny - et Walèp à Oakat et Wahien - Wamô Tohnau à Oakat -(pêcheur de) poisson - Diehatong et Wanabahe à Oakat - Wanahu et Waheo à Oakat et Wayxët et Bweyeu à Gei - Kubao et Tabe (Tabëny Hnyinu) à Gei, le jour qui se lève à Hnymendëxu à Gei - Unei à Qay et Gei - Namanô et Wanakamwe à Qai et Nanemeû -Wadu et Ihili à Fayawe et Qange - Atkaü à Fayawe et Qange - Mau et Trongajo à Wasaüjeü - Hmadi à Samoa (Téouta) et Banut - et Nyigotr à Qadrila - et Ajuhnyop à Qadrila - et Kauma à Banut - et Haiüiny à Honyoü - et Luexot et Wamô à Samoa et Unec et Beka à Unec - et Imwene à Weneki - et Nyipac à Uvea et Thèhu à Ohnyot et Satomwa et Nekelo à Takeji Ouvéa - Draume et Qenegei à Fayawe - et Pulu à Muli et Kele Nagei à Qakayô - voilà les noms de ceux qui sont leurs alliés. La réflexion sur les jours passés. Fin.

Ce texte n'apporte rien qui soit en contradiction avec les informations recueillies à Ouvéa même. Au contraire, il tend plutôt à renforcer, par sa date d'écriture - Amane est mort en France, au champ d'honneur, en 1916, dans les rangs du bataillon du Pacifique — la vision que nous avait apportée la génération suivante avec laquelle nous avons eu le privilège de travailler, beaucoup étant ses neveux par alliance (le chef Moïse et le pasteur Auguste Wabealo de Bako à Koné, Nea Gale de Wanash à Touho) ou par filiation directe (Atea et Kowi Bwiliang de Pwei à Touho) ou qui étaient liés à la longue chaîne de ses ancêtres Nebay, Pimè et Naacuwè (le pasteur Eleisha Nebay, Mataio Dwi Wetta, Menon Nekiriai, etc.). Il désigne sur Ouvéa les noms des lignées dont la liste étend une sorte de filet de relations privilégiées dans les deux sens entre Pwei et Ouvéa, mais aussi entre Ouvéa et tous ceux qui, sur la Grande Terre, s'identifient aux Pwei d'Ouvéa, se réclamant d'un des embranchements affirmés dans la longue succession de tertres qui s'étalent des deux côtés de la ligne de partage des eaux, entre les grands noms de Bwarerea à Kua, Bwêrhëawo à Néavin, Goyèta à Ponérihouen, Pwai à Pouembout et qui partent de Pwei et de la vallée de la Tipije pour se terminer à l'île de Yandé chez les Nénéma en même temps que chez les Pwacili et les Tée Bwahnou de l'ensemble du nord de la Nouvelle-Calédonie.

La vraie réponse aux problèmes posés par la faiblesse relative des précisions temporelles de la tradition vernaculaire se trouve dans les comportements effectifs dont elle est la justification, y compris dans l'actualité la plus brûlante. On notera que la tradition mélanésienne de porter la main sur le chef lorsqu'il agit mal, tradition qui va jusqu'à le mettre à mort — au contraire de la tradition polynésienne qui refuse ce principe vis-à-vis de Valiki, mais qui le fait parfois quand même, en particulier au cours des guerres civiles à Tonga — a été mise en pratique aux dépens de Jean-Marie Tjibaou (Pwacili de Hienghène) par Djubèli Wea, représentant d'une lignée *üay* qui avait ce droit de par son origine, portant ainsi la main sur un «chef» identifié à son *than* Imwene, et pour des raisons qui auraient entraîné traditionnellement une réaction du

même ordre. Ce qui explique, entre autres raisons, dont la colère générale vis-à-vis d'un événement qui n'aurait pas dû avoir lieu, l'absence de condamnation locale d'un geste s'inscrivant dans un système d'équilibre millénaire : on tue celui qui met en danger cet équilibre. L'explication de l'action de Djubéli Wèa se trouve dans les morts de la célèbre grotte, mais aussi dans la mort de Qenegei Jokwie il y a moins de deux siècles. Qu'elle soit traditionnelle ou moderne, la société d'Ouvéa ne pardonne évidemment pas les fautes dont elle doit subir les conséquences.

LE DRAME DE LA GROTTES D'OUVÉA

La tragédie absolue, pour Ouvéa, aura été l'affaire de la grotte, avec ses dix-neuf morts, un peu plus d'un siècle après la guerre religieuse qui ensanglanta l'île et justifia l'occupation militaire française. Il est difficile de ne pas en préciser les dimensions sociologiques traditionnelles, de façon à se rendre compte de la portée exacte de l'événement et de la vitalité des traditions et de l'imaginaire multi séculaire à Ouvéa.

Les conditions de l'affaire

Quoique la gendarmerie tienne un poste sur Ouvéa depuis plus d'un siècle, ses membres n'ont jamais su communiquer convenablement avec ses habitants. On a même vu un gendarme, affecté tout seul et célibataire, s'y suicider d'isolement au milieu de 3 000 Canaques. Les gendarmes ne connaissent pas l'île. Ils ont pris dix jours pour fouiller un carré de 10 km de côté, ne trouvant pas une grotte dont l'existence était signalée dans un ouvrage publié pour le grand public par Mrs Emma Hadfield, épouse du dernier missionnaire anglais aux îles Loyalty.

Les déclarations de M. Pons, ministre d'Etat aux DOM-TOM, sur la difficulté de repérer la cuvette de cette grotte à demi-effondrée, mais couverte par la végétation, sont étranges. Quand les ombres sont longues, le matin et le soir, on distingue facilement ces cuvettes malgré le couvert végétal. Deux jeux au moins de photographies aériennes existaient à Nouméa, au Centre ORSTOM et au service topographique, assortis des moyens optiques, en particulier portables, de reconstitution du relief, permettant de voir même les arbres individuellement. Au surplus, le fond de la cavité étant composé d'un sol différent, il y avait une opposition entre la végétation tapissant ce fond et celle des abords de la grotte. La grotte et ses reliefs remarquables étaient par ailleurs notés sur la carte IGN, où l'on trouve situées toutes les cuvettes semblables ou grottes souterraines effondrées de l'île. Le pouvoir civil a jeté l'armée sur une île dont elle ne connaissait rien.

L'ignorance du terrain apparaît extraordinaire après un siècle de prise de possession. Dans le nord de l'île, plus élevé que le sud, il y a de nombreuses grottes de petite taille, partiellement effondrées ou non, qui servent à déposer les morts. Chaque famille en possède une en propre, dont l'accès n'est connu que des siens. Le tas de terre dans la grotte, montré à la télévision dans un schéma au tableau par M. Pons, est le résultat des morts empilés les uns sur les autres au cours des siècles, dans des conditions physiques où les ossements ne se conservent pas. On a vu que ces forteresses naturelles, considérées comme inexpugnables de par la présence des morts, étaient

appelées *hnabo*.

Les jeunes gens d'Ouvéa ont fait la guerre comme leurs ancêtres au début du siècle dernier, avant la prise de possession française, attaquant par surprise et se réfugiant ensuite dans un *hnabo*, exactement comme le racontent les récits du temps passé. Les discours du soi-disant «fou de Dieu» selon le commandant Legorjus, qui n'en pouvait comprendre la signification, correspondaient à ce que tous les habitants de l'île pensent et pourraient dire, le cas échéant. Ces gens croient profondément, comme tous les hommes et femmes des îles des Mers du Sud, à la présence vivante des morts à leurs côtés. Leur imaginaire n'est pas le nôtre. L'instituteur catholique qui les a tous connus, à l'école de la Mission de St Joseph, confirme que ces jeunes gens, traités si facilement de «terroristes», étaient parfaitement normaux et équilibrés.

Les gendarmes ont été attaqués par surprise, quatre d'entre eux ayant été tués parce qu'ils résistaient. On voulait prendre leurs armes. Onze d'entre eux seront relâchés par les gens de Muli, île trop petite et trop basse pour disposer d'un réseau karstique souterrain. Les habitants ne savaient où mettre ces prisonniers, et ont fortement décliné cette responsabilité imprévue.

Il est bien évident aussi que l'Etat français, comme tous les Etats du monde, ne pouvait laisser impunément attaquer et massacrer sa police. La nécessité d'une répression inévitable n'est pas en cause. Mais les moyens ne paraissent guère avoir été adéquats. Pourquoi avoir recouru aux lance-flammes alors qu'on pouvait tout aussi bien attendre le lendemain de l'élection présidentielle du 8 mai ? On nous dit que la tension grandissait. Les Canaques sont souvent des orateurs et des acteurs nés. On a dramatisé les mises en scène possibles de jeunes gens cherchant une issue à leur aventure, voulant impressionner leurs interlocuteurs et choisissant mal leur grande scène. Le résultat c'est-à-dire la proportion respective des morts, 19 Canaques contre 6 Européens, correspond à la tradition néo-calédonienne. En 1878, il y a eu 200 morts européens et la répression a fait 1.400 morts canaques. Nos moyens de tuer les Canaques sont plus sophistiqués, mais pas nos tactiques.

L'ignorance des conditions locales, que chacun découvrait en quelques heures, a fait qu'il s'est agi d'une action sans préparation documentée et sans explications précises données aux exécutants. Il n'y avait personne de compétent pour le faire. L'exécution du chef des insurgés amène à se demander qui a pu la suggérer, tant il aurait dû être évident qu'on avait tout intérêt à le garder vivant.

Les possibilités d'appel à des intermédiaires n'ont pas été épuisées. Le recours à l'Archevêque de Nouméa était sans espoir étant donné le jugement amer que les catholiques canaques portaient à son égard, à tort ou à raison. Le chef de bataillon Legorjus a agi au mieux de ce que lui commandait sa vocation personnelle, mais, sans connaissance du détail du dossier de l'île, il n'a pu comprendre ce que les Canaques révoltés essayaient de lui dire, de même que ces derniers n'ont pas vu qu'ils se condamnaient tous à mort à partir de l'assaut donné à la gendarmerie, et que le message qu'ils voulaient faire passer au monde aurait le plus grand mal à être compris. L'affaire d'Ouvéa est, entre autres, un chef-d'oeuvre de non-communication.

Les vieux d'Ouvéa ont mieux su faire parler leurs morts. La fosse commune, vue à la télévision, est établie à Qadrila, au centre géographique de l'île principale, là où les clans maîtres de la terre, ou *üay*, et la chefferie locale dite des Nyigotr, ont pour fonction immémoriale d'assurer le maintien des relations entre les parties nord (Ohwen) et

sud (Iaai) de l'île.

On ne saurait comprendre cette affaire sans se rendre compte de ce que les quelque 40 km de sable blanc d'une seule tenue de l'île principale d'Ouvéa représentent un capital potentiel touristique prodigieux, sur l'atoll tropical le plus proche du gisement touristique constitué par l'Australie et la Nouvelle Zélande. Les promoteurs néo-calédoniens rêvent d'en faire leur chose et pour cela de s'approprier la côte. Le statut Pons ouvrirait la voie à la suppression du statut des Réserves Mélanésiennes, l'île d'Ouvéa étant jusqu'à ce jour entièrement Réserve, c'est à dire inaccessible et insaisissable, puisque le Congrès à majorité blanche pouvait légiférer en matière foncière canaque.

Ces hommes d'affaires ne voient les Canaques que comme des gêneurs à écarter et à mettre au pas à coups de gendarmes mobiles — comme si un mur de gendarmes pouvait attirer une clientèle touristique. Ils ne se rendent pas compte de ce que la seule partie de l'île utile pour les Canaques est la côte. Cette plage éblouissante, qu'aucun Mélanésien n'est assez fou pour fréquenter au milieu de la journée où le soleil brûle, est le bord occidental d'une dune de sable qui constitue cette côte. Au sommet de la dune, les villages, tous les cinq cent mètres. Le versant arrière de la dune, en pente douce, a vu son sol transformé en terre arable par quatre millénaires d'occupation humaine constante. On y cultive ignames, patates douces et légumes européens, on y plante les cocotiers, les bananiers, les papayers et toutes sortes d'autres arbres fruitiers.

En contrebas, à l'arrière de cette dune, est une dépression longue, qui s'arrête vers le centre de l'île avant de reprendre plus loin, et se termine en marécages au sud-ouest (Lekiny) et au nord-est (Hanawa Hnyimak). Cette dépression a été transformée en grande partie en cultures irriguées de taros depuis des siècles. Au-delà, sept à huit kilomètres de roche corallienne presque à nu, portant de maigres cocoteraies sur sa frange tournée vers le lagon et surtout couverte d'une forêt primaire aux troncs bas et serrés, aux bois durs et imputrescibles (*ofenök* et *koï*, parfois utilisés en ébénisterie). Des sentiers parcourent cette forêt, menant à un ruban de terres arables vouées aux cultures d'ignames, dominées par la falaise qui termine l'île vers l'est.

Sans la dune et ce qu'elle est devenue par le travail des hommes, les habitants d'Ouvéa seraient rejetés dans l'intérieur infertile et perdraient 60 % de leurs terres agricoles. Pour le confort des touristes, on serait bien obligé de détruire les tarodières irriguées, nids à moustiques, dans une île où la filariose est endémique. On sait à Tahiti la colère provoquée chez les Polynésiens, en particulier dans les districts de Punaauia et Paëa, là où la plage aussi est de sable blanc, et d'ailleurs à Raiatā et Borabora aussi, par l'accumulation, le long de la côte, de propriétés européennes, chinoises ou appartenant à des «demis», les pieds dans l'eau, leur interdisant l'accès à la mer, et les réduisant à se satisfaire des maigres terres des vallées.

Les villages concernés

Des quelque 22 villages établis dans les trois îles habitées constituant Ouvéa, 15 revendiquaient, au moment de l'événement, des morts ou des prisonniers. Les trois îles de Muli, de Fayava et de Iai-Ohüen sont représentées chacune proportionnellement

parmi les victimes de la répression. Des familles catholiques aussi bien que protestantes, parlant la langue mélanésienne (*qèn Iaai*) aussi bien que la langue polynésienne (*faga uvea*) avaient des morts et des prisonniers, de même que les ensembles traditionnellement hostiles et complémentaires de Iaai (Fayawe) et d'Ohüen (St Joseph).

La vision journalistique, constamment répétée au cours des événements, selon laquelle l'affaire était centrée autour du village protestant de Gossana (Gossanah, nom biblique appliqué au lieu-dit *Hnyeuba* (= dans les champs), lorsqu'on y établit un village chrétien au milieu du siècle dernier, est contraire à la réalité qui est que la plupart des morts du pays d'Ohüen proviennent des villages catholiques voisins. Mais c'est Gossana qui aura été en partie détruit par la gendarmerie mobile, et ses habitants qui ont subi des brutalités inutiles, ce qui est une fois de plus, en un siècle, le fruit d'une exploitation du contexte local.

Les habitants de Gossana sont les tenants de la chefferie Imwene, qui est en compétition de prestige constante avec la chefferie Bahitr [francisée en Bazit], alors même que les dignitaires des deux cours sont parfois les mêmes, qui détiennent vis-à-vis de chacun des chefs opposés des fonctions différentes. Cette superposition de deux chefferies sur le même territoire n'a jamais été soupçonnée par l'administration coloniale, qui a constamment soutenu les Bahitr qu'elle reconnaissait seuls. Imwene et les siens ont été exilés en Nouvelle-Calédonie, à Houaïlou, à l'époque des premiers contacts européens. Revenus, ils se sont faits protestants et ont été exilés de nouveau en conclusion de la guerre civile entre catholiques et protestants. L'occupation militaire française des îles Loyalty, dont cette guerre religieuse meurtrière a fourni le prétexte, leur a permis de revenir. Depuis, ils sont constamment décrits comme des gens troublant l'ordre public. On les a accusés entre autres de deux incendies successifs du petit hôtel pavillonnaire établi à Banut [Le Relais de Fayaoué]. Les accusations contre les jeunes gens de Gossana, qui ont dû depuis être relâchés faute de preuves dans l'affaire de l'incendie, sont venues à chaque fois du titulaire de la chefferie Bahit récemment décédé.

Les lignées traditionnelles ayant eu des morts ou des prisonniers sont classées ici par chefferies (*hanyin than*), ou par leur position spéciale de *üai*, représentant les familles les plus anciennes de l'île, celles qui ont le droit de parler haut dans toutes les affaires foncières. Les noms sont donnés successivement en transcription phonétique et dans la francisation locale :

Du Sud au Nord :

Muli (Mouli, *faga uvea*, catholique) :
 Chefferie Drumai (Doumaï)
 Wêghe, 1 prisonnier, Celestin Wegue
 Mweau, 1 prisonnier, Louis Meaou
 Pumali, 1 prisonnier, Auguste Poumalis
 Fautolo, 1 prisonnier, Justin Faotolo
 Bali, 1 prisonnier, Sébastien Baly
 Kapweri, 3 prisonniers, Robert, Jacques et Chanel Kapoéri
 Aema, 1 prisonnier, Charlie Aéma.

Fayava (*faga uvea*, catholique)

Chefferie Wamai (Ouamaï) Gony, 1 prisonnier, Samuel Gogny

Ile principale, pays de lai, district de Fayawe (Fayaoué, *qèn Iaai*, protestant) :

Üakat (Ouakate)

Chefferie Walèp : 1 prisonnier, Alexandre Walèpe

Nanemeü (Nanéméhu) Chefferie Walèp : Wamô, 1 mort, Samuel Wamo

Gei(Gueï)

Chefferie Draume : 1 mort, Vincent Daoumé

Chefferie Taböny Hnyinu :

Wayenyèp, 1 prisonnier, Marcel Ouaiégne

Honyoü (StPauL catholique) Chefferie Haüiny :

Seünö, 1 prisonnier, Josue Duneling

Qange (Ouagué)

Chefferie Ihili : 1 mort, Patrick Esekia Diily

Wasäüjeü (Ouassadieu)

Chefferie Mau (Maou)

Aben, 1 prisonnier, Patrick Aben

Qadrila(Wadrilla)

Chefferie Nyigotr (Gnigote) :

Ajuhnyop, *üai*, 1 prisonnier, David Adjouniope

Nyipat, Soi, 1 prisonnier, Aïra Gnipate

Ohüen district de Saint-Joseph

Heo (habitants originaires de l'atoll de Heo ou Beautemps-Beaupré ; *faga uvea*,

catholique) -Chefferie Jeula (Djéoula) : Majele, 1 prisonnier, Amabili Majele

Takeji (Takédji, *faga uvea*, catholique) Chefferie Nekelo) (Nékélo) :

Tangopi, 2 prisonniers, Benoît et Xavier Tangopi

Laveloa, 3 morts, Wenceslas, Edouard et Jean Lavelloi.

Teuta (Téouta, *faga uvea*, catholique)

Chefferie Beka (Béka):

Wajeno, 2 morts, Michel et Donatien Wadjeno

Wamu, 1 prisonnier, Roger Wamu

Adeda, 2 prisonniers, Jonas et Vincent Adeda

Dao, 2 morts, Bouama et Samuel Dao Janu, 1 mort, Alphonse Dianou

Ohnyot (Ognote, *qèn Iaai*, catholique)

Chefferie Oüa (Ohua) :

Nine, 2 morts, Philippe et Nicolas Nine Shawiri,

1 prisonnier, Joanny Chaouri Wainga, 1 mort,

Patrick Amossa Waina

Gosana (Gossanna, ou Hnyebuba, *qèn iaai*, protestant)

Chefferie Imwene (Imouéné) :

Wea, *üai*, 1 prisonnier, Pasteur Jubeli Wea

Tuet, 1 prisonnier, Faïssen Touet

Ūekiny (ouWeneki, Ouénéki, *qèn Iaai*, calholique)

Chefferie Bahitr (Bazite) :

Launiu, 1 prisonnier, Martial Laouniou Kela,

1 mort, Zéphyrin Kella Ukewen,

1 mort, Séraphin Ouckewen Haiwe,

1 mort, Martin Haiwe

Cette liste ne prend pas en compte les sympathisants connus localement, et par exemple les Unei (Ounei), *ūai*, eux aussi de Gei, considérés comme une des lignées les plus anciennes de l'île, ni tant d'autres dont il n'est pas utile de citer les noms ici. Il apparaît ainsi que l'affaire a emporté des jeunes gens de presque toute l'île, excepté, à Iaai, ceux des chefferies Kauma de Banut et Luexot de Huhip, liées l'une à l'autre, brouillées avec l'Union Calédonienne depuis trente ans ; de la chefferie Aju de Nimaha, qui occupe la même position que les Wahile (Haeweng) de Jozip au pays de Losi à Lifou (les deux chefs liées par un mariage par échange de sœurs à la génération précédente) ; peut-être des aînés de la chefferie Qenegei (opposés depuis toujours aux Draume et dans cette affaire apparemment neutres, ou du moins passifs) et, au pays d'Ohüen, d'un groupe autour du chef Bahitr (Bazit) récemment décédé. Toutes ces familles étant intermariées, les pleureuses du deuil, ou *somwaca*, sont aussi bien venues de familles indépendantistes que RPCR. L'horreur de la mort de tant de jeunes hommes à la fois va rapprocher bien des positions contraires, antagonistes surtout quand il y avait des blancs pour y pousser et jouer entre elles.

Les différents partis politiques sont représentés aussi bien parmi les morts que les prisonniers, aussi bien le PALIKA que l'Union Calédonienne ou le FULK. Il ne s'agissait donc pas d'un mouvement de folie romantique et guerrière d'un petit groupe de jeunes gens, mais de la révolte d'une fraction représentative de la jeune génération d'une société insulaire, débutant, comme toujours en Nouvelle-Calédonie, par l'assaut donné au poste de gendarmerie pour y prendre les armes. On notera que c'est la première fois depuis plus d'un siècle qu'un tel mouvement saisit une des îles Loyalty. Néanmoins, le groupe de jeunes a préparé son action dans la clandestinité, ce qui a condamné techniquement une opération menée avec trop peu de monde pour réussir sans dégâts, et a provoqué la rétraction, même des familles des acteurs, jetées sans préparation dans un drame absolu.

Autant qu'on puisse comprendre, les gendarmes ont été traités pour la plupart avec beaucoup de gentillesse — en dehors des membres du GIGN auxquels on reprochait la mort d'Eloi Machoro — non seulement parce que les gens de Gossana avaient pris l'heureuse initiative de leur apporter le thé chaud, ce qui évitait le danger *réel* de les voir se déshydrater, mais par les relations qui avaient fini par s'établir avec leurs geôliers d'occasion. En fait, bien plutôt que d'avoir imaginé des séances de «conscientisation» dont on les a accusés, les preneurs d'otages ne semblaient pas bien savoir que faire de leurs prisonniers. Il apparaît que la grotte aurait été choisie tardivement, comme un dernier recours, les habitants des villages du nord d'Ouvéa ayant refusé de se charger des gendarmes prisonniers. De même, après le massacre, ces mêmes villages ont hésité pendant plusieurs semaines, en pleine occupation militaire, à prendre en charge les veuves et les enfants des morts qui ont dû se réfugier à Gossana. La décision d'établir une fosse commune à Qadrila a été prise devant l'état de décomposition des

corps revenus de Nouméa où ils avaient été autopsiés, qui ne pouvaient plus être répartis dans les villages intéressés pour des funérailles individuelles. L'idée de les mettre dans la grotte a été abandonnée, les maîtres de la grotte, les Wete, n'étant pas présents. La tombe collective est à la fois spectaculaire et émouvante, avec les perches en bois de fer où sont accrochées des banderoles flottant au vent, les plantes ornementales traditionnelles plantées tout autour, et les larges bandes de tissus colorés repliées sur plusieurs épaisseurs, étalées sur toute la surface et dont la couche supérieure se soulève sous le souffle constant de l'alizé.

CONCLUSION

La méthode utilisée au cours de cet ouvrage a été celle de la constitution d'un inventaire patient, confrontant constamment sur le terrain les informations entre elles, année après année, pendant la plus grande partie du dernier demi-siècle. Les voies d'approche ont varié, suivant le moment ou le dessin et l'imbrication des institutions locales. En de nombreux cas le seul fil conducteur non ambigu était géographique et l'enquête devait procéder de proche en proche, le principe adopté étant de n'oublier personne.

Le problème constant, posé clairement ou implicitement par Claude Lévi-Strauss, est celui de la synchronie par rapport à la diachronie, de situations structurales par rapport au facteur historique dont on a tant abusé au moment des premiers balbutiements de l'ethnologie. On se rappelle les constructions romantiques narrant comment le matriarcat, renversé par une révolution masculine, avait précédé le patriarcat, comment la patrilinéarité s'était substituée à la matrilinearité, comment les diffusionnistes avaient postulé des situations évolutives, des migrations, sans pouvoir les démontrer, à partir de l'observation simple que les traits culturels se répartissaient dans l'espace d'une façon à chaque fois spécifique, et que certaines cartes de répartition avaient tendance à se ressembler : par exemple la non-convergence des aires de diffusion de l'arc et du propulseur rigide, le parallélisme entre l'extension néolithique du riz et celle d'un certain type de céramiques archéologiques, la relation apparente entre les pirogues à balancier et certains hameçons pour la pêche à la traîne. Ces auteurs posaient de vraies questions, auxquelles ils fournissaient une explication imaginaire.

Le problème de la valeur historique à attribuer à la tradition orale a été posé à propos du peuplement maori de la Nouvelle-Zélande. On avait imaginé des flottes de pirogues doubles partant de Tahiti et de Raïatea. Le fait brut est indiscutable, les Maoris sont bien venus d'où ils prétendent, les facteurs linguistiques le confirment. Mais si,

comme on le pense de plus en plus, les arrivées en Nouvelle-Zélande se sont étalées sur une longue période après la première installation, permettant d'amener successivement deux variétés différentes de la patate douce (*Ipomea batatas*) importée d'Amérique, et cela bien avant la venue des Européens, les détails nous échappent. En attendant, la tradition reçue des pirogues et de leur équipage à l'origine de chacun des grands ensembles politiques [*ha'apu*] se partageant la Nouvelle-Zélande — on a vu que le concept de pirogue recouvre l'unité de cohérence maximale de la société civile — doit être acceptée en l'état, à défaut de moyens réels, archéologiques en particulier, de procéder à une analyse critique.

Mettant en œuvre tout ce dont nous disposions, et ne passant sous silence aucune information pour l'aire considérée, la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyalty, et débordant sur le sud Vanuatu (Kiamu = Anatom), nous avons pu tirer le maximum de la tradition orale attestée sous divers angles d'approche, affiner la méthode *au fur et à mesure des années*, et jouer de la cohérence, ou de l'incohérence, des informations pour rechercher systématiquement l'information implicite et trouver la raison des contradictions apparentes.

Cette étude ne garde guère de traces de notre ingénuité première. Mais la méthode par inventaire suivie au départ n'a jamais été abandonnée. Ce livre en est la justification, apportant des matériaux et une analyse renouvelée de la version précédente. Il convenait de replacer chaque information dans son contexte propre et d'y reconnaître les inflexions dues aux rivalités de prestige opposées, fonctionnant à un moment particulier, en général par couples complémentaires indissociables, mais avec un environnement de spectateurs intéressés, ce qui en fait aussi un système relevant d'un modèle triangulaire.

Chaque fait rapporté, ou *observé*, n'est en aucune façon considéré comme brut et non ambigu. Il constitue un moment d'une culture, d'une institution. Chaque fait correspond en réalité à un nœud de relations. Son unicité est une forme apparente, qui doit être décryptée. Il n'est pas utilisable avant d'avoir pu être situé dans son contexte, au centre des lignes de force qui le déterminent, ce qui peut exiger plusieurs années. L'informateur — que ce mot est mauvais ! — s'attend souvent à ce que l'observateur procède de lui-même à un tel travail. La méthode par inventaire, par les recoupements multiples qu'elle permet, une fois comprise et appréciée, fait qu'on est vite considéré comme possesseur d'une vaste érudition locale et de ce fait des moyens de contrôle sur la validité des déclarations reçues. Cette science supposée, qui mettra des décennies à s'élaborer dans la dure réalité, fait que les gens tendent à livrer ce qu'ils savent, sans explications particulières, dans la formulation ramassée de leur tradition propre. Il faut à ce moment se donner les moyens de comprendre le message ainsi transmis, œuvre de très longue haleine.

Toute information comporte ainsi une part inexprimée, qui peut être décelée en remplaçant minutieusement chaque individu en cause, parlant ou cité, à quelque génération que ce soit, dans sa constellation sociale particulière, et cela sur la base de l'inventaire effectué, constamment corrigé et complété sans cesse au fur et à mesure des années, et sans lequel rien ne serait possible.

Le problème de méthode n'était nullement de prétendre faire un tri, ni de porter

jugement sur la validité de telle ou telle information. Toute information donnée a une signification, implicite, à découvrir ; explicite, qu'il convient de préciser, ce qui n'est pas si facile, la conclusion qui saute aux yeux n'étant peut-être pas la bonne.

Il s'agissait aussi de tendre autant que possible à l'exhaustivité, illusion nécessaire en tant que but à atteindre, mais aussi par là-même force de persuasion pour obtenir des informations, l'implication étant que puisque de toutes manières on les obtiendra, mieux vaut qu'elles soient les plus exactes possibles.

Déjà nous disions que Lifou donnait l'exemple de la relation d'un passé qui devait être lu par transparence, les implications de compétitions de prestige et de tenure foncière obligeant à recourir à un langage symbolique pouvant dissimuler les modalités particulières de l'histoire locale des derniers siècles.

Mais l'historiographie apparemment plus claire d'Ouvéa peut cacher un substrat tout aussi bien dissimulé, au moins dans certains de ses aspects définissant les données des variations de compétitions de pouvoir intenses entre gens aussi opposés que voisins.

Les indications reçues dans une île et concernant l'île voisine sont extraordinairement précieuses pour mieux comprendre ce qui n'a pas toujours été dit sur place, ou l'a été de façon trop cryptique. En particulier ces indications tendent à montrer que l'orientation géographique de soi-disant migrations recouvre en réalité une relation ancienne et constituée d'allers et retours constants. Elles viennent s'ajouter aux informations obtenues localement, montrant la réalité sociale derrière le symbolisme de telle ou telle tradition se voulant mythique.

L'atomisation apparente des faits aurait de quoi désespérer. Les liens de toutes sortes entre tous les individus, tous les groupes les rassemblent selon des règles dont la formulation ultime n'est pas toujours entièrement claire. Cet état de la recherche aura fait avancer la compréhension du problème des relations non hiérarchisées entre lignées, selon le schème horizontal de réseaux comprenant des points forts et des points faibles, des personnages toujours prestigieux et d'autres qui le sont moins. Nous cherchons tous inconsciemment des modèles pyramidaux et hiérarchiques. La société mélanésienne présente des systèmes de relations horizontales allant toujours au-delà de l'horizon, sans frontières autres que parfois maritimes, quand les distances à franchir en pirogues sont trop longues, et tout cela sans le moindre prodrome de la constitution future d'un Etat. L'autre modèle complémentaire, vertical cette fois, est celui d'une hiérarchisation familiale, entre aînés et cadets, à laquelle chacun s'empresse de chercher à échapper en dehors de l'unité parentale locale *stricto sensu*. Les réseaux permettent de rééquilibrer les relations interpersonnelles, et même de se désolidariser si nécessaire de celles qu'on ne peut plus supporter, ou que votre épouse refuse de supporter plus longtemps, puisque la volonté et la force de persuasion féminines ont joué un rôle longtemps passé sous silence dans la profession.

La vieille *sohmwaca* d'Ouvéa, se levant au milieu de la bataille et lançant ses imprécations contre ceux qui ont tué ses fils, est l'héroïne d'un combat pour le pouvoir auquel participent toutes les filles premières-nées, et qu'elles sont, depuis l'enfance, armées pour le gagner.

Notre point de départ, à tout seigneur tout honneur, devait être la vallée de Houaïlou, fondement des analyses de Maurice Leenhardt. À partir de cet exemple privilégié, nous avons pu montrer combien la méthode suivie permettait de compléter l'analyse de notre maître, en particulier en précisant les limites de l'implantation spatiale de chaque variante institutionnalisée.

Les personnages un peu abstraits des *Notes d'Ethologie néocalédonienne*, le chef (*orokau*), le maître (*kavu*), devenaient autant d'individus placés dans des circonstances aussi spécifiques que variant de l'un à l'autre. Déjà on entrevoyait, malgré la médiocrité fréquente des éléments d'information historiques, le besoin, pour mieux asseoir l'analyse, d'arriver à saisir ces microcosmes dans leur diachronie, sous l'angle justement obstinément présenté par les intéressés, qui ne s'affirment jamais seuls au monde, mais chacun au centre d'une constellation, l'addition de ces constellations formant système.

Le cas le plus inattendu est celui de la population chassée par la colonisation de la petite île de Koniène à Pouembout, et dont les relations extérieures et la complexité d'organisation intérieure, pour un groupe de moins de cinquante personnes, devaient suffire à rejeter à son propos le qualificatif de société «simple».

L'aire de diffusion des langues païci et cêmuhi, et principalement de la première, couvrant les vallées de Ponérihouen et de Caba, la côte et les vallées intérieures de Poindimié au nord, ainsi que les pentes montagneuses du cirque constituant les vallées de Koné et Pouembout au nord-ouest, nous a livré une situation plus que complexe, embrouillée à plaisir par les événements d'une histoire coloniale particulièrement heurtée et qui s'est prolongée jusqu'à aujourd'hui dans ses conséquences délétères.

On a pu cependant mettre en évidence plusieurs mouvements successifs, dont certains antérieurs à la présence européenne. Pour être décryptés, ces derniers relèvent maintenant de l'intégration des données recueillies au sud de la zone considérée, et des éléments d'information chronologiques que pourra apporter un jour une archéologie prudente qui accepterait de ne plus se focaliser sur les seuls sites Lapita.

En particulier, la thèse affirmée dans les hauts de Bourail, voulant que les lignées devenues, par la suite de l'évolution, les conquérants païci, aient eu pour origine la région aux confins des vallées de Bourail et de Kouaoua, devrait être vérifiée par des témoignages archéologiques. Le fait que la tradition orale reçue à Ponérihouen veuille faire partir une fraction des lignées issues de Pimè et de Nabay dans la direction inverse, c'est-à-dire de la vallée de Ponérihouen, par une migration nord-ouest sud-est, n'est pas gênant en soi. Le retour aux lieux d'origine fait partie du système.

L'étude des traditions orales telles qu'elles se sont élaborées entre Ouvéa et Lifou nous a montré que si le cheminement affirmé était orienté, cela voulait dire le plus souvent l'existence d'une relation équilibrée entre deux points de l'espace, sans que l'on ait, du moins en l'absence de travaux archéologiques aux mailles suffisamment serrées, les moyens de discerner s'il y a eu véritablement un jour un point de départ en un lieu plutôt qu'un autre. Cela est évident à chaque fois que les versions s'inversent aux deux extrémités du chemin. La route souterraine des dieux et des morts entre le pays de Wetr et le nord d'Ouvéa en est un exemple.

On sait depuis longtemps que les extrémités de deux îles se faisant face sont en contacts constants, ce qui est logique, puisque les deux côtes ont quotidiennement vue l'une sur l'autre. Et le point de savoir qui a entrepris le premier la relation ne peut

pour le moment être résolu. Est-il d'ailleurs essentiel ?

Ce point de vue est conforté par des données de la tradition orale qui viennent l'étayer. Il est assez cocasse que les conflits récents entre Européens et Mélanésiens à propos de l'exploitation de la forêt de la haute vallée de Ponérihouen, aient succédé en quelque sorte aux querelles dont la relation montre que les gens d'Ouvéa venaient déjà chercher là les troncs de kaori pour y tailler les coques de leurs pirogues. On connaît bien le détail de ce type de relation entre les îles Tonga et les Fiji. La conquête française avait gommé cette information, d'où il ressort que les relations d'échange étaient constantes entre les îles Loyalty et la Grande Terre, mais qu'elles étaient formalisées entre des points précis, qui correspondaient aussi à des transferts de portions de lignées entre les deux aires, des gens des îles s'établissant sur la Grande Terre, où ils disposaient de points d'appui importants sur la côte est, en particulier à Canala [Nakety pour le pays de Losi, Wase pour le pays de Wetr, les relations du pays de Gaica se faisant par l'intermédiaire des *jin i Xetriwaan* installés à Mulapo, regardant vers l'est], Kouaoua [les Drumai établis aussi bien à Kouaoua qu'à Muli d'Ouvéa], à Houailou, avec les gens de Samoa, à Ponérihouen, Poindimié, Tiwaka et au moins le nord de Touho [les relations des Poyes avec Ouvéa, de Kôgomwê avec Lifou, en plus du village polynésien au bord de mer de Hienghène noté par Jules Gamier et du partage de la chefferie de Balade entre une lignée mélanésienne et une polynésienne alternant pour donner le chef titulaire].

L'étonnante aventure des Qenegei et de tous ceux qui les ont accompagnés ou les ont rejoints, depuis le bord de mer de Koné à Ouvéa en passant par Canala, et les confirmations retrouvées aux différentes étapes, ont cette fois trait à un mouvement s'établissant de la Grande Terre aux îles Loyalty, touchant au moins Ouvéa et Lifou, et dont la date est impossible à préciser. Les tentatives diverses, utilisant des généalogies raccourcies au possible par le fait de l'identification de noms entre grand-pères et petit-fils, empêchant toute utilisation à ce niveau de ces éléments d'information, ne mènent nulle part. Elles postulaient l'hypothèse de mouvements récents ou relativement récents, et donc une accumulation, sur une courte période, d'événements de premier plan dont on ne voit pas la raison d'être. Les répartir au cours du dernier millénaire serait plus raisonnable, à chaque fois du moins qu'il apparaît qu'il s'agit d'une entreprise complexe et d'un tel poids qu'elle n'a pu se situer entre la découverte par le capitaine James Cook et aujourd'hui.

Survient alors la question des Xetriwaan, c'est-à-dire de ces gens considérés à Lifou comme des guerriers et des envahisseurs, qu'il a fallu repousser, parce qu'ils avaient tendance à prendre les terres des autres par tous les moyens possibles — on aura noté que la même accusation vaut à Houailou contre ceux qui, de leur propre aveu, disent faire partie aussi du réseau Xetriwaan, ce réseau dont les points les plus connus sont les chefferies de l'île des Pins et de Touaourou, chefferies conquérantes selon le père Lambert, outre les sortes d'Etat dans l'Etat que sont les enclaves de Tringetring, Inangoj et Wasany à Lifou.

Dans les aires des langues paici, cêmuhi, pije, vamale, aekè au centre nord de la Grande Terre, la notion de conquêtes est plus floue, mais la migration continue de part et d'autre de la ligne de partage des eaux est claire, aboutissant à établir ce qu'on

revendique être des lignées de chef — s'ils vont prendre de l'eau eux-mêmes à la rivière, un éclair viendra briser laalebasse qu'ils tiennent en mains. Si l'on ne leur reproche pas de prendre les terres des autres, on les présente comme ayant vocation de recevoir et à défaut de prendre le pouvoir.

L'observation personnelle, au cours du dernier demi-siècle, de 1948 à aujourd'hui, a largement confirmé l'existence de solidarités évidentes entre tous ceux qui se réclamaient de cet ensemble. On les décrit comme guerriers, éventuellement comme ceux qui auraient introduit le cannibalisme en l'intégrant à la guerre traditionnelle, et eux-mêmes incluent spontanément dans leurs mythes les thèmes de l'origine de la guerre et de l'anthropophagie — ce qui ne veut d'ailleurs pas dire que cette dernière ait jamais existé sous la forme décrite par trop d'auteurs.

L'origine des Xetriwaan est un véritable problème, concernant autant qui s'affiche comme tel et qui s'en défend, quoique tout le monde autour l'affirme. Le comportement de Cope *qatr*, *angajoxue i Gaica*, au moment du mariage de son fils aîné, nous a confirmé, à notre surprise, la pertinence constante de la question.

Nous avons pensé à une origine de Tonga, étant donné la pugnacité persistante de l'expansion tongienne au cours du dernier millénaire, et son habitude de coloniser les archipels même éloignés, en y installant des sortes de colonies militaires importantes, qui ont dû être chassées par la force aux îles Wallis et à Samoa. Cette parenté hypothétique avec le Tui Tonga, pourtant un des personnages les plus prestigieux de la partie occidentale du Pacifique Sud, n'a visiblement pas plu à tout le monde. La tradition tongienne ne la confirme pas pour le moment.

La réaction hostile à la lecture de la première version de ce travail, en particulier à Gaica, autant que nous ayons pu nous rendre compte, présente l'avantage de revêtir une forme expérimentale inattendue. Cette réaction peut s'expliquer, étant donné que la tradition orale signale plus d'arrivées de Samoa que de Tonga et que par conséquent le nom de Tonga, facilement confondu avec celui de Rarotonga, d'où proviennent les Angete Tonga de Mu à Losi, n'éveille aucune considération — aucun des évangélistes polynésiens qui ont sillonné la région ne venait des îles Tonga, devenues méthodistes, et ces Angete Tonga ne sont en rien considérés comme issus de lignées de chefs.

Si l'on imagine de chercher ailleurs, Elsdon Best relate la tradition d'un départ de Maoris du nord de la Nouvelle-Zélande, tradition que l'on m'a confirmée sur place, vers le nord-ouest, au lieu d'aller en direction des îles Cook ou de Tahiti. Ces voyageurs seraient revenus longtemps après, racontant qu'ils avaient dû quitter les îles où ils avaient abordé, peuplées de gens à peau foncée, qui pratiquaient la guerre et le cannibalisme et se battaient à coups de pierres.

Les textes pertinents sont : Best, Elsdon, «The Maori as a deep sea voyager», *Journal of the Polynesian Society*, vol. 33, 1924, p. 29-33 ; «Drift voyages from New Zealand», p. 31 [où il est question de gens qui se battent avec des sagaies], «The voyage of Werohia in the far land», p. 41 et 42, in : Best, Elsdon, «Polynesian voyagers», Dominion Muséum monographs n° 5, Auckland 1975 (réédition).

Or qui se bat à coups de pierres en Mélanésie ? Les Canaques de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyalty, comme David contre Goliath, qui le font à coups de frondes et de pierres époinçonnées aux deux bouts et soigneusement polies, ainsi que les habitants du centre-sud du Vanuatu, depuis Eromanga jusqu'à Epi, qui utilisent pour projeter à

faible distance, en visant le sternum de l'adversaire, des pierres volcaniques taillées, non polies, qui ont reçu une forme légèrement courbe. Une partie de ces gens-là affirment être venus du sud —la grande majorité des migrations attestées, dans le Pacifique Sud, se sont établies dans la direction ouest-est ; est-ouest en minorité (les retours polynésiens). L'origine ultime de cette migration est donnée par eux comme venant de «Mauri», c'est-à-dire de Nouvelle-Zélande. L'hypothèse de l'existence de mouvements nord-sud et sud-nord dans le Pacifique Sud serait raisonnable, étant donné la parenté, sinon l'identité de certains instruments de pêche le long de cet axe (hameçons et leurres) en plus du fait que les arrivées de Micronésiens, et pas seulement de Polynésiens sont connues, non seulement sur les *Polynesian outliers*, mais aussi dans le nord et le centre du Vanuatu [péninsule de Cumberland à Espiritu Santo, arrivées régulières de pirogues micronésiennes dérivant et abordant sur la côte d'Epi].

Les questions sans réponse ne vont pas manquer durant longtemps quant à une partie de ce passé de la Nouvelle-Calédonie et des îles Loyalty. Les herminettes cérémonielles de la région de Canala, à manche coudé mais à lame placée dans l'axe de ce manche, qui n'ont rien à voir formellement avec les haches-ostensoirs, mais avaient la même fonction d'objet gratuit, renvoient au *toki pou tangata maori*, l'herminette brandie en public par l'*ariki* au moment des discours et que la lame de jade poli hypertrophiée rend inapte à tout travail technique, aussi bien qu'aux herminettes cérémonielles mélanésiennes que l'on rencontre dès le centre Vanuatu et jusqu'en Nouvelle-Guinée.

Fonctionnellement, la sculpture architecturale canaque est la plus proche de la sculpture maorie, tenant compte de la différence de résultats obtenus par les lames de néphrite maories infiniment plus tranchantes que celles en serpentine de Nouvelle-Calédonie. Les bicônes polis à gorge et les pierres polies en croissant de lune que l'on trouve en fouillant, et un peu partout dans les champs, renvoient, elles, à un néolithique circumpacifique, puisqu'elles sont connues aussi tout autour du Pacifique Nord.

Par contre on ne pourra échapper à la question lancinante de la constitution de deux tendances organisationnelles, deux réseaux opposés et complémentaires de relations d'identité, dont l'un se réclame d'une cohérence mythique aussi bien qu'historique, vérifiée sur la période coloniale, sans jamais nier une origine extérieure à son implantation historique, et l'autre se veut autochtone et donc plus ancien. Avec l'affirmation parallèle et persistante, sur la côte ouest de la Grande Terre, de l'existence d'un troisième réseau qui se veut indépendant des deux autres et possédant des prolongements aux îles Loyalty au travers de la série des Qenegei. L'originalité des comportements s'est marquée aussi bien anciennement, pour ce que nous pouvons comprendre et reconstruire à partir de la tradition orale, et pendant la période de contact et de colonisation, où nous pouvons nous appuyer sur des noms, des lieux et des dates, et où ceux qui avaient été formés à rechercher le pouvoir n'ont pas manqué de continuer à le faire, adaptant à chaque fois leurs ambitions à ce qui était possible. Il n'est pas indifférent de constater qu'ils ont constitué une grande part des auxiliaires de la christianisation protestante, aussi bien avant qu'après Maurice Leenhardt, lequel s'est appuyé sur eux de façon parfaitement claire.

Le siècle et demi passé d'histoire coloniale n'est pas sans influence sur le dossier que nous tentons de traiter, quand cela ne serait que par la forme que prenaient les informations livrées par ceux des Canaques qui ont bien voulu parler aux diverses époques — ce qui était aussi évidemment lié à la capacité de compréhension de leurs interlocuteurs européens.

L'idée du père Marie-Joseph Dubois d'une ancienneté très relative des «grandes chefferies» loyaltiennes rend compte en réalité d'un phénomène par ailleurs évident, leurs tentatives volontaires, soutenues par les missionnaires britanniques, d'évoluer vers une sorte de «royauté» chrétienne au cours du siècle dernier, et leur volonté affirmée, au cours de cette période, d'intégrer des composantes qui étaient auparavant bien plus autonomes, sinon indépendantes. Nous avons vu à Lifou les réactions de résistance, tant au cours de la guerre civile ayant ensanglanté le pays de Losi au tout début de la christianisation, que dans la façon précautionneuse dont a toujours procédé l'angajoxue du pays de Wetr pour renforcer son pouvoir tout en résistant au raz-de-marée de la conversion à la foi évangélique sous l'égide du rarotongien Fao. La légende dorée de l'introduction du christianisme, faite aussi de courage et d'abnégation, renvoie implicitement aux normes de la société traditionnelle et aux compétitions de prestige aux divers niveaux qui en constituaient la structure essentielle et qui sont aujourd'hui encore en pleine vigueur. L'aspect complémentaire de la compétition est l'équilibre toujours recherché, aspect que nous avons privilégié dans notre première présentation, les informations étayant les modalités de la compétition étant alors moins nombreuses et pas encore vérifiées par une expérience personnelle établie sur la longue durée.

Une preuve du dynamisme de cette société est d'avoir su trouver à chaque fois une adaptation à des situations nouvelles, et d'avoir toujours réaffirmé sa cohérence, malgré les pressions centrifuges de toutes sortes et le désir évident des autorités constituées de la voir éclater, afin de disposer d'interlocuteurs plus soumis. Une des raisons de cette solidité est à rechercher dans les moyens employés pour la transmission de l'information.

La société canaque se met elle-même en scène au moment des cérémonies de commémoration funéraires («pilou», *bwenado*) et des mariages, en particulier celui des fils et des filles premiers-nés, occasions où l'on échangeait autrefois les haches-ostensoirs entre les îles et de la Grande Terre aux îles et retour. La description détaillée du mariage du fils aîné de Cope *qatr*, *angajoxue i Gaica*, vient éclairer ce point de façon enrichissante, puisqu'elle a confirmé de très nombreuses données obtenues par ailleurs, mais a aussi suscité des informations qui n'auraient pu être obtenues autrement.

Le problème posé est à la fois théorique et pragmatique. À l'évidence, tout ce que nous savons de la société canaque et de son passé a été relevé après l'installation des Européens. Nous ne savons pas grand chose de la situation à la découverte, sinon pour repérer la permanence de noms de lignées, de personnages et de lieux dès ce moment-là. Les circonstances du passé colonial, encore présent de manière à la fois lourde et insidieuse — puisqu'il prétend contre toute raison ne plus exister — déterminent pour une part la forme et le contenu des informations recueillies. Les premiers auteurs traitant de la Polynésie ont tenté d'échapper à ce facteur en donnant un crédit absolu aux généalogies, ne s'apercevant alors pas qu'elles étaient manipulées constamment

par le processus de la compétition de prestige — à chaque génération, il faut se réclamer du personnage masculin, ou *féminin*, ayant le plus de *mana*, parce que le premier-né — ce qui vaut bien des oublis volontaires ou des raccourcis hardis.

La société canaque procède d'une façon équivalente, mais spatialement, multipliant ou raccourcissant les étapes de façon à être passée dans le plus de lieux prestigieux, ou à oublier le lien avec d'autres qui le seraient moins. Mais ces particularités traduisent-elles vraiment l'état antérieur à notre venue, ou plutôt un moyen de préserver leur nation et leur culture face aux pressions du système dominant pour les réduire à la condition de domestiques ou d'ouvriers agricoles ?

Question difficile si l'archéologie n'apportait une ouverture — encore faible du fait de l'entêtement à se concentrer sur les sites Lapita témoins des époques les plus anciennes. Maniée avec prudence, la linguistique comparée ouvre aussi certaines perspectives — quoique pas la glottochronologie, raccourci méthodologique peu assuré de ses fondements scientifiques. La tradition orale aussi, qui vient nourrir avec constance l'affirmation de l'ancienneté de la société canaque, tout en démontrant sa capacité d'opérer les bouleversements internes reconnus nécessaires. En témoignent les difficultés préparées à qui veut comprendre ce qui existait avant les rassemblements canaques opérés volontairement, pour des raisons circonstancielles bien compréhensibles, à Poyes, à Bayes, dans le haut de la rivière de Houailou, dans le fond de la vallée de Kereduru à Canala, débordant en ce cas sur le versant occidental de l'île. On y a trouvé des sociétés reconstruites, qui se voulaient à la fois traditionnelles et cohérentes, et dont les chefs, Kahwa à Poyes, Unin à Bayes, Paul Wema gwê à Boreare, avaient gagné le respect des blancs pour un pouvoir temporaire, construit à partir d'une masse relative de réfugiés attirés à venir s'établir autour d'eux.

De même qu'aux îles Loyalty, les chefferies poursuivant au cours du siècle dernier une politique d'expansion en agrégeant à leur propre système des lignées auparavant indépendantes [Gwahma à Maré], ou en jouant des querelles locales pour rendre à la fois plus complexe et visiblement plus logique leur modèle propre d'organisation [Lösi et Wetr à Lifou]. Le modèle de la constitution des «royautés» polynésiennes des Kamehameha, des Pomare, des Malietoa et des Tubou pèse sur la situation. Une part de la tradition orale recueillie par les uns et par les autres est visiblement de fabrication récente, sa fonction étant de légitimer des états de fait plus évolutifs que traditionnels. Mais, ce faisant, démontrant sa capacité de créer à brève échéance des systèmes nouveaux, la société océanienne prouve sa dextérité à transformer la façon dont les uns jouent avec les autres, puisque les facteurs intervenant, sauf massacre ou extinction, si fréquents au cours de la période du contact européen, sont toujours composés des mêmes lignées, augmentées constamment en application du mécanisme séculaire de création de nouvelles lignées.

L'idée qu'il existe une tradition *ne varietur* est ainsi porteuse de simplifications. Le mot est peut-être à rejeter. Nous sommes en présence bien plutôt d'un système de communication, où les règles ont trait aux formes d'expression sociales, dessinées par privilège dans l'espace, que doivent prendre les comportements individuels s'ils veulent influencer sur la situation reçue à la naissance. Les individus savent bien plus comment agir, insérer une volonté de dynamisme, manifester une ambition personnelle, de façon à voir accepter un désir d'évolution ou d'adaptation, plutôt que d'être les prisonniers impuissants d'une «tradition» qui les briderait à l'infini. Traiter cela sous forme

de règles dont on pourrait faire l'énumération et qui pourraient être officiellement enregistrées, ne serait jamais que chercher à imposer un concept étranger de plus.

Un aspect essentiel, en dehors de ces cas privilégiés où l'on reçoit d'un coup une masse d'informations à mémoriser, est l'expérience que la lecture de la société ne s'opère que dans l'espace. Tout doit être porté sur la carte. Le Mélanésien quadrille son territoire de façon exhaustive. Il donne une origine à chaque point, à chaque trou de rocher, grotte ou abri sous-roche, à chaque arbre remarquable, à chaque source ou sommet, à chaque champ ou lieu de pêche. La formation des futurs adultes consiste à les amener en chacun de ces lieux-dits et à leur relater ce qui s'y rapporte. La totalité de cette information couvre le fonctionnement de la société au moins sur les deux derniers siècles. En effet l'information pertinente est toujours présentée spontanément aussi bien dans la diachronie que dans la synchronie. Les Canaques ne choisissent pas entre une vision historique et une autre structurelle. Ils conjuguent constamment l'une et l'autre.

Le dernier aspect est l'indifférence profonde vis-à-vis de ce que nous considérerions comme des contradictions internes au système, nécessité de retrouver la cohérence première, ou une cohérence nouvelle. Pour les Mélanésiens, la contradiction est à intégrer et non à rejeter. Ils ne sont pas gênés par le jugement des blancs sur ces contradictions apparentes. Eux sont des dialecticiens de naissance et s'accommodent de situations complexes que notre analyse tend à simplifier.

Ces Mélanésiens n'en sont pas moins aptes à nous proposer des modèles, telle la description de la société traditionnelle du pays de Wetr, à Lifou, perfectionnant avec constance un modèle circulaire, tournant autour de la plaine de Wanaham, ordonnant les différentes catégories de façon équilibrée : *alalu*, *angatresi*, *angahaetra*, *angete Gala*, dans tous les villages de cette couronne, profitant systématiquement de la fonction d'arbitre d'*angajoxue*.

La vallée de Houailou nous a réservé une surprise de ce genre, avec ses deux itinéraires rituels parallèles, passant l'un par Omidaa et l'autre par Ee, chacun voué à un lézard différent, le *rhai ghè Bweghawé* et le *rhai ghè Boghiu*. Le village de Cimwê dans la haute Caba, partagé par une ligne marquée sur le sol séparant les Bay et les Dwi qui s'intermarient, mais sont complémentaires dans le rituel des prémices de la récolte d'ignames. De même la description recueillie par Maurice Leenhardt d'une embouchure de la rivière de Ponérihouen vouée aux Dwi, tandis que les Bay se rassembleraient dans celle de Caba, semble-t-elle correspondre à la situation précoloniale, déjà fortement bouleversée à l'arrivée du jeune missionnaire et de son épouse à Houailou (1903), mais aussi à la volonté de mettre en évidence la logique des systèmes existants. La correction nécessaire à cette présentation dualiste est qu'il y a toujours à côté un troisième facteur, à la fois témoin et partenaire dans une relation toujours ternaire.

Nous avons aussi tenté de montrer qu'il était préférable de recourir à des termes du français courant plutôt qu'à un vocabulaire spécifique mal adapté à la réalité. L'utilisation de ce même vocabulaire français par les Mélanésiens eux-mêmes peut être source d'incompréhensions, tant ils mettent dans les mots une signification qui nous échappe le plus souvent, mais connaissent les interprétations européennes et cherchent

à en jouer.

Le dossier des énoncés canaques en français sur le thème du clan est un véritable poème tant, à l'examiner de près, il montre la tendance constante à manipuler l'interlocuteur européen, en particulier les personnes de toutes sortes ayant pouvoir de décision, en biaisant les mots. La manipulation était complète le jour où on a reconnu officiellement un droit juridique, collectif bien sûr, sur les terres à ces fameux clans. On a vu que pour la tenure foncière, le groupe local n'intervenait que lorsqu'il y avait absence d'enfants à qui l'on puisse attribuer à la naissance les noms pertinents. Les lignées n'ont été mises en avant que parce que cela semblait la façon la plus commode de faire entrevoir aux blancs une certaine part de la réalité, la plus opportune dans le moment. On s'arrangerait ensuite, les termes juridiques des décisions officielles européennes ayant peu d'importance du point de vue canaque.

L'esprit systématique des Européens les porte à de telles simplifications, et cela même chez les plus avisés. On se souvient de la distinction de Maurice Leenhardt entre chefs de la Grande Terre qui parlent sur le bois et chefs des îles qui ne parlent pas. La vérification de ce point amène partout à constater que la plupart des chefferies de la Nouvelle-Calédonie proprement dite se prévalent du privilège de disposer d'une «bouche du chef», d'un porte-parole qui évité au chef de se mettre en avant, augmentant ainsi son prestige du fait qu'il est ainsi plus éloigné du peuple — on se reportera aux pages d'Hérodote relatant comment Cyrus établit un protocole royal pour mieux asseoir son pouvoir et celui de ses descendants.

La différence d'avec les Perses anciens est que les Mélanésiens s'empressent toujours de créer ou d'entretenir des situations, destinées à être institutionnalisées, au moyen desquelles, sous couvert d'être des «serviteurs», ils s'assurent la plus grande autonomie d'action possible. Dans ce contexte, l'aîné de la branche aînée, celui en qui tous les autres aînés se retrouvent, et auquel ils doivent à la saison des présents d'ignames, n'est que le rouage d'un mécanisme prenant chacun en compte et fournissant les mots codés, compris de tous, même ceux qui ne doivent jamais être prononcés, qui définissent son statut social et foncier à la fois. Nous ne disposons d'aucun terme satisfaisant en français pour exprimer de telles nuances. Nous disions en 1963 déjà que la chefferie n'était pas en elle-même la forme institutionnelle du contrôle social et politique, puisqu'elle subissait justement une grande part de ce contrôle.

La volonté de simplification qui, depuis si longtemps, oppose à une société mélanésienne éclatée, atomisée, une société polynésienne à chefferies et rangs héréditaires, reçoit un démenti formel de cette partie de la Mélanésie que nous venons d'étudier. Les chefferies apparemment pyramidales des îles Loyalty maintiennent et accentuent leur pouvoir au moyen d'une terminologie symbolique destinée à affaiblir, par glissements sémantiques successifs, le rôle de ceux qu'elles cherchent à contrôler, au risque d'interprétations restrictives mettant leur projet à mal, la révolte naissant dès que s'annonce une position de faiblesse et les malédictions réciproques faisant intégralement partie d'un jeu politique arbitré pour une grande part par ceux qui contrôlent directement ou indirectement les forces constituant le monde invisible. Incapable de les évoquer lui-même, directement, à son profit, le chef est obligé d'en passer par l'alliance avec ceux qui détiennent ce pouvoir, ce qui établit un équilibre fragile entre ces deux composantes, témoin les aventures de l'*angatresi Mexanangö* à Gaïca.

Mais jamais il ne s'agit de «sorciers» comme tant de blancs le croient, un des

pires termes auxquels on puisse avoir recours, tant il est chargé de connotations issues de notre propre histoire, et tend à dénier la légitimité des systèmes symboliques «religieux» authentiques dont la persistance, malgré la christianisation, est un de nos étonnements.

Dans le centre-nord de la Nouvelle-Calédonie, les positions de pouvoir, multiples, de poids toujours différents et selon des modalités qui ne sont jamais exactement les mêmes, s'intègrent dans des systèmes horizontaux, polynodaux, comportant quelques points forts liés à des localisations précises et une multitude de points d'importance moyenne ou même de peu d'importance, la cohérence et la solidarité interne de ces réseaux étant ce qui compte, chacun parvenant à ce résultat par le moyen de relations formalisées selon des critères originaux. Les mariages ne sont pas déterminés par l'appartenance à ces réseaux, mais par l'opportunité, en fonction de règles matrimoniales apparemment autonomes, entre moitiés *Dwi* et *Bay*, la portée pratique du système étant de multiplier les possibilités de choix matrimoniaux et nullement de les restreindre. La fonction cérémonielle subsidiaire de ces moitiés préserve une part non négligeable de la structure sociale en tendant à équilibrer la fluctuation constante des positions politiques des lignées au fur et à mesure qu'elles fournissent à chaque génération des éléments sur les chemins socialement balisés. Les mythes d'origine font état à la fois des points fixes dans l'espace auxquels on se rattache de par sa naissance, et des hauts et des bas subis par les individus cherchant à parcourir l'espace à leur profit dans le cadre du réseau hérité.

D'une façon ou d'une autre, par moitiés matrimoniales ou par réseaux d'identité et de solidarité — apparemment formalisés plus au nord dans l'opposition et la complémentarité, non matrimoniales, mais politiques et rituelles, entre les *Ohot* et les *Hwaap* — les systèmes mis en évidence ne sont que formellement dualistes. Ils fonctionnent toujours en présence d'un troisième camp refusant de se reconnaître en l'un ou l'autre, et qui cherche en permanence à assurer la protection et le maintien de son libre-arbitre, ce qui l'amène historiquement aussi bien à pratiquer des alliances diversifiées qu'à s'exposer à recevoir des coups, en particulier du système colonial.

Système canaque qui n'offre rien de simple. La notion de rang se rencontre partout. Elle est évidente aux îles, dans l'opposition entre la notion de *trahmany*, l'homme ordinaire, et celle de *joxue*, celui qui se distingue par la naissance et requiert une forme de respect particulière à l'égal de celle accordée automatiquement aux pères et aux aînés. Sur la Grande Terre, il n'est que d'écouter les discussions ayant trait aux projets matrimoniaux pour comprendre la solidité de la notion de rang à l'intérieur de ces systèmes horizontaux, où le poids de chacun fait l'objet de jugement sélectifs.

C'est dire que la thèse de Marshall Sahlins dans *Social stratification in Polynesia* [The American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle, 1958, 306 p.], où il met en relation la plus grande importance de la stratification avec la présence de sols volcaniques dans les îles hautes et son absence relative avec les sols coralliens dans les îles basses, apparaît erronée en ce que d'une part les terrains coralliens des anciens atolls surhaussés constituent les sols présentant les meilleures qualités physiques et chimiques, et qu'on y trouve des systèmes sociaux et politiques apparemment tout aussi hiérarchisés [îles Loyalty, nord-ouest Malekula, Tonga]. Cette thèse est d'autant plus éloignée de la réalité qu'elle voudrait que les chefferies héréditaires soient

des points de rassemblement et de redistribution de richesses, selon un processus d'accumulation croissante au bénéfice des personnages du plus haut rang. Sahlins passe complètement sous silence le fait que l'ensemble politique le plus structuré de Polynésie est celui qui se plaçait sous l'égide des Tui Tonga successifs, sur le plateau corallien bas de Tongatapu.

Nous avons vu combien tout ce qui est reçu est immédiatement redistribué, au moment des mariages ou des cérémonies de commémoration funéraire — on se reportera à l'excellent chapitre de Maurice Leenhardt 1930 sur le «pilou» — et comment ceux qui apportent de la nourriture s'arrangent pour venir manger à la cour du chef l'équivalent de ce qu'ils ont apporté justement à cet effet. Les prestations de vivres ont valeur symbolique et non économique. L'évaluation qui doit en être faite n'a pas pour but de dégager un profit matériel au bénéfice d'un personnage exalté, mais de s'assurer qu'il y ait toujours de quoi nourrir les visiteurs qui se pressent et se succèdent, et que ces derniers ne se voient pas donner à manger les ignames qu'ils ont apportées, ce qui serait une faute de goût et contraire à la logique de circulation du système.

En effet, la circulation constante d'une faible fraction de la récolte d'ignames, du cadet à l'aîné, de l'aîné au chef, de ce dernier à sa parenté maternelle ou à celle de sa femme, lui-même recevant à son tour de la même façon en tant que beau-frère ou qu'oncle maternel, comme tout autre chef de famille, garantit que cette circulation ne soit jamais rompue, de la même façon que sont interdits les croisements ou les nœuds, signes de mort, dans la présentation ou la fabrication des monnaies de perles de coquillage et de tout ce qui les accompagne [portefeuilles en étoffe végétale, coque de pirogues miniature réceptacles des «têtes» de monnaies].

Les seuls nœuds admis sont ceux de la cotte en filet de l'un des deux types de masque, justement parce que le masque représente le dieu *Gomawe*, maître du pays sous-marin des morts. Les morts sont les poissons pris dans le filet divin — cf. le mythe relevé par Maurice Leenhardt de la déesse Dea qui, pour venger le meurtre de son fils Ayu par Hwaulo, chef de Belep, allait poser de nuit des filets avec son père Dieng, le chef du pays sous-marin des morts, et y poussait les esprits ensommeillés des vivants en frappant sur des marmites en terre.

Cette circulation n'est pas conçue comme devant être constituée de prestations équivalentes entre les mêmes personnes. Le don et le contre-don n'ont pas à être rigoureusement équilibrés, au contraire de ce que pensait Marcel Mauss. Le principe est au contraire l'inégalité dans l'immédiat, entre parenté maternelle et parenté paternelle, entre donneurs et preneurs de femmes, comme l'avait montré déjà Maurice Leenhardt. La réalité est que chacun est tour à tour dans la position de recevoir plus et de recevoir moins. Ce qu'il perd d'un côté, il le retrouve de l'autre, quelques semaines plus tard. Il marie un jour son fils, ce qui lui coûtera cher, aujourd'hui en termes d'argent, et il recevra plus plus tard, successivement, des moyens de compensation, se trouvant en position inverse.

La circulation moderne de l'argent dans l'île de Lifou correspond pour une part à un capital inamovible, tournant en permanence entre les personnes, sans la moindre utilité économique, se revalorisant progressivement pour compenser l'érosion monétaire, et où chacun reçoit à son tour plus ou moins qu'il n'a donné précédemment, cet argent ne cessant de tourner à l'infini, dons et contre-dons changeant quotidiennement

d'échelle et de camp en fonction du statut social des morts remémorés ou de celui des jeunes époux successifs. A certains moments, les représentants des lignées courent de mariage en mariage, se partageant s'il le faut en délégations parallèles et restant sur place le temps de donner et de recevoir, ou venant au moment requis, ce qui est reçu en un cas étant aussitôt réutilisé pour le mariage suivant, à la période où se succèdent les cérémonies matrimoniales, entre le début de la récolte d'ignames et le moment de planter.

mai 1992 Jean Guiart
musée de l'Homme,
février 2012
Punaauia, Tahiti

TABLEAUX ET CARTES

TABLEAUX ET GENEALOGIES

Généalogie de la chefferie Nejë	16
Système du monde dans la vallée de Houaïlou	74
Lignées et villages à Poindimié	147
Lignées et moitiés à Poindimié	148
Lignées, villages et liens symboliques, regroupés par origine	151
Généalogie des Pwaola	159
Géographie sociale de la vallée de Caba	217
Liens symboliques invoqués par les lignées se réclamant de la vallée de Caba	230
Liens symboliques attestés dans les vallées de Mou, Ponerihouen et Po	254
Lignées originaires des vallées de Goyèta et de Caba	255-56
Autres ensembles de lignées	259
Les descendants de Dwi Daulo	268
Les descendants de Bwae Bealo	269
Les descendants de Téê Kanake	270
Généalogie des Wahnyamala	302
Généalogie des angete Thupèhmelôm 1	303
Généalogie des angete Thupèhmelôm 2	304
Généalogie des angete Hunedren	305
Généalogie des Piidra	305
Généalogie des Hlonu	305
Généalogie des Huliciya	307
Généalogie des angete Kepethi	314
Généalogie des angete Hudren	315
Généalogie des Wenesiya	315
Généalogie des Lue Neköi Ulil	316
Généalogie des angete Soen	326
Généalogie des angete Xeniwej	326
Généalogie des angete Hanyim	327
Généalogie des angete Inesepel	327
Généalogie des angete Druenem	327
Généalogie des angete Alo (Caeè)	327
Généalogie des Wiamadra	331
Généalogie des Wahile	350
Généalogie de Wahemunemè	376
Généalogie de la chefferie Alaxutren	386
Tableau des chefferies identifiées dans le pays de Wetr	467
Tableau des <i>tang sahaç</i>	503
Lignées <i>üay</i>	504
Tableau des <i>hnyimen than</i>	507

Tableau des <i>ahnyaba</i>	508
Tableau des <i>obotrkong</i>	509
Tableau des <i>hingat in than</i>	510
Tableau des <i>tang tangen than</i>	511
Lignées ordinaires, par chefferies	547
Chefferies de laai	547
La tenure foncière à laai, par nombre de parcelles individualisées	550-553
Généalogie proposée par les Thamua, Teuta	564

CARTES ET SCHEMAS

1. Les vallées de Houaïlou	13
Situation, vallée de Houaïlou, récits 1 à 6	71
Situation, vallée de Houaïlou, récits 7 à 12	75
Situation, vallée de Houaïlou, récits 13 à 21	77
Situation, versant Koné - Nekliay	81
Lignées du versant est de l'aire paici	154
Implantation ancienne des lignées de langue cêmuhi	194
Expansion paici sur le versant occidental de la Grande Terre	257
Île de Lifou	281
Schéma foncier de Kejany	299
Localisation des parcelles, Thuahaik et Hmelek	330
Schéma foncier de Thuahaik et Hmelèk	328-329
Schéma de la grande case de Hnupel	464
Îles habitées de l'atoll d'Ouvéa	499
Coupe transversale de l'île principale de l'atoll d'Ouvéa	500
Schéma de la cour, <i>hag</i> , des Qenegei	545

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	3
LES VALLEES DE HOUAÏLOU	9
La version reçue et son historique	12
Les origines de la lignée des Nejê	14
La chefferie Nejê	16
Les autres «chefferies» des vallées de Houaïlou et de la Neawa	20
Le rituel des ignames et les prémices	48
Le maître de la terre	52
Les serviteurs	57
Le chef à Houaïlou	58
Le modèle et la réalité sociales à travers le mythe	61
Diachronie et origine des lignées	81
L'AIRE LINGUISTIQUE PAICI ET SES MARGES = +2	87
Les migrations vers Poindimié	130
Celui qui réside à Souma	141
La chefferie de Bayes	152
Goodu	159
De Poya à l'îlot Koniène	162
L'îlot Koniène	167
La chefferie de Koné	174
La chefferie de Poyes et les chefferies alliées	180
Les chefferies côtières à Touho	193
Les hauts de Koné et de la Tiwaka	211
Le cas de Caba	218
Les vallées de Goyèta et de Ponérihouen	236
Les migrations sur Koné	268
L'ÎLE DE LIFOU	279
Les trois «districts» et les trois «grands chefs»	283
LE PAYS DE LÖSI	286
La répartition traditionnelle sur le plateau	295
Kejèny	295
Wedrumel	319
Les affaires foncières à Hmelek et Thuahaik	321
Thuahaik	323
Hmelek	332
L'affaire Hoho contre Hnagejè	338
Le reste du pays de Lösi	341

La guerre entre les Angete Lösi et les Angahaetra	341
LES CHEFFERIES <i>ANGAHAETRA</i>	344
La chefferie Wahile et Jozip	344
Les ambiguïtés de Luèngöni	356
La société traditionnelle à Luèngöni	357
Waheo à Hnaeu	358
Inangoj et Xetriwaan	360
Xetriwaan et Akonè à Wasany	365
Hlupa à Hnase et Hnadro	366
Traput et Luepak	368
LES CHEFFERIES ANGEETE LÖSI	370
Jojo	370
Hunöj ou Qiqatrul	370
Xodre	372
Mou et la chefferie Bula	375
Le <i>yölekeu</i> , offrande des prémices de la récolte d'ignames	381
La grande case ronde <i>umepö</i>	381
 AU PAYS DE GAICA	382
Le dossier du pasteur Watre	383
Les données de l'enquête	389
Les maîtres du sol	389
Les <i>atresi i Alaxutren</i>	390
Les <i>jin i Alaxutren</i>	392
La chefferie <i>Alaxutren</i>	394
Les relations extérieures de Gaica	395
Alaxutren, Gaica et le mythe	397
UN MARIAGE PRINCIER À DRUEULU	399
La confusion entretenue à We	416
 LE PAYS DE WETR	419
Histoire du meurtre d'Angajoxue par Sineweny	421
La cour de l' <i>angajoxue</i> du pays de Wetr	426
Les <i>angete Gala</i>	426
Les <i>angahaetra</i>	428
Les <i>angatresi</i>	437
Les relations extérieures de la chefferie Ukeinesö	447
Les maîtres de la terre <i>alalu</i>	453
La construction du umepö chez Ukeinesö <i>angajoxue</i>	463
Les chefferies identifiées dans le pays de Wetr	472
Notes	487
 OUVEA	497
L'habitat	501
Les relations d'allégeances	502
Le <i>hnyimen than</i>	506
L' <i>ahnyaba</i>	506
L' <i>obotrkong</i>	508
Le <i>hingat in than</i>	510
Le <i>tang tangen than</i>	512
 LE PAYS DE IAAI	513

Les chefferies anciennes	514
Les chefferies originaires de Lifou	519
Les chefferies originaires de la Grande Terre	523
Les structures unitaires au pays de Iaai	532
Les chefferies solidaires de Qenegei	540
La répartition foncière au pays de Iaai	544
 LE PAYS D'OHÜEN	 553
Les chefferies de langue <i>qèn Iaai</i>	554
Les chefferies de langue <i>faga uvea</i>	561
 LE SUD DE L'ATOLL : MULI, FAYAVA ET LEKINY	 572
 LE DRAME DE LA GROTTÉ D'OUVÉA	 579
Les conditions de l'affaire	579
Les villages concernés	582
 CONCLUSION	 587
 Tableaux et cartes	 601
Table des matières	603

