

A L'OMBRE DU ROCHER D'ATÉ



*Dossiers pour l'intelligence du temps présent*

6

Jean Guiart

A L'OMBRE DU ROCHER D'ATÉ,  
ou de la science-fiction en anthropologie



*Le Rocher-à-la-Voile*

NOUMÉA

MMVI

## *Avertissement*

Ce texte est une réponse à une entreprise qui se poursuit et vient contredire les informations recueillies pendant des décennies de la bouche de ceux qui sont traditionnellement les maîtres de l'information reçue, de génération en génération.

Les noms vernaculaires employés sont écrits comme je les ai entendus, compte-tenu de trois spécificités : le *r* à un seul battement, entendu *r* ou *l* selon les réalisations, écrit *R* (le *r* avec tildé, transcription proposée par Maurice Leenhardt, étant difficile à imprimer en informatique); le *rh* de la langue de Houailou maintenu selon l'écriture de Maurice Leenhardt ; le *tr* ou *dr*, écrits selon la méthode utilisée aux îles Loyalty, traduit une emphase sur la prononciation des cacuminales *t* ou du *d*.

La décision d'Alban Bensa de supprimer la marque des tons dans ses textes, si elle est justifiée, montre un support vocalique et consonantique, fruit du système mis au point par Jean-Claude Rivierre, encore trop complexe et qui aura de la difficulté à s'établir dans les habitudes.

Le problème de l'écriture d'une langue à tons ne semble pas réglé par le système proposé par Jean-Claude Rivierre, apparemment trop complexe pour être accepté dans la pratique. Je me pose d'ailleurs depuis longtemps la question de l'écriture des tons dans une langue orale, pour des sujets parlants qui sont depuis l'enfance au moins trilingues, et où par conséquent le système tonal parlé varie de jour en jour, sinon de moment en moment, selon les circonstances, l'opportunité et les autres sujets parlants présents. Le système proposé est peut-être trop fixe et rigide par rapport à une réalité multiple, où les systèmes réels sont beaucoup plus fluides. Je pense qu'il faudra peut-être une nouvelle approche.

Les noms établis dans l'usage courant, et en particulier dans des documents légaux, sont maintenus ici dans leur francisation pour la commodité des lecteurs.

## TABLE DES MATIÈRES

A L'OMBRE DU ROCHER D'ATÉ	7
Introduction méthodologique	7
Les migrations intérieures	21
Les <i>Nêdi</i>	25
Les <i>Gorotii</i>	30
Les textes proposés	34
BIBLIGRAPHIE	57
ADDENDA	59
Les <i>Nauna</i>	59
Les <i>Goromido</i>	61
Le meurtre récent à Néami	63
Les textes oubliés par Bensa	69



## A L'OMBRE DU ROCHER D'ATÉ

### *Introduction méthodologique*

L'ouvrage récent d'Alban Bensa (Bensa, A. et Goromido Antoine, 2.005, Récits paicî traduits et présentés par, *Histoire d'une chefferie kanak, Le pays de Koohnê (Nouvelle Calédonie)*, Karthala, Paris), qui se veut une histoire de la chefferie de Koné, est à la fois une mauvaise action et un faux œuvre scientifique. Tout d'abord parce qu'il ne s'agit pas de la chefferie de Koné, mais de celle de Poindah. Koné est le nom du massif de calcaire karstique qui est le cimetière traditionnel des gens de Bako. Aussi parce que la chefferie dont il traite n'a jamais existé en tant que telle, ce qui deviendra évident à l'examen du dossier.

L'auteur en effet s'entête à violer les règles premières du travail de terrain, d'une façon qui permet toutes les manipulations, et la sienne en particulier, par des gens qui l'exploitent depuis des années jusqu'à pousser sa crédulité au point du ridicule, comme la revendication filmée des Goromido sur le mont Koniambo.

Les Goromido qui l'inspirent continuellement sont rat-

tachés à un ensemble de clans de la côte est et ne sont établis à Netchaot que par le fait des conséquences d'une répression militaire, puis administrative, aveugle, le long de l'axe Koné-Tiwaka. Ils n'ont rien à voir, traditionnellement, sur le versant occidental (sinon pour leurs alliances matrimoniales), et n'ont pas à raconter des traditions qui ne leur appartiennent pas, et qu'ils arrangent à leur façon.

La règle première à respecter, partout en Océanie, est de ne jamais recevoir d'informations que de la part de ceux qui sont les maîtres de cette information. Dans une société dont le dynamisme est toujours l'effet d'une compétition de prestige séculaire, les données offertes spontanément et traitant de la tradition d'autres groupes que celui auquel on appartient, constituent toujours de la manipulation à intentions plus ou moins subtiles et pas toujours charitables. La moindre précaution de méthode est de ne pas s'y prêter. Editer le fruit de cette manipulation peut avoir des conséquences que le chercheur, à qui l'on ment sans scrupules, justement parce qu'il est blanc et que les blancs ont toujours menti aux Canaques, n'imagine même pas.

Il y a là une imprudence fondamentalement dangereuse, puisque les principaux intéressés, ceux qui sont concernés par la pseudo tradition révélée, ne sont pas consultés, et même méprisés complètement, et qu'ils chercheront donc, d'une façon ou une autre, selon les circonstances, à reprendre l'avantage (incendie de cases par exemple, embuscade ou bastonnade un jour visant une personne liée aux contempteurs de la règle, autre événement inattendu et difficile à décrypter sur le coup, un autre Nauna payant pour les fantaisie d'Emmanuel).

Il y a donc beaucoup de naïveté à subventionner de tels

travaux, et quelque danger politique, et électoral, à le faire.

*La règle qui devrait être imposée à tout auteur, est de ne recueillir d'informations que de la part des personnes à qui cette information appartient traditionnellement. La culture canaque est partagée entre tous les groupes de descendance, chacun en conservant une part, une variante, qu'il considère comme lui appartenant en propre, et dont il est seul à pouvoir parler, seul à décider s'il le fait ou ne le fait pas. J'ai soigneusement respecté cette règle au cours des soixante dernières années et je m'en suis bien trouvé.*

Une raison de cette précaution est d'éviter de se retrouver avec des textes qui peuvent être de véritables faux intellectuels, même s'ils peuvent avoir été écrits avec talent, créés avec intention et beaucoup d'intelligence, de façon à faire passer des informations qui avantagent ses auteurs dans des stratégies insérées dans une compétition de prestige dont Bensa veut ignorer les données profondes.

Ce dernier, par paresse intellectuelle, préfère être le prisonnier d'un seul camp, et d'un tout petit nombre de personnes, ce qu'il cache sous le faux prétexte de l'existence imaginaire de sages, d'érudits, de qui on pourrait accepter n'importe quelle assertion.

Or, le partage de la tradition entre tous les ayants droits et l'interdit de toucher à la part de cette tradition qui ne vous appartient pas, a pour conséquences que, contrairement aux sociétés africaines de l'ouest, il n'existe en Mélanésie pas de griots, pas de sages, pas d'érudits. Il arrive que l'on en présente comme tels aux blancs. C'est un moyen de se débarrasser à bon compte de la curiosité insatiable et importune de ces

derniers.

La seule différence est entre ceux qui racontent avec plus ou moins de talent, sinon avec plus ou moins d'imagination dans le récit. Tout homme et toute femme a quelque chose à dire, qui lui appartient en propre, qui est son identité, et que l'on n'a pas le droit de demander à un, ou une, autre. Ceux qui violent cet interdit fondamental le font à leurs risques et périls. On dira ainsi, à Koné, que les deux principaux informateurs de Bensa sont morts pour avoir parlé de ce qui ne leur appartenait pas et avoir au surplus menti. La malédiction des clans intéressés aurait joué. En réalité, ils se sont contentés de tirer les choses du côté qui les arrangeait, mais pas très charitablement aux dépens des intéressés.

Agir ainsi consiste à demander n'importe quoi à n'importe qui. Ce manque absolu de méthode implique des résultats qui ne sont appuyés sur rien de solide.

Cela dit, il est toujours intéressant de disposer de textes vernaculaires bien traduits, que l'on puisse soumettre parallèlement à une analyse de contenu et à une analyse comparative. C'est ce que Bensa ne fait pas, obligé, de par son choix méthodologique erroné, de les prendre pour vérité d'Évangile, et par conséquent de ne tenir aucun compte de l'information disponible par ailleurs et des autres corpus vernaculaires existants en langue *paaci*.

Bensa n'a pas intégré, il n'est là de loin pas le seul, la leçon si brillante apportée par Claude Lévi-Strauss en ce qui concerne le traitement des corpus de tradition orale, celle qu'il n'existe que des variantes, qui ont toutes autant d'importance et que la notion de texte authentique est un résidu de l'éducation judéo-chrétienne et de la tradition juridique romaine.

Le principe de méthode qui en découle est celui de recueillir le plus grand nombre possible de variantes avant de se livrer à un travail d'analyse, scientifiquement impossible à partir d'une seule variante. Ce qui implique de traiter en même temps des variantes apportées par des auteurs différents et de ne jamais considérer tel ou tel texte comme le seul authentique, jugement qui peut être suggéré par une manipulation habile de ceux qui ont tout intérêt à ce que leur texte soit considéré comme le seul à prendre en compte.

Ce principe est valable universellement et pour tout type d'information. Il est d'ailleurs spontanément accepté et pratiqué par les analystes de science politique en ce qui concerne les dires et les écrits des différents élus et hommes politiques occidentaux. Il s'agit là au fond là d'une précaution de bon sens. Mais seul Claude Lévi-Strauss a eu le génie de la mettre en évidence en ce qui concerne le traitement des données de l'anthropologie.

L'examen détaillé des modes de fonctionnement, sur plusieurs générations, des fondateurs de l'anthropologie sociale et de leurs successeurs, met en évidence le même problème récurrent. Il y a ceux qui prennent la voie facile et dangereusement erronée de se fonder sur un petit nombre d'informateurs privilégiés, par exemple pour Gifford à Tonga les membres de la famille royale, qui ne disent alors que ce qu'ils ont intérêt à exprimer, et ceux qui acceptent de se livrer au travail répétitif d'interroger prudemment, en prenant tout son temps, le plus de gens disponibles, *et d'observer* le comportement du plus grand nombre possible des membres d'une société insulaire, tel Raymond Firth à Tikopia. L'œuvre qui est resté fondamentale est celle de Firth.

L'ouvrage présent à pour but de reprendre le contenu des textes proposés par Alban Bensa et de les situer par rapport à l'information globale obtenue par ailleurs dans la région multi-lingue de Koné, information obtenue à chaque fois de ceux qui en étaient les maîtres traditionnels. On montrera ainsi, une fois de plus, qu'il ne s'agit pas de l'histoire d'une soi-disant chefferie Nêdïu-Pwaja, mais de bien autre chose — ce qui est issu de certains de ces textes est l'affirmation de l'existence d'une chefferie qui n'a jamais existé de la manière décrite, c'est la chefferie imaginée, pour leurs besoins propres, par les informateurs de Bensa, et dont il se fait, avec enthousiasme, le promoteur.

On ajoutera une critique des données historiques proposées par Bensa et en particulier des brèves biographies incluses et qui sont d'une autre main. Elles pêchent, dans leur première version, par une ignorance du détail du fonctionnement des personnages décrits.

Firmin Dogo Gorouna était un personnage flamboyant, entièrement sobre à mon expérience, qui a subi la même tentation de se faire reconnaître par les blancs après avoir affermi son statut auprès des siens, que Mataio Doui Wetta, Michel Kauma, et Jean-Marie Tjibaou. Il était en compétition de prestige constante avec Antoine Goromido et Baptiste Pwadae, qui n'ont pas cessé de lui faire de mauvaises manières auxquelles il répondait comme il pouvait, parfois avec brio.

Il sera tête de liste dans une liste que j'avait monté sur la côte ouest, aux fins d'obliger les partis en place, dont l'Union Calédonienne, à cesser de placer les candidats canaques en position inéligible en les inscrivant en queue de liste. La vio-

lence des réactions nous surprendra (on ira, à l'UC, jusqu'à parler de jeter les blancs à la mer, faux discours avec lequel nous ne pouvions rivaliser, et le principal commerçant de Canala menacera de faire venir la troupe). Mais les gens en place avaient senti le vent du boulet. Toutes les listes déposées comprendront des candidats canaques en position éligible, et ce jusqu'à aujourd'hui.

Bloqué méchamment par ses deux compères, ainsi que par les colons voisins de Poinda, dont le représentant de la maison Ballande à la station du pic Koné, qui lui volait son bétail, Dogo a fini par se retirer dans une propriété éloignée, établie dans une vallée adjacente à la vallée de Pouembout, et qu'il avait achetée bon marché parce qu'elle avait été abandonnée. Son adhésion au RPCR était le fruit d'un comportement d'auto protection.

Firmin Dogo Gorouna était entré dans l'histoire le jour où les *Cahiers du Communisme*, organe théorique du parti de ce nom, publieront au printemps 1945 une lettre de lui envoyée au secrétariat général du parti et proclamant non seulement son allégeance personnelle, mais celle du grand chef Katelia *Pwaja ma Nabumè*. Ce dernier me confiera un jour qu'il était fatigué des tentatives constantes de Dogo de lui faire signer des lettres qu'il n'aurait pas voulu signer. J'en possède quelques unes, portant sur d'autres sujets.

Ce même auteur se trompe aussi en ce qui concerne le grand chef administratif Auguste Pwaja, dont le comportement et les abus fonciers, suggérés par des conseillers Européens, lui sera fatal. En effet, il tentera de transformer une entreprise collective, qui devait regrouper tout le district, en domaine personnel d'élevage exploité et géré par lui-même et ses fils. Or le district auquel ce chef était censé présider se

révèle à l'examen aussi artificiel que tous les autres districts de la Grande Terre. Les habitants de Bopope, qui n'avaient pas participé à l'insurrection, ont refusé d'en faire partie et se sont joints à la grande chefferie de Bako, dont le titulaire, Moïse Wabealo, était très aimé, passant par dessus la chefferie de Poinda.

Il y a les tenants anciens de la chefferie Pwaja, pas très nombreux, et tous les autres qui sont des anciens insurgés de 1917 et qui ont fini par dominer la crainte de la répression qu'ils avaient subi, au point de ne plus accepter aujourd'hui de se laisser marcher sur les pieds par qui que ce soit.

Quand Auguste Pwaja a voulu inclure, dans son patrimoine abusif, fermé de barrières, le lieu où les gens de Néami, anciens habitants de Pamalé, venaient faire boire leur bétail, il s'est trouvé confronté à une opposition déterminée. Mon fils René a raconté le détail de l'histoire dans un ouvrage que l'historien n'a pas consulté. Pourtant la presse de l'époque en avait largement traité, avec photographies à l'appui, mais de telle façon que les véritables données du problème étaient occultées. Dans ces conditions, donner crédit à la seule version de Pwaja, qui était malheureusement celle appuyée par la gendarmerie et les autorités coloniales, est de la naïveté.

Il s'ajoute à tout cela les données psychologiques du cas Bensa. Ce garçon, que j'ai eu comme étudiant, puis comme assistant à Paris V (Université René Descartes), avait bien compris la méthode d'interprétation que je lui avais enseignée, que je n'ai pas inventée et à laquelle j'avais été introduit à Maré par les gens eux-même. Elle permettait d'interpréter le contenu des textes vernaculaires en se penchant sur le détail de l'insertion du récit dans l'espace.

Une première expérience d'application de la méthode au culte des Saints guérisseurs en Haute Normandie avait parfaitement bien fonctionné. Mais j'ai eu la surprise, au cours de sa soutenance sur ce sujet d'une thèse de troisième cycle, de voir Bensa exposer son travail comme s'il était l'auteur de la méthode. Il répétera, avec Jean-Claude Rivierre, cette mauvaise manière, en celant, pour les lecteurs, que leurs textes *cèmuhi* avaient été analysés en séminaire chez moi, alors que même j'avais eu du mal à faire admettre comment procéder, au linguiste, dont le système logique personnel n'était nullement préparé à voir ainsi les choses s'expliciter dans l'espace.

Agir ainsi était violer les règles non écrites du comportement universitaire convenable, par ailleurs mises à mal par les événements de 1968. Bensa a ainsi pris l'habitude d'agir selon ses règles propres. Ce qui finira par avoir des conséquences sur le sérieux de ses écrits. Par ailleurs, il nourrit en permanence une campagne de diffamation contre moi, jamais publiquement, mais dont je retrouve les éléments dispersés, mais cette fois ouvertement, dans les écrits de ses disciples, qui croient naïvement qu'il s'agit là de vérités intangibles.

La panique montrée par lui à l'idée qu'il puisse être critiqué par Rivierre, l'amène à dire des idioties. Rivierre a été recruté par Haudricourt et moi-même, formé par Haudricourt à travailler dans des langues à tons, et il n'a jamais réalisé que ce pourquoi il avait été engagé et était payé pour faire, comme nous tous. Ce n'est pas le fruit d'un génie particulier, ni celui d'une dévotion inhabituelle à sa fonction de chercheur. Mais Rivierre manifeste facilement une susceptibilité exacerbée. Il n'aime jamais que nul ne lui rende les mauvaises manières qu'il se permet d'exercer sur autrui.

Bensa a eu par ailleurs un épisode de fréquentation de la *Société des Explorateurs et Voyageurs Français*. Il en est

parti, réalisant son erreur, je ne l'aurais pas maintenu dans son poste s'il s'était entêté, mais en a gardé apparemment le manque de scrupules habituel de ces gens-là (la découverte des sources de l'Amazone où l'on se rend, à partir du Pérou, tout simplement par un petit tramway local, ce que bien sûr on n'avoue pas). Cela le porte à la recherche d'éléments spectaculaires et ainsi à reprendre à son compte une bonne part des idées fausses émises un peu partout par les systèmes coloniaux et reprises nouvellement avec enthousiasme, dans des variantes parfois un peu plus nuancées, par tant d'explorateurs récents auto-proclamés.

Une émission télévisée récurrente portant sur les pêcheurs de marsouins aux îles Salomons, comportait un commentaire sur la tradition cannibale du lieu. Elle a disparue après mon intervention. Les auteurs s'étaient vus proposer une photographie ancienne en preuve de leurs dires. J'ai reconnu la photographie. Elle faisait partie d'une série, *entièrement posée*, de photographies montrant la vie sauvage des cannibales fijiens, par un photographe australien dans les années 1900. Les originaux de toute la série sont à la *Mitchell Library* à Sydney. On reconnaît la coupe de cheveux masculine à la mode aux îles Fiji à cette époque, usant largement de l'eau oxygénée.

Ces idées *a priori* sont toujours les mêmes et manifestées partout, par rapport aux populations de couleur de la zone intertropicale. Ces dernières sont censées être cannibales, pratiquer les sacrifices humains, l'infanticide et ont tendance à se massacrer entre elles, état de choses qui justifie qu'on soit venu les christianiser et les civiliser à grandes difficultés et à grands frais, et si souvent à grandes pertes en vies humaines. .  
. pour les intéressés.

J'ai vu arriver Bensa un jour, tout joyeux d'avoir trouvé

la preuve, selon lui, de combats meurtriers entre Canaques, dans les fonds de Koné, entre les deux guerres. Puis je n'en ai plus entendu parler, jusqu'à ce que je vois venir tous ces textes traitant de cannibalisme et de massacres, dont certains semblent reprendre presque mot pour mot le vocabulaire des récits de cannibales de l'écrivain calédonien George Baudoux (le thème du «réservoir de viande», qu'auraient constitué les Galahi au bénéfice de leurs voisins ; il y ajoutait, parfaitement imaginaire, celui du sacrifice cannibale d'un membre du clan à l'occasion du rituel de prémices des ignames).

On doit insérer ici une expérience constante en anthropologie sociale, à savoir le danger que les informateurs ne viennent vous raconter ce qu'on désire entendre. Ils connaissent parfaitement, ce n'est pas très difficile, les *a priori* des blancs et les leur resservent avec humour et délectation. Si l'on voudrait entendre des histoires de massacres, on aura des histoires de massacres. Si l'on veut des histoires de cannibales, ils livreront des histoires de cannibales. Si l'on veut des sacrifices humains, on en trouvera à la pelle. Les gens ont l'habitude. Ils ont joué ainsi, depuis des générations, avec les missionnaires catholiques ou protestants, et pas seulement eux, dans tout l'arc mélanésien, et bien au-delà de la Nouvelle-Calédonie.

Le premier était l'évangéliste rarotongien Tau'unga, établi provisoirement à Touaourou par la *London Missionary Society*, avant de partir en catastrophe à Lifou. Il écrivait au missionnaire Pittmann des lettres qui étaient lues en chaire à Rarotonga. Il y racontait la présence de bandes d'hommes armés qui ravageaient la côte est en recherchant des victimes humaines pour des festins cannibales, et comment il avait réussi à leur échapper. Pourtant il explique aussi comment il

s'est rendu à pied de Touaourou à Hienghène, et comment il en est revenu sans encombres et vivant, ce qui est plutôt contradictoire avec l'affirmation précédente (Crocombe et Crocombe 1968).

Le premier thème correspondait probablement aux accusations portées à Lifou et sur la Grande Terre, contre les sujets, serviteurs et descendants des chefs Xetriwaan venus de Kiamu (Anatom au Vanuatu), ceux que l'on désigne à Houaïlou du nom de *Kabokarê* et contre qui on porte les mêmes accusations. Ce sont des accusations, pas une réalité. Dans la vie de tous les jours, on échange des épouses avec eux, et ils sont vos oncles utérins. Les gens qu'ils auraient massacrés sont parfaitement bien vivants, du moins leurs descendants.

Viennent se placer ici des affaires de changements obligés de nom, trop nombreuses pour être traitées en ces quelques pages introductives. La réalité est que la poésie épique canaque transforme en massacre le fait d'avoir obligé telle lignée à changer de nom, avant de la pousser dehors. Le massacre équivaut à la destruction de l'enveloppe devenue vide, à savoir le nom de celui qui est parti s'établir ailleurs, sous un autre nom, pour diverses raisons. Ce changement de nom assure que l'exilé ne pourra plus revendiquer ses anciennes terres, puisque leur possession était liée au nom qu'on l'a obligé d'abandonner.

Ce qui explique pour partie les changements de noms qui émaillent les récits de migrations internes qui strient la Grande Terre et les îles Loyalty dans tous les sens. Le mouvement *paaci* présente ceci de particulier, qu'il aboutit à de nombreux changements de noms, chez ceux qu'il a poussé dehors, mais rarement au vol de ces noms par les conquérants, qui se contentent de s'installer et d'effacer le passé.

Cette histoire, je la connais et cela m'a rendu prudent. J'évite de donner dans ce panneau. Moyennant quoi on ne m'a jamais raconté d'histoires ni de cannibales, ni de sacrifices humains, ni de guerres terminées par des massacres. *Mes* guerres se terminent normalement, en quelque sorte, avec peu de pertes en vies humaines, des incendies de maison, des fuites éperdues, l'exil définitif ou temporaire, et en ce dernier cas une négociation en conclusion.

Le discours de la guerre sanglante, du massacre, des sacrifices humains, des infanticides et du cannibalisme est le discours constant du système colonial, partout et depuis des siècles, en réalité au moins depuis le Moyen-Âge (Hérodote était plus objectif). Cela ne saurait être le discours d'une anthropologie sociale moderne. Si on raconte de telles fadaïses à Bensa, c'est qu'il n'a pas encore fait sa mue et pour se moquer de lui. Il est trop entêté pour le reconnaître et reste ainsi enfermé dans un piège en partie construit de ses propres mains.

L'expérience montre qu'il n'y a pas plus buté, dans le paysage social colonial insulaire, que les tenants blancs de la thèse du cannibalisme canaque. Ils en ont besoin pour maintenir à flot un Ego dominateur, sinon même leur virilité, justifiés par ce qu'ils croient être une supériorité culturelle, même si c'est sous la forme d'un paternalisme apparemment sophistiqué et faussement progressiste. Quand on s'y attaque, ils ont l'impression qu'on veut les châtrer.

Le lien pertinent créant l'anthropologie coloniale selon Bensa se marque par l'usage des termes du français colonial. L'analyse de la fonction du chef se fait par la référence au terme même de «chef», concept administratif colonial, alors qu'il aurait pu se cantonner au terme vernaculaire, *pwi ukai*, et

par celui de «sujets», encore plus colonial et plus faux s'il en est, le terme canaque étant celui de «frères» ou «hommes petits» (= frères cadets, classificatoires bien sûr). Pourtant Maurice Leenhardt l'avait dit dès 1930, et le chef Henri Naisseline avait confirmé cette analyse dans Leenhardt 1947), le chef canaque ne saurait être un autocrate, entouré de gens qui s'arrangent pour n'en faire qu'à leur tête le plus souvent, ou à obliger le chef à se conformer à leur sentiment.

Mais Bensa, qui n'a jamais vu fonctionner une chefferie en bon état, préfère faire confiance aux auteurs blancs du XIX<sup>e</sup> siècle qui, tenu par leurs *a priori*, ont imaginé un chef guerrier et dominateur parce qu'ils en avaient besoin pour justifier l'introduction du système colonial destiné à «civiliser» des sauvages. Les auteurs anciens qu'il cite, comme Patouillet, parallèlement aux auteurs récents qui partagent ses vues sur la sauvagerie canaque, ont fabriqué artificiellement une société primitive et tribale qui n'existait pas.

La partie de la région décrite de langue *paaci* ne se prête pas à l'application non critique de la notion de chef. C'est celle de Nouvelle-Calédonie où le pouvoir traditionnel est le plus éclaté, au point que l'on se demande, en particulier dans la vallée de Tchamba, s'il y a quelque chose qui ressemble à une chefferie. La notion de frère aîné, couverte par le concept vernaculaire, y suffirait largement. La chefferie trielle des *Caunyën*, des *Cidopwaan* et des *Wabealo* à Bako est déjà d'un niveau de complexité un peu plus grand, mais elle n'est pas *paaci*.

Les comportements de respect manifestés vis à vis des chefs, mais aussi vis à vis du père ou du frère aîné, pour lesquels on utilise presque les mêmes discours, sont traduits comme la preuve d'un pouvoir autocratique, ce qui n'est pas.

L'insertion des règles habituelles de la parenté classificatoire n'est bien sûr pas comprise par ces auteurs, mais curieusement aussi, pas tellement par Bensa et Rivierre.

«Il ne fait pas de doute», nous dit Bensa, «que les chefs décrits par les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle tiraient de la violence et de la guerre l'essentiel de leur pouvoir.» A un moment où la guerre la plus cruelle était apportée par les blancs et où la violence était le principe directeur du système colonial qui s'établissait. . .

Bensa ne dispose d'aucun moyen de prouver son assertion, sinon par référence à des sortes de textes commandés par lui, directement ou indirectement, pour venir en support de son argument. Bensa ne prend pas en compte — il n'a pas eu communication du manuscrit — la description assez différente faite par *Cannibal Jack*, qui a parcouru, à pied, du sud-ouest au nord-est, la Nouvelle-Calédonie, de ce qui sera Nouméa jusqu'à Hienghène, en 1847, seul et sans que sa vie ait été mise en danger en aucune façon, et sans rencontrer les chefs guerriers de Bensa.

Ces chefs guerriers hantent par contre les récits militaires, sans qu'on puisse non plus leur donner crédit. A la vérification sur le terrain de leurs rapports, les officiers exagéraient systématiquement les situations pour justifier des augmentations de crédit et surtout des primes de campagne, sans lesquelles le moral des troupes aurait été au plus bas. Il fallait à nos troupes d'être opposées à des chefs guerriers pour justifier de leur existence sur place. On a donc décrit une société guerrière qui l'était infiniment moins qu'on ne l'affirmait. En fait, elle n'était devenue guerrière, à notre sens du mot, que parce que nous l'attaquions militairement et qu'il lui fallait se défendre tout d'un coup, dans des conditions qu'elle ne maîtrisait pas.

Il n'est que de voir les affres du chef de Pouébo, Napoléon Warébat, ne sachant comment se dépêtrer de la situation que lui créait les querelles entre officiers et officiels anticléricaux et missionnaires maristes, querelles qui se déroulaient sur son dos et à ses dépens. Il sera en définitive décapité, crime judiciaire que nul n'a oublié sur place, alors que pour le chef Kandjo du Mont Dore, on s'était contenté de le fusiller.

### *Les migrations intérieures*

La date des migrations intérieures à la Nouvelle Calédonie est située par Bensa au XVIII<sup>e</sup> siècle. Je ne sais comment il fait ses calculs, mais, à réaliser l'inventaire de ces migrations sur l'ensemble de la Grande Terre et les îles, cela me semble une simplification de plus. Certaines migrations remontent probablement à ce siècle, d'autres sont plus récentes (celles, nombreuses, indirectement provoquées par l'installation du système colonial et les répressions militaires), mais d'autres sont beaucoup plus anciennes, allant jusqu'au millénaire, et d'autres enfin ne sont là peut-être que pour fermer les cycles et pourraient n'avoir jamais existé.

Bensa procède par affirmations successives, sans la moindre tentative de démonstration. C'est le langage qu'il a appris en fréquentant la *Société des Explorateurs*, celui de la salle Pleyel, qu'il nous sort ingénûment et dont il n'a pas réussi à se débarrasser. Je retrouve dans cet ouvrage les tournures de phrases employées en public par ses anciens amis. Dans ses écrits précédents, Bensa réservait ses inventions principales à des notes en bas de page. Ici elles sont insérées dans le discours principal, construit à force de faits imaginaires s'enclanchant l'un dans l'autre. Il invente une chefferie qui n'existe pas, puis lui attribue un comportement et une stra-

tégie, et puisque cette chefferie présente ces caractéristiques, c'est donc qu'elle existe. C'est le serpent qui se mord la queue.

Concevoir les migrations attestées dans la littérature vernaculaire comme se superposant toutes au XVIII<sup>e</sup> siècle implique une impossibilité matérielle : il y en a trop. Et le nombre des étapes indiquées correspond à un nombre de générations qui dépasse ce siècle-là, pour s'étaler largement sur les siècles précédant.

Par contre, ce qui apparaît peut-être, est que l'avant-dernière manifestation du mouvement sud-est nord-ouest de la dynamique *paaci* — il y en a eu au moins quatre, dont l'invasion pacifique de la région de Poindimié provoquée par le contre-coup de la répression de l'insurrection de 1878, par les membres de groupes de descendance venus de la haute Poya (Guiart 1992 et 2.006) — se place peu avant l'arrivée des blancs.

Les sondages exécutés avec Gifford, Shutler, Luc Chevalier et moi-même, sur des tertres indiqués comme anciens de la vallée de Ponérihouen, n'ont livrés qu'une couche utile extrêmement mince, tout le reste étant stérile. Ce qui est la marque de mouvements relativement fréquents. Il n'y avait pas trace d'incendies (pas de poteaux brûlés), et donc de départ dus à la guerre, pourtant donnée comme une raison fréquente.

«Le peuplement mémorisé de la zone est invariablement présenté comme la conséquence d'une série de migrations de la côte est vers la côte ouest.» Cela est vrai de façon générale, mais seulement de façon générale, un nombre notable de mouvements dans l'espace ayant eu lieu dans le sens inverse, vers Goyèta, vers Poindimié, ou dans le sens Poya-Koné et l'in-

verse. En particulier, les allées et venues entre Tchamba et Koné sont indiquées comme n'ayant jamais cessé, ce qui est parfaitement exact et cela jusqu'à aujourd'hui, en particulier à travers la vie du dernier sculpteur traditionnel de masques, Willy Nabumè, né à Poinda, puis expulsé vers Tchamba sous une accusation de sorcellerie, accepté de longues années à Tchamba, puis accusé à nouveau, qui se verra couper de force ses grands cheveux bouclés en vaudrouille, puis fera une dépression nerveuse et mourra.

«Toutefois aucun des nombreux récits de ces mouvements et des implantations locales dont ils furent le point d'aboutissement ne relate le moindre conflit avec d'anciens maîtres des espaces occupés.» L'amnésie collective imaginée par Bensa n'existe pas. Ce sont ceux qui ont dû partir qui racontent comment, et non pas ceux qui les ont fait partir. Il suffit de les chercher, et on les trouve tout au long de la côte nord-ouest de l'île, et jusqu'aux îles Belep. On peut établir la liste à partir des données déjà publiées. Il s'agit en particulier de la migration des Pwacili, qui se sont insérés, ou ont provoqué la complexification des chefferies de Pouébo, Pabwa et Belep, après une migration à Ouvéa et un retour sur la Grande Terre, que toutes les versions relatent, ce qui a pris certainement du temps.

Il est curieux de remarquer que tous les auteurs coloniaux, chercheurs compris, dont d'ailleurs le père Joseph-Marie Dubois, qui se réclament inconsciemment ou non de l'idéologie du système colonial, veulent que la mémoire collective ne remonte pas plus loin que la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. On note le même phénomène chez les historiens blancs de Madagascar, ce qui manque totalement de sérieux comme délai de constitution des nations locales issues des grandes migrations malaises. Mes collègues malgaches étaient

stupéfaits de me voir leur expliquer que cela ne tenait pas debout, et qu'ils obtiendraient inévitablement peu à peu des dates de plus en plus anciennes. On ne constitue pas des civilisations complexes en si peu de temps

Pourtant différents travaux archéologiques ont montré que la mémoire collective pouvait remonter au moins jusqu'à la première moitié du second millénaire après JC. Quoiqu'il en soit, nous ne disposons pas de moyen valable pour le moment pour décider de dates fiables. On peut imaginer des ordres de grandeur, c'est tout. La date avancée par Bensa, c'est du pipeau.

### *Les Nêdü*

Alban Bensa se fonde sur un texte d'Emmanuel Nauna concernant les *Nêdü*, dont ce dernier n'a pas le moindre droit de parler. Et bien sûr, il n'a jamais proposé aucun geste «coutumier» pour demander la moindre autorisation en ce sens. Il agit ainsi certainement un peu pour répondre à l'attente de Bensa, qui le transforme en érudit, au nom de quoi il se met en demeure de le pomper de toute l'information dispensée à volonté par ce spécialiste de l'information à la demande.

*J'ai vécu la même expérience, à Ouvéa, en 1948, avec un charmant vieux monsieur, dont je m'apercevrai que, pour répondre à la pression que j'exerçais quotidiennement, et bêtement, sur lui, il avait inventé les trois quarts de ses réponses. J'ai appris ma leçon le jour où je me suis aperçu que toute l'île en faisait des gorges chaudes. J'ai dû tout recommencer.*

Le beau tracé de l'itinéraire des *Nêdü* par Bensa ne pré-

sente pas le moindre intérêt, puisqu'il n'a pas même imaginé d'interroger les *Nêdii* eux-mêmes, ce que j'avais fait. J'en ai obtenu un tableau moins clair, avec des différences entre les versions individuelles, ce qui est une situation normale entre des branches en compétition de prestige entre elles, et qui pose des interrogations qui devraient ébranler les certitudes de Bensa. J'ai publié ces données, mais évidemment Bensa n'en tient aucun compte, car ce qui l'intéresse visiblement n'est pas l'acquisition de la connaissance, mais qu'il parvienne à persuader qu'il est le seul à détenir cette connaissance, grâce à ses deux créateurs patentés de traditions orales, Antoine Goromido et Emmanuel Nauna.

En ce qui concerne le groupe de descendance (le terme clan est si imprécis qu'il ne signifie rien) du nom de *Nêdii*, interrogé en présence de ses hommes et de ses femmes, à Noèli, à une époque où Bensa était encore en culottes courtes, on aboutit aux précisions suivantes (*cf.* la discussion sur les déclamations traditionnelles par couples de noms dans Guiart 2.005).

Les *Nêdii* (*Dwi*) comprennent les branches suivantes :

- *Pwêpaa ma Gorouna*, chefferie de Noèli ;
- *Gorowirija ma Naporosa ma GoromêRê* ;
- *Wapwadawe ma Gorotea* ;
- *Apwa ma Pwanupe*.

Ils déclarent cet ensemble *récent*, établi ici à la suite d'un arrangement entre eux. Le meurtre d'un chef *Nabumè*, descendant de *Dwi* Daulo encore vivant à ce moment-là, par un *Gara Atê* (*Galahi*), à Tchamba, aurait provoqué ces départs.

Les *Pwêpaa* (branche de guerre) sont guerriers et assument la chefferie locale. Les *Gorouna* (= casser les mottes de

terre) sont agriculteurs, ces derniers venus plutôt de Tiwaka, affirmation confirmée par d'autres personnes et correspondant à une vue généralement acceptée.

Les *Pwadae ma Naacuwè* sont les serviteurs proches de la chefferie locale dont ils relient les demandes au peuple. Ils se disent originaires de Netea à Poya, et venus auparavant du fond de Monéo.

La référence aux *Naacuwè*, groupe de descendance à chefferies multiples le long du versant oriental de la Grande Terre, est ici contestée par certains.

On dit à Houailou les *Pwadae* issus de la chefferie *Bweowe* de Nedivin. On dit aussi qu'ils seraient *Pwoopë ma Bwètikëu*, venus de Houailou par la vallée de Ponérihouen, à Mëu, au bord de mer, et qu'ils seraient une branche des *Bwerhëghau* des hauts de Bourail, dispersés à partir d'une répression militaire antérieure à 1878, répression qui a provoquée par contre-coup des migrations diverses. Une autre version veut qu'il s'agisse de *Gwèè* et de leurs serviteurs *Rhai* de Mè à Houailou, enfuis pour une histoire de magnagna grillé et mangé en secret sans avoir porté sa part au chef.

Ce «peuple» local est constitué par les lignées suivantes:

— *Moto ma NawaRi*, originaires de Goyèta (Ponérihouen) où ils auraient encore leur tertre ;

— *Meèdü ma Goromoto*, venus aussi de la moyenne rivière de Goyèta ;

— *Tea ma Nabwei*, venus de Tchamba, en amont du village actuel ;

— *Pè ma Pwurudë*, issus d'un tertre Goyèta au village du même nom ; ce groupe de descendance était installé en nombre dans la haute rivière de Poya et en a été chassé par la répression militaire de l'insurrection de 1878 ;

— *Po ma Gorowêdo*, issu d'un tertre Goyèta au lieu-dit

du même nom. Toutes ces lignées Goyèta sont assimilées à Houaïlou aux *Asawa* de Bwa, qui sont en quelque sorte leur contre-partie de l'autre côté de la ligne de partage des eaux. Ils appartiennent les uns les autres au réseau d'identité partagée Xetriwaan-Naacuwè-Cidopwaan.

Ce rassemblement de circonstance, issu d'une migration ancienne et de deux plus récentes, installé dans la Réserve établie par l'administration coloniale autour de plusieurs villages canaques, propose ainsi deux événements pour sa constitution, un meurtre ancien à Tchamba, et les conséquences de l'insurrection de 1878. La date des départs de Goyèta est inconnue.

Cela fait trois vagues d'immigration, que l'on retrouve d'ailleurs dans les villages voisins.

Mais on nous dit aussi que le meurtre du *Nabumè* a provoqué un premier départ, celui des *Pwaja*, liés aux *Nabumè*, et que l'on retrouve à Poinda. Les autres, dont les *Nèdii*, seraient venus par la suite. On note que certaines lignées appartiennent à des groupes de descendance fort connus et qui détiennent ailleurs des statuts sociaux plus considérables qu'à Noèli. Les *Meèdii* sont chefs à Goa, Ponérihouen, et les *Pè ma Pwurudë* l'étaient dans la haute Poya. La conséquence est qu'il s'agit là de lignées cadettes ramassées d'un peu partout. Les branches aînées *Pè ma Pwurudë* sont réfugiées depuis 1878 à Poindimié.

Des informations complémentaires sont obtenues dans les autres villages actuels de la région.

A Néami, les *Nèdii Goropwejilei* s'affirment venus de Goyèta à la suite d'une guerre.

Les *Nèdii meina*, qui se veulent la branche aînée des *Nèdii*, se retrouvaient en amont des Pamale, en direction du

sud, installés dans le «crique» Canisin. Ils relèvent actuellement administrativement de Néami. Ils donnent pour origine un tertre *Nêdïi*, dans le fond de la vallée de Goyèta, mais se réclament du tonnerre *tikakara*, vivant au dessus du rocher de *Goropèjilei*, dans le fond de la vallée de Tchamba.

Les *Nêdïi GoromêRê* d'Atéou se veulent originaires du même tertre *Nêdïi*, dans le fond de Goyèta. Ils se réclament du notou *dea Pwate*, qui vit au rocher de ce nom, en amont de Cimwê, presque à la limite de partage des eaux entre la rivière de Tchamba et celle de Pouembout.

Les *Nêdïi Cimwê* étaient établis au lieu de ce nom, en aval immédiat de Pwate.

Les *Nêdïi Goropwejilei* de Bopope (Pwanfwap) se réclament aussi du fond de la rivière de Goyèta et se veulent la branche aînée des *Nêdïi Cimwê*.

Tous ces *Nêdïi* ont été en partie rejoints par les lignées de groupes de descendance ayant suivi la ligne de partage des eaux, mais plus à l'ouest, et cela jusqu'en 1878. Il s'agit ainsi non d'une migration sud-est nord-ouest, mais ayant suivi l'axe de la Nouvelle-Calédonie. La généralisation de Bensa parlant de migrations est-ouest n'est pas fidèle au détail de la tradition *paaci*. Pas plus que la mienne d'ailleurs. La Grande Terre se prête fort mal aux généralisations et les allées et venues contradictoires du peuple *paaci* encore moins.

Ces différents points dans l'espace définissent un itinéraire allant de la haute vallée de Goyèta passant par la haute vallée de Tchamba, et la branche méridionale de cette rivière, pour venir s'établir sur les flancs regardant vers le sud des hauts de Koné.

Les autres *Nêdïi* d'Atéou confirment tout cela, à savoir

les :

— *Pèaru ma Nauna*, qui révèrent le dieu *PweRetotu*, comme les *Pwêpa ma Gorouna* de Noèli, lequel fait périr leurs ennemis en provoquant des crachements de sang ;

— Les *Wakë ma Eawê*, qui détonnent dans le lot ; ils révèrent le requin, et seraient venus d'un tertre de ce nom à la rivière Tiwaka, le long de la côte est.

Les *Gowisê ma Cipwirinè* de Tiawé se réclament du même tertre à Goyèta.

Les groupes de descendance se réclamant de Pwanupe à la haute rivière de Camba sont les *Munuku ma Pwanupe*, établis à Atéou, qui se classent aussi parmi les *Nêdii*. Ils se reconnaissent pour branche les *Cimwê ma Amiê*, anciens résidents de ces deux villages de la très haute rivière de Tchamba (la pierre dressée d'Amiê, au col regardant vers la rivière de Napwewimiê à Poindimié, est citée dans les *vivaa*).

Les groupes de descendance issus de *Nabay* et de *Naacuwè* à Ponérihouen se réclament seuls d'un passage à Pwaai, dans la haute rivière de Pouembout. Nauna a ainsi confondu (volontairement ?) en ce lieu-dit des itinéraires distincts.

### *Les Gorotü*

La véracité des auteurs en qui Bensa met toute sa confiance peut être testée une nouvelle fois par rapport au deuxième itinéraire qu'il pense proposer à partir de leurs écrits, celui des *Gorotü*, liés aux précédent, itinéraire présenté comme plus complexe et donc plus intéressant. Cette présen-

tation est donnée à partir des dires d'Auguste Poadja et d'Emmanuel Nauna. Le premier pourrait être plus crédible que le second, habitué lui à fournir des textes calculés fort peu charitables pour ses victimes.

Les *Gorotü* constituent un groupe apparemment plus soudé que le précédent, et moins éparpillé aujourd'hui. J'avais obtenu ce nom en réponse à une question portant sur la politique matrimoniale des membres de tel ou tel groupe de descendance. Cette appellation signifie qu'ils ne sont considérés ni comme *Bay*, ni comme *Dwi* et qu'ils épousent chez l'un et chez l'autre. Mais il ne s'agit pas du nom d'un groupe de descendance formalisé en tant que tel (nom de clan), comme le propose Bensa.

Le centre en est la chefferie *Pwajaa ma Nabumè* (absolument distincte de celle des *Nëdü*, qui se disent d'ailleurs *Dwi* et non *Gorotü*, ce qui devrait faire cesser la confusion introduite dans le district pas les dires du couple Goromido-Nauna.

Il n'y a pas que les Goromido à vouloir fabriquer une grande chefferie au-delà de la réalité. Firmin Dogo Gorouna, établi à Poinda alors que son père était resté à Noëli, rêvait d'une grande chefferie, qu'il voulait ancienne, qui aurait couvert, selon ses dires Pamale, Néami, Noëli, Nawemêju, Pwanfwap (Bopope), Pwaola, Pwaloap, Pwaai, Pwauta, Kovai, Wate, ce qui était le fait de son enthousiasme. La grande chefferie officielle, établie par l'administration coloniale à Poinda, recouvrait un district comprenant les villages actuels de Wate, Pwauta, Kovai, Noëli, Néami, et Netchaot. Son histoire contemporaine, troublée, est mêlée à l'ascension puis à la chute du chef Goodu, qui aurait été un *Pwaja* adopté par les *Nëdü*, ce qui peut être ce à partir de quoi Antoine

Goromido a brodé l'idée de Katelia frère cadet de Goodu, ce qui ne correspond pas aux dires de Katelia lui-même.

Les *Pwaja* étaient du côté des Français en 1878, puis Katelia a réussi à passer à travers le filet de la répression en 1917, et à se faire confier, dans son district, une majorité d'insurgés qui n'avaient au départ pas grand chose à voir avec sa chefferie, qui se méfiaient un peu de lui et dont il ne savait pas bien quoi faire d'eux, sinon qu'il se gardait bien de ne rien entreprendre qui puisse les provoquer.

Les branches de *Pwaja ma Nabumè* se divisent en deux groupes, issus de *Pwaja* et issus de *Nabumè*. Ils se réclament d'un tertre du même nom dans la vallée de Tchamba. Leur arrivée, antérieure à celle des *Nèdii*, expliquée par le même meurtre d'un *Nabumè*, coïnciderait avec la dispersion des anciens habitants et, au nord immédiat de Koné, avec la migration des *Qenegei*, de la côte sud de la péninsule de Pidjèn vers Ouvéa, en passant par la vallée de la Tiwaka et par une étape à Canala pour les *Qenegei*, d'autres y allant directement. Il s'agit donc d'un grand remue ménage (informations obtenues du chef Katelia).

Issus de *Pwaja* :

— *Pwaja ma Pwanèti* ; ce serait l'appellation la plus ancienne de la chefferie, celles de *Pwaja ma Nabumè* résultant d'un arrangement postérieur ;

— *Mi ma Tabwe ma Auday* ;

— *Tea ma Nabwey* ;

— *Gotü ma Gorongge* ;

— *Pwere ma Pwajaa* ;

— *Goro epatê* ;

Issus de *Nabumè* :

- *Nabumè ma Poyeu* ;
- *Pwajari ma PwêRêupwepwe*.

Se comptent, à leurs propres dires, comme *Gorotii* :

A Pwauta :

- *Pwadaa ma Pwanèti* ; ils se disent issus d'un tertre du même nom, au site du village actuel, à Tchamba ;
- *Gorodiimèbi ma Pwadangge*, leur tertre est aussi au site du village actuel de Tchamba ;
- *Pado ma Nanggopae*, issus d'un tertre à l'embouchure de la rivière de Tchamba, rive droite ;

A Kovai :

- *Tabwe ma Auday*, et sa branche *Tea ma Nabwei*, issus d'un tertre du même nom au site du village de Tchamba.

A Atéou :

- *Nabumè* et *Pwaja ma Nabumè* (et sa branche *Pwaja ma Pwanèti*) : origines identiques au village de Tchamba.

A Néami :

- *Pwejere ma PwêRêupwepwe*, issus d'un tertre en amont immédiat du village de Tchamba.

A Noèli :

- *Tea ma Nabwei*, issus d'un tertre en amont du village de Tchamba.

A Bopope :

- *Pwotim*, issus d'un tertre de ce nom à Tchamba ; les branches et les autres tertres indiqués sont *Pwaja ma Tipohi* (qui s'identifierait à *Nabumè*), *Pwajari ma PwêRêupwepwe*, *Tea ma Nabwei*, *Mi ma Tambwe*, *Tabwe ma Audai*, *Pweyu*.

Il s'agit bien là d'une série de groupes de descendance, cohérents quant à leurs origines spatiales dans la vallée moyenne de la rivière de Tchamba, et dont le comportement matrimonial est tout aussi régulier.

Aucun n'a cru nécessaire de décrire un itinéraire aussi complexe que celui dessiné par Bensa, et qui n'était nullement nécessaire en venant de Tchamba par la Forêt Plate et en redescendant la rivière de Pouembout. Ils n'avaient pas de raison non plus de passer par Pwaai, à proximité, ce que personne d'ailleurs ne propose.

En réalité, l'itinéraire dessiné par Bensa traite des origines antérieures à celles bien établies dans la vallée de Tchamba. Il s'agit alors d'un autre volet de l'histoire ancienne de la Grande Terre, et qui n'a rien à voir avec la migration vers Koné. Il est hors sujet, mais pose cependant bien des interrogations. Elles ne peuvent facilement trouver leurs réponses à Koné.

Pour le moment, nous en sommes à trois migrations principales vers Koné. Ce qui est une approximation, qui ne tient compte ni de celle des véritables *Gorode ma PwêRêiriwê* de la basse rivière de Ponérihouen jusqu'aux Pamalé, dans la haute rivière de la Tipije, ni des migrations plus anciennes des *Wabealo* (*Mii* à Houaïlou) à Bako, et des *Cidopwaan* à l'ancienne chefferie de Pouembout. Cette dernière migration apparaît comme la plus ancienne et comme plus tolérante, ayant passé des arrangements avec les anciens habitants au point de changer de langue parlée et de passer du *paaci* à l'*ækè*. Les migrations ultérieures *paaci* ont, elles, tout balayé sur leur passage, chassant les anciens maîtres du sol qui sont partis plus au nord.

Selon le regretté grand-chef Moïse Wabealo, la chefferie de Pwêbup (Pouembout) a été massacrée à la suite d'un vol de fusil par un homme du lieu à des santaliers, ce qui a provoqué une expédition de répression. Les survivants se sont réfugiés à Bako.

Les *Gorode* avaient établi un merveilleux système de tarodières irriguées, sur les flancs en altitude et en pente douce du mont Tandji, dévastées par les soldats du gouverneur Guillain, et qui étaient encore en eau lorsque je les ai plusieurs fois traversées à cheval, accompagné par le diacre Kiam Kahwêu de Tekenpaek-Wanash. Ce système ne s'est pas construit en un jour

### *Les textes proposés*

Après avoir ainsi déblayé le terrain, on peut s'attaquer à l'analyse comparative des textes proposés par Alban Bensa sous la signature d'Emmanuel Nauna et *tutti quanti*, pour soutenir cette invention d'une chefferie Nêdü-Gorotü, alors qu'il s'agit de deux groupes de proximité dans l'espace, mais qui ont toujours été et restent bien individualisés, au point que les *Nêdü* de Noëli ont refusés dans le fait d'être assujettis à la chefferie *Pwaja* et se sont ralliés constamment à la chefferie *Wabealo* de Bako.

Le texte n° 1 inverse la tradition reçue chez les *Nêdü* et les *Pwaja* du meurtre d'un Nabumè par un *Gara atê* (*Galahi*). Il s'agit cette fois, non d'une hypothèse crédible, mais du massacre des *Gara atê* par les *Nabumè*. Cette inversion fait partie des variantes logiques de tout thème enregistré de la tradition orale. L'ennui est ce massacre. Si les Canaques s'étaient réellement massacrés entre eux, il n'y en aurait plus beaucoup

pour en parler. Si les Galahi-Gara atê ont été massacrés, le travail était vraiment mal fait, tant il en reste.

Les seuls témoignages historiques de combats canaques sont celui du géologue Jules Garnier, au bac de la Tchamba, en 1864, où il y eut un seul mort, et celui d'un bon père à Maré, qui s'émerveillait de la rapidité des guerriers à parer sagaies et massues phalliques et de l'inexistence de la moindre perte au bout de plusieurs heures de combat.

La notion des *Galahi* «réserve de viande» est ridicule, c'est la forme d'expression la plus achevée des blancs coloniaux, quand ils parlent des Canaques, que l'on ressort ici à Bensa, sachant qu'il va mordre à l'hameçon.

Texte n° 2. Il a trait aux *URuwê*, décrits par les auteurs militaires européens comme une tribu puissante, on ne sait pourquoi, et fort mal situés sur les cartes militaires (Garnier 1871), et qui ne sont plus que quelques groupes de descendance dispersés dans les villages actuels. Cela est en contradiction avec la description d'une victoire obtenue par la magie et des fusils de traite, sur les *Nêdiü*, qui n'en auraient pas eu, pourtant habitant beaucoup plus près de la côte et donc de la source possible de ces armes.

On aurait quelque raison de croire que l'introduction des armes à feu dans les groupes côtiers aurait permis quelques massacres véritables aux dépens de groupes de l'intérieur, pas la position inverse. Mais même cette hypothèse, logique et peut-être probable, émise pour la première fois par John Layard pour le nord-est de Malekula, n'a jamais été vérifiée véritablement jusqu'à ce jour.

Les Canaques tuant sur le bord du sentier, l'un après l'autre, des guerriers rendus immobiles par magie, ce n'est vraiment pas un événement historique, et peut-être bien l'in-

verse de l'événement réel. Cela ressemble même à la traduction d'un texte français colonial. Ce n'est pas un récit canaque.

Texte n° 3, 1e partie. C'est l'histoire du départ de Goodu de Tchamba (encore Tchamba !), pour avoir commis l'adultère avec sa belle-sœur, qui passe par Nekliai où il se dispute avec Mapimwê *Nekiriai* (issu là-bas d'une migration récente), puis vient au dessus de Koné où il est reçu par *Pwaja*, qui l'installe avec les siens en des lieux précis, avant qu'il ne soit adopté par *Nêdii*. Le thème de l'adultère avec la belle-sœur est un des plus fréquents tout le long des côtes de l'arc mélanésien, et jusque sur celles du nord de la Nouvelle-Guinée.

Cela ne prouve en rien l'existence d'une chefferie *Pwaja-Nêdii*, sinon pour ce qu'une alliance implicite lie ensemble les deux groupes venus de Tchamba les uns à la suite des autres. Le concept de chefferie commune est une invention du groupe des informateurs de Bensa, si ce n'est de Bensa lui-même. Personne n'était au courant de l'existence de cette chefferie unique jusqu'à ce que Bensa s'en mêle.

Un texte court, sorti des archives de Maurice Leenhardt, attribue à Mwanggu *Cidopwaan* l'accueil de Goodu, et reprend la thèse de l'attaque non provoquée de Mwanggu par Goodu et les siens. La chefferie de Bako est partagée tout à tour entre les *Cidopwaan* et les *Caunyèn*, les *Wabealo* étant les anciens faiseurs de rois qui ont réussi à s'y glisser et se l'attribuer en propre depuis l'installation française. On notera que les deux variantes n'ont pas la même signification. Dans le premier cas, Goodu entreprend de mobiliser à son côté ceux qui l'ont reçu, dans le second il les combat, les deux versions sont encore ici l'inverse l'une de l'autre. Cela n'en fait évidemment pas des documents historiques.

Le chef Katelia *Pwaja* m'a raconté que, très jeune, il

avait suivi les siens à Poya pour échapper à Goodu, ce qui ne confirme pas la thèse de l'alliance des Pwaja et de Goodu. De retour chez lui grâce à la mort de Goodu, Katelia fera très attention de rester le plus neutre possible, et de ne pas suivre aussi ouvertement le zèle pro français, d'ailleurs bien peu récompensé, des Wabéalo.

On doit noter que Manggu *Cidopwaan* fait partie du réseau Xetriwaan-Naacuwè-Cidopwaan, comme Mapimwê *Nekiriai* d'ailleurs, et que Goodu est l'enfant du réseau antagoniste à ce dernier. Les *Nédiü* sont *Dwi*, et de ce même réseau, alors que tous les groupes de descendance *Bay* appartiennent au premier. Ce qui explique pourquoi c'est un grand-père maternel classificatoire *Bay* qui ira, selon le témoignage oral d'Eleisha Nabay, à la perche portant le bouquet propitiatoire de naissance de Goodu, inverser le sens du bouquet de manière à provoquer la perte du pouvoir de ce dernier, dans le texte obtenu du pasteur Eleisha *Nebay*, grand-père maternel de l'écrivain Déwé Gorodé. La version retenue par Bensa de la perche cassée n'est pas ethnographiquement la bonne. Il aurait dû lire les textes très détaillés de l'auteur mélanésien Bwesou Eurijisi, explicitant la logique des prières muettes que constituent les bouquets végétaux accrochés à des perches en «cœur de bois de fer».

Texte n° 4. Le récit du massacre par Goodu des frères ennemis *Baraotê*, emmenés par lui dans une embuscade, présente l'inconvénient que l'on raconte un massacre qui n'a jamais eu lieu, comme tous les massacres de la tradition orale, enjolivés par un récitant qui est content d'avoir trouvé un bon public. Les descendants des lignées massacrées sont toujours bien vivants.

Il n'est pas sans intérêt d'en examiner la liste. Il s'agit

des *Bëlëot*, en *cèmuhi*, ou *Baraotê*, en *paaci*, actuellement établis (ou réfugiés) à Bopope. Ils se disent les maîtres du «magnagna» (*Pueraria thumbergiana*), et se veulent issus d'un tertre *Walii* (*UwaRi*) au bac de la Tchamba, en face de *PwêRêcênggü*, le tertre des *Galahi-Garaatê*. Leurs branches comprendraient :

- *Walii ma Umwê* ;
- *Cau ma Pwaani* ;
- *Pwae ma Cau ma Wadambo* ;
- *Pwanabe ma Amwa* ;
- *Tei ma Gobuhêwi* ;
- *Pwaduo ma Emwaja* ;
- *Pwènidè ma Pwaemwê*.

Aucune de ces branches n'était signalée comme éteinte à ce moment-là du moins.

Les *UwaRi* de Netchaot, établis au lieu-dit Pwaloa, constituent la chefferie officielle de ce village. Ils précisent qu'ils sont originaires d'un tertre *Bëlëot* à la rivière de Tchamba, en aval du village actuel et sur la rive droite. Ce qui est une inversion des deux noms essentiels, *Bëlëot* et *UwaRi*.

Leurs branches sont groupées dans la liste ci-dessous. La signification de l'ordre n'a pas été précisée, difficile à expliciter sans provoquer des contestations potentielles : *Umwê*, *Tipwani*, *Pwejariwê*, *Ede*, *Tia*, *Pwijilè*, *UdaRi*, *Pudewaa*, *Tabwa*, *Hêtunêila*.

A Néami, les *Wali ma Pamare ma Pwaeda*, étaient les maîtres de Pamalé. Ils étaient éteints à la date de l'enquête, excepté une vieille dame, fille première-née, qui avait un temps vécu avec un Japonais à Voh, puis était retournée s'accrocher aux terres de ses ancêtres, à la station Barada, au centre géographique des Pamalé. Elle servait gracieusement du

café aux très rares visiteurs de passage et exprimait une dignité et une présence étonnantes. Elle se disait *Bëlëot*, d'un tertre *Wali* au fond de Pamalé, en amont de la Nawemêju, mais aussi d'un tertre plus ancien *Cau ma Pwanabe* en aval de Bopope.

Les informations recueillies à Bopope font état des étapes du voyage des *Bëlëot*, de *Wali*, à l'embouchure de la Tchamba, à *Pwani*, dans la vallée d'Amoa, sur l'ancien domaine Devillers, puis à *Pwamani* à Katedra (en amont de chez Mme Sœux).

On trouve encore des *Bëlëot Acau* au village de Tiwae, à Touho, qui se disent issu d'un tertre *Acau* dans la vallée d'Amoa à Poindimié ; ils se réclament du *mwolëumyê*, le dieu porteur de masque, qu'ils considèrent comme le maître d'un tonnerre différent de celui connu sous le nom de *tikëkëlè*.

Les *Bëlëot* de Pwei (Poyes) présentent une spécificité : ils se veulent aussi bien *Bay* que *Dwi* et s'allient par mariage dans les deux sens ; ils se disent issus d'un tertre *Pwanabe*, dans la vallée d'Amoa, au village catholique de Pwanabe ; l'appartenance mixte de moitié matrimoniale serait venu au départ d'une décision voulant établir entre ses fils et ses filles la possibilité de relations matrimoniales. Ses branches seraient les suivantes :

- *Pwanin, Bay* ;
- *Ca, Bay* ;
- *Pwadu, Bay* ;
- *Pwanabe, Bay* ;
- *Wali ma Umwê, Bay* ;
- *Pwènidè, Dwi* ;
- *Pwaemwê, Dwi* ;
- *Emwaja, Dwi*.

Les *Bëlëot* de Tiwaka, Touho, se disent issus d'un tertre *Wali*, au bac de la Tchamba, ils se réclament du *due pwemwê*, c'est-à-dire du dieu porteur de masque et du cocotier *nu*.

Les *Wali* de Tekenpaek et de Wehava, Touho, se disent issus du tertre de ce nom dans le fond de Pamale, au col qui donne sur la rivière de Nawemêju ; ils se réclament du tonnerre *hwala*.

L'examen des groupes de descendance de la circonscription municipale de Touho montre que le nom des *Bëlëot* couvre les branches suivantes : *Wali*, *Pwotim*, *Pwaju*, *Bumè*, *Pado*, *Gorongge*, *Evatê*, *Tipuhi*, *Pwanin*, *Acau*, *Pwadio*, *Pwanabe*, *Uwê*, *Pwènidè*, *Pwaemwê*, *Emwaja*, *Pwemwê Weo*.

Les manques démographiques dans cet ensemble sont dus aux expéditions militaires françaises qui ont ravagé les Pamalé, et n'ont pas grand chose à voir avec Goodu.

*Selon le chef Kowi Bouillant, les Pwacili viennent de Hwatanewe, dans la rivière de Temala. Il sont issus de Bëlëot et alliés par mariage avec les Cahaci ma Pwahnan de la vallée de la Tipije.*

On notera que le récit, pour une fois, ne parle pas de massacre, mais de dispersion des diverses branches des *Bëlëot*. La notion de massacre est introduite par les auteurs européens, qui en ont entendu parler et qui, dans tous les cas, racontaient constamment à l'époque des massacres entre les Canaques auxquels ils n'avaient jamais assisté, alors que les massacres réels étaient ceux pratiqués par les troupes françaises aux ordres du gouverneur Guillain.

On ne voit pas bien quel est l'intérêt ici de ce texte pour la thèse de Bensa. Le lien entre les *Bëlëot* et les *Pwacili* renvoie l'événement dans un temps bien plus lointain, malgré les témoignages blancs de seconde main. Il a pu y avoir plusieurs combats, espacés dans le temps, entre plus ou moins les mêmes groupes de descendance.

Je me suis déjà demandé s'il n'y avait pas eu plusieurs Goodu, étant donné le nombre de «guerres de Goodu» qu'on lui attribue, et cela jusqu'au cap Colnett dans le nord-est de l'île, et jusqu'à Boulouparis, dans le sud-ouest de la Grande Terre. Un seul homme n'y eut pas suffi. Or ces guerres ont bien eu lieu, à leur façon, puisqu'elles ont provoqué des déplacements de population, ce qui était la conséquence principale des guerres canaques. Goodu sert ainsi de bouc émissaire pour un nombre bien trop considérable d'événements malheureux.

Les généalogies canaques montrent qu'il n'y a jamais un seul personnage portant un seul nom, mais plusieurs en succession, avec chacun un qualificatif différent, ou deux noms en alternance. On ne voit pas non plus quel était l'intérêt de Goodu, qui s'attaquait là à des membres du même réseau PwaRi-Pwacili-Bwaxat que lui-même.

Si Goodu avait ainsi fait la chasse à tout le monde, et massacré tous azimut, il n'y aurait pas eu les centaines de gens cités à la mise en place de son cadavre dans la grotte du pic d'Até (*cf.* le discours funèbre publié par Maurice Leenhardt en 1932 et qui concerne en fait Goodu). On m'a dit aussi qu'il n'avait rien fait de tout ce dont on l'accuse et que son but premier était de chasser les colons-éleveurs, d'origine irlandaise, venus du Queensland australien, «mangeurs de terres», établis dans la basse vallée de Pouembout et qui avançaient vers l'intérieur.

Texte n° 5. Le Goodu attaque-tout de ces chroniqueurs infidèles s'en prend ensuite aux *URuwê*. Ici le récit d'un combat entre deux guerriers, le faucon, en réalité l'aigle-pêcheur, de Goodu, maître du pic d'Até, neutralisant la magie du guerrier *URuwê*.

Les *URuwê* actuels regroupent les groupes de descendance dispersés suivants :

— *Wêêpo ma GonaRi* de Pwauta, venant de Pwai après 1917 ; ils se réclament, comme branches, des *Wanggoa ma Pweewe* et des *WêpwêRêpwi Tyangge* et d'un tertre du même nom dans le fond de la rivière de Goyèta ; ils se réclament du dieu *URupwe*, celui qui est représenté dans les têtes de monnaies et invoqué à l'ouverture des «paniers» sacrés, mais qui s'identifie à *Gomawe* ;

— *Po ma GanaRi*, à Koniambo, qui se donnent pour origine un tertre du même nom dans le fond de Néavin (Monéo), et pour branche *Natëu ma PwêRêpwezyangge* ;

— *Goa ma Pweewe* à Ateu, qui se réclament pour origine de la vallée de Goyèta, et pour branche des *Po ma PwêRêpwezyangge* ; ils se disent, comme les seconds, maîtres de la liane à tubercule comestible *koèë* (*Tacca pinatifila*, selon la détermination de Jacques Barrau) ;

— *URuwê ma Goa*, à Bopope, qui donnent pour branches *Pwae ma PwêRêpwezyangge* et *Netëu ma Nôni* ; ils se réclament d'un tertre *Goa*, à la tribu de ce nom, Ponérihouen, à l'emplacement du temple protestant.

Il s'y ajoute des *URuwê*, qui se disent, à Tiwae, issus des tertres *Tipuni* et *Pwatep* dans la vallée de Pwei (Poyes).

Cela ne fait pas grand monde, même s'il s'agit visiblement d'un groupe cohérent. Comment arrive-t-on à en faire un

épouvantail ? Il y a bien eu quelqu'un qui avait intérêt à faire croire aux Français qu'il s'agissait d'une tribu puissante et dangereuse.

Selon les informations recueillies à Bopope, les *URuwê* seraient passés par *Cipu ma Botana*, dans la rivière de Pouembout, en aval de Pwai, puis seraient allés à Pamalé, à *Cihonggo*, en aval de *Naumwê*, d'où ils seraient allés s'établir à *Pwopeicama*, à *Goromwedi*, en amont de Pwebei, sur les pentes du mont *Mwêdip* ; ils seraient passés de là à *Ushida*, puis à *Katedra*. Cela explique que les militaires les situaient au sud des Pamalé, alors que les textes de nos auteurs les placent plus tard à la Forêt Plate.

Au cours d'une discussion entre Eleisha *Nebay* et Auguste *Wabealo*, il est ressorti que Atay, le dirigeant le plus connu de l'insurrection de 1878, ne serait pas *URuwê*, mais que ses maternels le seraient. Les *URuwê* et les *Pimè* se correspondraient : on les retrouve ensemble à Koniambo. Leur origine serait à Po, où ils étaient *Bay*, et ne pourraient se marier ensemble. Dans le *vivaa*, selon un vieux de Néami, nommé *Pwêwênggu Nêdï Goropwêjilei*, on dirait : *Gara atê ma Bwa ma Kwerhô ma Apiaziari, Pwia ma PwêRêcênggu, Wido ma Cemou, Nepema ma Kowi*.

Ce Goodu attaquant dans tous les sens — mais ici, c'est lui qui est attaqué — paraît de plus en plus étrange, comme si l'on était en présence d'une campagne pour le faire passer pour ce qu'il n'était pas. Ou bien tout cela s'étale dans un temps qui n'est pas celui d'un seul personnage, ou bien on en rajoute avec une intention malveillante.

Texte n° 6. Goodu s'attaque aux aînés de tous les clans, dont ceux qui l'ont accueilli au départ, y compris les aînés de

la chefferie *Pwaja ma Nabumè*, dont le tout jeune Katelia.

On oublie dans tout cela que les troupes française, organisées en colonnes, ravageaient à l'époque l'ensemble de la zone Koné Tiwaka et que tout le monde fuyait devant ces soldats qui ne faisaient de quartier à personne, et qui tuaient n'importe où, n'importe comment. Goodu devenait dangereux, non pas parce qu'il attaquait tous azimut, mais parce qu'il était la raison des expéditions françaises que personne ne savait comment contrôler.

Ces textes témoignent ainsi non de la psychologie de Goodu, que l'on veut bien à tort fou sanguinaire, mais de la nécessité de justifier de la trahison vis à vis de lui et de son assassinat, décidé par un certain nombre de personnages de premier plan appartenant au réseau inverse, celui qui favorisait une politique plus précautionneuse et moins dangereuse par rapport aux Français. C'étaient les colonnes françaises qui chassaient tout le monde, beaucoup plus que Goodu, cible d'accusations opportunistes.

Cela était parfaitement bien expliqué par le pasteur Eleisha *Nebay*, qui a fourni le texte essentiel pour décrire la mort programmée de Goodu. On notera que si Katelia et les siens sont partis à Voh, rien ne vient dire, pour le moment, que les *Nêdii* y soient partis à ce moment-là, ni nulle part ailleurs. Ils sont restés avec Goodu jusqu'au bout.

Texte n° 7. Goodu parlant de trop dans une entreprise de réaliser la couverture d'un toit et se mettant en colère contre un enfant qui ne relançait pas l'alène. Le compagnon de Goodu assomme le gosse sur son conseil. Mais ce garçon est l'aîné des *Pwaja*.

Il s'agit là d'un texte symbolique et pas d'un événement

historique, résumant en un seul récit l'accusation portée contre Goodu de l'attaque contre les siens. Bensa ne présente pas de commentaire sur ce texte.

Texte 8. Suite du texte précédent d'Auguste Pwaja. Les insignes de la chefferie sont remis aux *Pwaja* par les soldats français, et Katelia imagine de les proposer à Goodu qui refuse, et aurait dit à ce propos des choses fort sensées. Alors Katelia pense à prendre la chefferie, mais à la couper en deux pour partager avec Bako. Le texte d'Auguste fait état de l'intervention des *Pwopaa* de Noëli dans la discussion, ce qui n'implique nullement qu'il s'agisse d'une chefferie à deux têtes Nêdü-Pwaja.

Bensa ne semble pas comprendre que si les grandes chefferies administratives ont été constituées assez tôt au moins pour les principales, les limites des districts ont été élaborées progressivement, beaucoup plus tard. Il ne semble pas non plus savoir que les *Nêdü Pwopaa* de Noëli se sont arrangés pour échapper quotidiennement à la tutelle théorique de *Pwaja*, en l'ignorant, et ont préféré dépendre de Bako pour ce qui les concernant, le lien officiellement imposé étant l'affaire des gendarmes. Ce seul comportement devrait lui faire admettre que sa chefferie Pwaja-Nêdü est une fantaisie. Qu'il y ait eu une alliance tacite entre *Pwaja* et *Pwopaa* pour faire disparaître Goodu est une autre affaire, quoique ici un peu trop formelle à mon goût.

Les chefferies administratives ont provoqué des intrigues sans fin pour les acquérir ou les prendre à d'autres. On y gagnait non seulement d'échapper au travail forcé, mais on y percevait un pourcentage modeste sur le montant de l'impôt de capitation et la capacité de jouer les plus vilains tours à

ceux que l'on n'aimait pas. C'était en quelque sorte le seul pouvoir, négatif, d'un chef officiel, qui touchait aussi une prime par tête pour tous les hommes et femmes qu'il envoyait au travail forcé, obligation à laquelle il ne pouvait se soustraire. Ce qui consistait à trahir constamment l'intérêt premier des siens.

Beaucoup tentaient de s'en sortir par l'immobilisme, Katelia en particulier, qui y parvenait fort bien, finissant par fatiguer tous ceux qui cherchaient à lui imposer un comportement dont il ne voulait pas. Tous les mois, il allait toucher son traitement à Koné, puis allait voir sa fille Maria, mariée au gardien de l'îlot Koniène, appartenant à Jules Calimbre, le garçon de Xepenehe, Lifou, Emile Wasau. Le grand chef y prenait sa petite biture tranquille chez son gendre (mon épouse enfant en a été témoin), aux frais de Calimbre, puis il revenait chez lui, à moitié couché sur son cheval qui n'avait pas besoin d'être dirigé, connaissant parfaitement la route, et cela en partie par des sentiers canaques non balisés. Il ne risquait rien, personne n'étant son ennemi. Cela l'amènera jusqu'à être centenaire.

Je me suis souvent entretenu avec lui. Katelia avait une vision lucide de la situation coloniale, dans la tradition de Maurice Leenhardt, transmise par le pasteur Apu Hmae, celle de résister jusqu'en amont du point où cela devenait dangereux. Katelia préférait ne pas tenter le sort, faisait admirablement l'imbécile auprès des gendarmes. Il était aimé de tout le monde dans le district, ce qui ne sera pas le cas de son successeur. Il saura résister de la même façon aux envoyés de la Société des Mission de Paris dans l'affaire Charlemagne. Il soutiendra le pasteur Apu Hmae.

Le discours de Nauna fait état des frères aînés et des frères cadets, en incluant Katelia comme un frère cadet, frère

cadet de Goodu, puis frère cadet de *Pwopa* et de *Pwaja*. D'une part, il ne peut s'agir que de frères classificatoires et de courtoisie traditionnelle.

D'autre part, Katelia ne se considérait nullement comme le frère cadet de qui que ce soit. Il avait une idée très précise de son rôle de frère aîné dans la tradition et n'aurait jamais voulu que l'on dise qu'il était le «petit frère» auquel on avait donné la chefferie pour cacher les aînés aux yeux des blancs.

Ce sont des choses qui se sont peut-être passées parfois à la côte est, qui ont été reprises par des auteurs européens comme Leenhardt et Mariotti, sans que j'ai jamais rencontré d'exemple concret confirmant cette affirmation. Elles ne correspondent pas à la situation de Katelia, qui n'a jamais été considéré comme un cadet par personne. Cela, c'est l'imagination de Nauna, qui a quelque peu lu, et vend à Bensa une interprétation qui a déjà cours chez les blancs, et qui paraît donc crédible.

Ce texte est un faux très intelligent, destiné à faire croire à un accord général autour de la chefferie inventée *Pwaja - Nêdü*. Pourquoi elle a été ainsi créée dans un vide sidéral reste à expliquer. Le texte d'Auguste *Pwaja* ne dit rien qui puisse être interprété dans ce sens. Le reste est du Nauna. Seul ce dernier dit que Katelia est le cadet des *Pwaja*.

Page 75, le grand chef nomme un chef administratif par tribu. Non. Il peut suggérer des noms au gendarme, syndic des affaires indigènes, mais c'est ce dernier qui décide, et il peut ne pas suivre le grand chef. Ces nominations marquent le pouvoir du gendarme, pas celui du grand chef.

Katelia était très certainement au courant de la fragilité de sa chefferie administrative, dans la mesure où la plus grande partie de la population était composée d'anciens insur-

gés de 1917, ou de leurs descendants, et qu'ils pouvaient à tout moment faire pression en vue d'une scission.

Texte n° 10. Le texte de Firmin Dogo est parfaitement clair, décrivant deux périodes successives d'hostilité et la seconde entre les *Pwaja ma Nabumè*, alliés à leurs utérins *Nèdii*, contre les *URuwê* voisins et les *Pwacido* de Poya en 1878. Il n'y a là aucune preuve de l'existence d'une chefferie unique.

On notera que les *Pwacido* se retrouvent à titre de réfugiés de Poya à Bako, depuis 1878, et que les gens de Bako, qui ont protégé leur fuite alors, ne racontent pas du tout la même histoire (Guiart 1992). Au moment de sa récitation, Dogo était en conflit avec les gens de Bako, et ce texte est peut-être en quelque sorte une attaque contre eux.

Page 77, Bensa reconnaît qu'à l'époque, les *Nèdii* étaient les utérins de Katelia, ce qui est un lien normal, qui n'avait pas besoin d'être expliqué par l'existence d'une chefferie unique. La chefferie traditionnelle de Katelia *Pwaja* subsistait, en arrière de la chefferie administrative, en même temps que, parallèlement, la chefferie traditionnelle *Nèdii*, même si ces derniers étaient aussi petit-chefs de tribu à Noèli, liés traditionnellement à la grande chefferie de Bako et pas à celle de *Pwaja*, ce qui ne saurait être passé sous silence.

Par contre les Nauna de Wate faisaient partie de la grande chefferie administrative de Poindah, mais pas de la chefferie traditionnelle où ils n'avaient rien à voir, sinon pour les bonnes relations, passant par dessus les *URuwê* hostiles. Dans ce dossier, on mêle constamment les deux niveaux, sans jamais prévenir le lecteur, la confusion étant recherchée pour la démonstration d'une thèse imaginaire.

Le massacre de Cèèbunu comme initiative de Katelia est de la même façon une invention. Si le combat a eu lieu entre les *URuwê* et des soldats français renforcés d'irréguliers canaques, ce n'est certainement pas à l'initiative de Katelia qui a toujours cherché à ne pas être mêlé à ce genre d'affaires. Mais il ne pouvait éviter de fournir des hommes aux Français sans se mettre en danger lui-même. Bensa imagine un récit qui n'a pas lieu, puis suppose une volonté de le cacher. Il ne dispose d'aucun moyen de prouver l'un comme l'autre.

Il convient aussi d'insister sur le fait que le récitant, Firmin Dogo Gorouna, relève de la chefferie *Nèdiu* et pas des *Pwaja*, aux côtés desquels il est venu s'installer pour des raisons personnelles. Il ne saurait parler en leur nom.

Bensa attribue des intentions et des stratégies à un personnage, Katelia qui, tout au contraire, ne recherchait ni la gloriole ni les victoires militaires, mais simplement de survivre dans un monde colonial difficile et pas toujours aisément compréhensible.

L'acquiescement de Katelia après 1917 est le témoignage de ce qu'il voulait constamment à éviter, de se faire des ennemis inutiles. Comme il me l'a expliqué, il avait décidé d'accepter d'assister à toutes les réunions de préparation du mouvement et de n'y jamais dire le moindre mot. Moyennant quoi, il n'a jamais été attaqué, ni par les insurgés, ni par les troupes de répression, et a préservé sa petite «grande chefferie», petite de par son échelle traditionnelle effective, «grande» pour les blancs, et pour Bensa qui en fait le prétexte d'un roman de science fiction. Son neveu Auguste avait entrepris de tout casser ce que son oncle avait construit patiemment, sous l'influence du délégué du RPCR à Koné, celui qui volait le bétail de Firmin Dogo.

L'espace politique célébré par Bensa n'existe pas. Les

*Pwaja* et les *Nêdii* sont établis aujourd'hui de part et d'autre d'une grande cuvette remplie de collines basses infertiles, longtemps propriété d'élevage européenne. Comment peut-on affirmer que Katelia voulait autre chose ? Il n'en avait pas le pouvoir, et si les *Nêdii* n'ont pas voulu se lier à lui, c'est qu'ils désiraient préserver leur autonomie. Comment Bensa peut-il ainsi construire son argumentation sur du vent ?

Il y a toujours eu, et il y a toujours, à Noèli et Poinda, deux chefferies parallèles, plutôt éloignées l'une de l'autre dans l'espace. Le fait qu'elles ne soient pas en relation d'hostilité mutuelle est à noter, ce qui n'est pas si fréquent, mais cela ne saurait aller plus loin.

Bensa a déjà été entraîné dans une mauvaise affaire, qu'il se garde bien de reprendre aujourd'hui, celle de contester, poussé par Antoine Goromido, l'authenticité d'un texte que Firmin Dogo m'avait dicté (Bensa et Rivierre 1994) Déjà l'idée de contester un texte symbolique plutôt qu'un autre est en soi bizarre. L'anthropologie ne consiste pas à décerner des brevets d'authenticité, mais à situer les documents oraux dans leur contexte traditionnel et donc par rapport aux stratégies sociales des uns et des autres dans une société insulaire de compétition de prestige intense. Il tente cette fois de reconstituer le contexte qui a donné cette version de l'origine des lignées *paaci*, mais il part d'un *a priori* dirimant, celui de la chefferie imaginaire au bénéfice de laquelle il a constitué un faux dossier justificatif.

Or, ce qui compte dans un récit justifiant le statut des groupes de descendance, ce ne sont pas les fioritures du récit, que l'on retrouve dans des textes parallèles, à d'autres emplacements du récit et attribués aux actions d'autres personnages

(les vers naissant des ongles placés sur une pierre attribués à Bumè à Ponérihouen, à Gorouna par Firmin Dogo). Le merveilleux est un élément littéraire et poétique qui transcende les vallées et souvent même les îles. Ce sont les lieux-dits cités et les personnages, de par leur descendance revendiquée, qui constituent les détails pertinents de ces textes. Les arrangements des thèmes symboliques spécifiques d'une culture particulière, ou de plusieurs voisines, s'insèrent dans les récits en application des règles définies par Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques*.

Texte n° 11. Un faux sens, lignes 16 et 22 : il ne s'agit pas du *Cerbera manghas*, mais du *Semecarpus atra*, arbre sacré canaque cité par Leenhardt (1930) pour les rites agraires à Houailou (cf. aussi Guiart 1992), et à Koné par Leenhardt (1930, la déesse Duba à l'îlot Koniène, dont le corps est l'origine du seul arbre planté sur l'île) et Guiart (1992, pour la maîtrise par les Wabealo des rites ouvrant la voie aux relations sexuelles dans toute la région de Koné). Bensa s'entête dans un faux sens peut-être pour s'amuser à contredire Maurice Leenhardt sur ce point.

Ligne 43, s'agit-il de Goodu ou bien plutôt du maître précédent du rocher d'Até ? Ligne 36, *Gorouna* dans ce texte n'est pas obligatoirement *Nêdü*, puisqu'on a vu plus tôt que *Gorouna* se réclamait d'une autre origine, plus au nord, celle des groupes de descendance qui ont peuplé la Tiwaka, qui descendent, selon la tradition *paaci* classique (cf. le texte dicté par le pasteur Pierre PwêRêpwea au pasteur Philippe Gorode et remis d'une part à Maurice Leenhardt en 1938 et à Jean Guiart en 1948, et la version de Firmin Dogo de cette même tradition, texte 12), de *Teê Kanake* et non de *Dwi Daulo* et *Bwae Bealo*,

les deux grands ancêtres *paaci*. Ce texte n'est pas fait, en lui-même, pour rendre Firmin Dogo populaire chez les descendants des groupes de descendance venus des vallées parallèles de Ponérihouen-Goyèta et de Tchamba sur la côte est. Il est là pour renforcer la revendication de venir d'une autre origine (les Gorouna se voulant différents des Nêdü). Ils m'avaient bien précisés, en 1952, qu'ils venaient d'origine différentes et qu'ils n'étaient ensemble que par le fait d'un «arrangement» récent.

A cette discussion assistaient les pères et de Firmin Dogo et de Baptiste Pwadae, en présence du grand chef Moïse Wabealo. La présence du grand chef de Poindah n'avait pas été jugée utile, malgré sa bonne réputation personnelle. Il n'a d'ailleurs ni protesté, ni fait état de contrariété. Il était conscient de la réalité des choses derrière les ukases administratifs. J'avais en effet pris l'habitude de laisser les gens décider eux-mêmes où j'allais, comment et de qui serait présent, sans jamais manifester la moindre exigence, et je me contentais d'observer. A Néami aussi bien qu'à Noèli, personne n'avait jugé utile de convoquer le grand chef officiel<sup>1</sup>. Visiblement, malgré l'estime en laquelle il était tenu, Katelia n'avait rien à voir dans des discussions portant sur la société traditionnelle, et cela ni à Noèli, ni à Néami. C'était plus facilement compréhensible à Néami, dont les habitants viennent de Pamalé pour une grande part. Mais ce l'était aussi à Noèli. Les maîtres actuels du Rocher d'Até se voulaient visiblement indépendants des *Pwaja ma Nabumè* quels que soient les romans imaginés par Antoine Goromido.

Cette migration descendant la rivière Tiwaka est traditionnellement liée dans la région, suivant les informateurs de la basse Koné et de Voh (Guiart 1992), à celle des groupes de descendance qui partiront s'établir à Ouvéa, Fayawe, soit

directement, soit accompagnant ceux qui deviendront les chefs *Qenegei*. Une de ses «souches» aurait fait un crochet vers le sud et serait devenu *Gorouna*. Pourquoi le *Gorouna* d'aujourd'hui fait-il référence à ce grand texte symbolique et ne donne-t-il aucune indication concrète concernant le passé de son groupe de descendance ? La raison en est peut-être tout simplement qu'il n'a pas l'autorisation des siens.

«Du milieu du XVII<sup>e</sup>, époque de leur arrivée dans la moyenne Koohnê, jusqu'à nos jours, le clan de Goodu et celui de Firmin», donc *Nêdii ma Gorouna*, «n'ont cessé d'affermir leurs positions, avec d'autant plus de succès que l'armée et l'administration française devaient leur prêter main-forte à partir des années 1865». Il y a là beaucoup d'exagération en ce qui concerne le comportement des *Gorouna*, qui attendra le transfert volontaire de Dogo à Poinda pour venir quelque peu sur le devant de la scène, soutenu silencieusement par le père de ce dernier, et de façon beaucoup moins évidente par le reste de sa famille à Noëli.

Quand aux *Nêdii*, on ne peut soutenir qu'il se mettaient volontiers sur le devant de la scène, allant se réfugier dans le giron des Wabealo à Bako (pour faire oublier leur implication dans l'aventure de Goodu ?). Bensa prend au sérieux la théâtralisation de ses auteurs et en rajoute dans l'interprétation spectaculaire, ce qui ne permet en aucun cas le sérieux de l'analyse scientifique. Ce sont des pages noircies pour rien.

Un second «Livre» termine l'ouvrage, présenté en vrac avec quelque illogisme. Il comprend des biographies plus détaillées et meilleures, quoique encore incomplètes pour

Firmin Dogo Gorouna, Auguste Poaja et Emmanuel Nauna, par Benoît Trépieds, puis plusieurs textes, dont un de Firmin Dogo, se voulant seulement le scribe d'un groupe de récitants, qui donne une nouvelle variante du mythe *paaci* classique (texte 12), puis deux de Nauna qui sont exactement ce qu'il faut pour provoquer des mécontentements, tant il met ensemble des groupes de descendance qui eux, affirment tout uniment le contraire (les *Gorouna* devenus *Nêdii* pour Nauna et venant de la vallée de Goyèta), et tant il les présente comme les auteurs de méfaits, qu'ils pourraient ne pas aimer être accusés d'avoir commis.

Texte 14. Les *Naacuwè* de Ponérihouen sont dits avoir provoqué, à leur suggestion, une guerre entre les *PwaRi* et les *Nêdii*, qui aurait vidé la vallée de Goyèta, chassé les *Nêdii* de la haute Tchamba vers Koné. L'ennui est que les *PwaRi* appartiennent au réseau antagoniste aux *Naacuwè*, et que le scénario est par conséquent peu crédible. A l'arrivée, on retrouve les *Nabay ma Tutunggoro* à Pwai, groupe de descendance étroitement lié aux *Naacuwè*, vivant en bonne intelligence avec leurs anciennes «victimes», dans un environnement social qui a pourtant des difficultés à s'abstraire de son passé.

Le texte 15 est très embrouillé, reprenant des textes déjà données par ailleurs dans ce même ouvrage et cherchant à en faire une sorte de synthèse.

Bensa se garde bien de commenter ces textes, de même que, dans son ouvrage précédent sur le même thème, rédigé avec Jean-Claude Rivierre, il avait placé en fin du livre un

groupe de textes *paaci* dépourvues de notes dont ils ne donnaient pour certains qu'un commentaire prudent et généralisateur, sur certains points très mal informé. Aucun effort n'est entrepris pour mettre en œuvre une interprétation spatiale des textes. J'avais assez à faire avec la démonstration de l'irréalité de l'attaque contre Firmin Dogo Gorouna, pour ne pas m'occuper de ce groupe de textes intéressants, qui méritaient une étude spécifique. J'attends avec intérêt la réaction, dans la région de Koné, aux affabulations nouvelles d'Emmanuel Nauna. Elles prendront quelques temps pour se manifester.

*Nous pouvons enregistrer pourtant déjà une réaction. Les textes de Firmin Dogo Gorouna se présentent, telle une leçon donnée à des transcripteurs infidèles, soigneusement assortis à chaque fois des nom des nombreuses personnes qui ont participé à l'élaboration de son discours, pour bien montrer qu'il n'est pas en train d'inventer, seul, dans son coin, comme d'autres (suivez mon regard !).*

*Ils contiennent aussi (récit 13, ligne 20) un passage fort intéressant où il dit qu'il mourra sans révéler certains faits, qui doivent rester dans l'ombre pour ne pas provoquer des catastrophes, comme certains l'ont fait par ailleurs.*

Ce message d'outre-tombe devrait être pris à sa juste valeur.

Bensa a traduit honnêtement ce passage et ne l'a pas censuré. Il y a donc quelque espoir qu'il descende un jour de son nuage.

Deux conceptions romantiques de la société canaque s'opposent ici. L'une, que Bensa reprend à tous les explora-

teurs et auteurs coloniaux, qui met le sang et la mort au premier plan. En face, celle de Maurice Leenhardt du «séjour paisible» et de l'équilibre des échanges matrimoniaux, mais qui connaît aussi la traîtrise et les embuscades.

Celle qui naît de l'interrogation de milliers de participants à l'enquête, à travers la Grande Terre et les îles, introduit un certain nombre de nuances.

Dans les raisons des départs qui ont jeté sur les sentiers canaques des générations de groupes de descendance, partant en bloc ou par lignées cadettes chassées par l'aîné, ou l'inverse, les raisons données pour ces dizaines de milliers de départs au cours de plusieurs millénaires, sont majoritairement les querelles, les violations d'interdit au sens large, et très minoritairement la guerre. La conception de Leenhardt du séjour paisible pêche justement par cela, l'absence de prise en compte des tensions intérieures et des jalousies à l'intérieur de petits groupes sociaux (entre 30 et 50 individus) qui provoquent l'éclatement constant des groupes de résidence, en même temps que leur renouvellement par un apport extérieur, venus pour les mêmes raisons que ceux qui sont partis.

Maurice Leenhardt lui-même était pris entre deux feux, si l'on peut dire. Celui dont il a dit qu'il avait été son maître, Bwesou Eurijsi, représentant le réseau d'identités partagées le plus dynamique, politiquement parlant, celui des Xetriwwan aux îles et des Cidopwaan sur la Grande Terre, réseau qui liait entre elles des chefferies petites, moyennes ou grandes, dont la stratégie consistait à s'installer, se faire reconnaître, mais ne chasser personne, ou presque. C'est ce réseau qui est à l'origine de l'idéologie du séjour paisible, moyen de légitimer des installations pas toujours anciennes.

Le réseau antagoniste est celui du pasteur Söne Bwerhögau, qui se plaignait que Maurice Leenhardt faisait

trop confiance à Bwesou. Ce dernier pour lui faisait partie de ceux qu'ils désignaient du nom de *Kabokarê*, qui s'étaient introduits partout, apportant le canibalisme, tuant les femmes et les enfants, tuant les hommes pour voler leurs noms et prendre leur terre par ce moyen. On porte les mêmes accusations aux îles contre les chefs Xetriwaan. Ce qui n'empêche qu'on se marie, ici et là, avec eux et qu'ils sont de ce fait vos oncles maternels. On ne leur fait donc pas la confiance de ces accusations.

Söne Bwerhëgau représentait un groupe de réfugiés d'une répression militaire dans les hauts de Bourail, au cours des années 1850, qui s'étaient dispersés entre Houailou et Poya et étaient à la recherche d'un moyen de légitimer leurs nouveaux habitats (Nekipê) et de faire oublier qu'ils étaient venus de l'extérieur. L'expression d'une opposition plus ou moins déclarée publiquement au réseau adverse l'arrangeait, mais ne dépassait pas les vitupérations en petit comité.

Les migrations *paaci* paraissent se situer difficilement dans ce schéma. Elles suivent pourtant le modèle constant, celui de la ligne de partage des eaux, qui en est l'axe, et d'où l'on descend à l'est ou à l'ouest selon les circonstances et les alliances anciennes. Les membres du réseau *Naacuwè-Cidopwaan*, en général relevant de la moitié matrimoniale *Bay*, ont ainsi suivi cette ligne de partage des eaux jusqu'à la rivière Tipije, s'installant plus ou moins loin en aval, à l'est ou à l'ouest, sans jamais chasser les premiers habitants.

Les autres, ceux du réseau *PwaRi-Pwacili-Bwaxat*, beaucoup issus de la vallée de Tchamba, en général relevant de la moitié matrimoniale *Dwi*, ont poussé de manière plus anarchique, et beaucoup moins politique, en faisant devant eux place nette, se heurtant à des résistances dans les plaines de la côte ouest, où les chefferies plus organisées étaient en

grande partie dominées par le réseau antagoniste.

Le réseau *Cidopwaan* prendra constamment position en faveur d'une collaboration prudente avec les Français. Comme en 1878 dans la région de La Foa, le réseau opposé prendra la tête de la résistance, avec Goodou, dont ce sera la perte.

Jean Guiart

### Notes

<sup>1</sup> La différence de méthode entre Alban Bensa et moi-même présente un aspect des plus matériels. Ne travailler qu'avec deux ou trois informateurs, comme d'ailleurs les linguistes en général, coûte beaucoup moins cher que la méthode que j'ai mise sur pied, qui est de laisser toujours les intéressés décider de ce que je dois faire, où je dois aller, comment et avec qui travailler, compensant les aléas dans les fenêtres de loisir que je me conservais. J'ai traversé la région dans tous les sens, presque toujours à cheval, une grande partie avec le chef Moïse Wabéalo qui choisisais ses accompagnateurs, quand il considérait nécessaire d'en avoir, ce qui n'était pas toujours le cas (oui de Noëli à Néami, et de Néami à Bopope). Le présent que j'offrais à chaque arrivée était forcément proportionné au temps resté, au nombre que nous étions et aux prestations matérielles dont nous allions bénéficier. Cela alors que je ne touchais aucune indemnité de mission, soit que j'en avais abandonné à l'avance le bénéfice de façon à y gagner ma liberté d'aller et de venir dans une période budgétaire peu propice, soit que disposant plus tard au musée de l'Homme d'un crédit, j'en avais affecté la plus grande partie aux chercheurs placés sous ma responsabilité, ne prenant pour moi que la valeur des déplacements aériens. J'ai donc travaillé pour la plus grande partie de ma carrière en dépensant sur le terrain l'argent de mon traitement, heureusement indexé les premières dix années, ce qui m'obligeait à moduler mes déplacements en fonction des frais dont je connaissais à l'avance à peu près le montant. J'ai pu travailler ainsi grâce à la qualité de gestion de l'économie ménagère de mon épouse, Canaque, qui n'a jamais dépensé un centime inutilement, selon son jugement, et m'a ainsi toujours rendu le travail de terrain possible, où elle ne s'est jamais imposée. J'ai bénéficié au Vanuatu de subventions obtenues grâce à la bienveillance de l'administration britannique, qui m'a toujours soutenu, et à un moment de subventions de la fondation Carnegie. Le fait qu'à cette époque il n'existait pas d'autre moyen que de travailler pour la plus grande partie à cheval, sur la Grande Terre, et à pied, au Vanuatu (où je n'emportais avec moi que le contenu d'un rucksack, pour ne pas avoir de problèmes de por-

teurs), réduisait bien sûr le montant des frais. En Nouvelle-Calédonie, ceux à qui je laissais le privilège de décider de mes allées et venues, m'ont toujours fourni gratuitement des chevaux. J'ai compris au fur et à mesure que le jugement général était que ce travail, qui prenait en compte tout le monde et n'oubliait aucun groupe de descendance, ni ne négligeait aucune branche, avait été compris, sans que je m'en rende compte les deux premières années, comme permettant d'avancer le dossier potentiel des revendications foncières conservées silencieusement vivantes. Je n'ai jamais eu de problèmes de transport de nourriture, puisque je mangeais ce qu'il y avait, le plus souvent du riz sec ou des ignames sans la moindre viande, ne réclamant jamais aucune faveur, sinon l'accès à la bouteille de piment conservé dans de l'eau (les Canaques n'avaient pas les moyens de conserver le piment dans de l'huile ou du vinaigre), pour son apport vitaminique, et que, toujours seul, je pouvais dormir au sol dans le moindre coin disponible.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bensa, Alban, 1981, «Relevé topographique de l'ensemble Gara Atê», in ORSTOM, *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, Paris.
- Bensa, Alban et Rivierre, Jean-Claude, 1982, *Les Chemins de l'Alliance, L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, Paris.
- 1994, *Les filles du Rocher Até, Contes et récits Paicî*, Geuthner-ADCK, Paris.
- Crocombe, Ronald et Marjorie, ed. by, 1968, *The works of Ta'unga, Records of a Polynesian traveller in the South Seas, 1833-1896*, ANU Press, Canberra.
- Firth, Raymond, 1936, *We, the Tikopia*, Allen & Unwin, Londres.
- 1967, *The Work of the Gods in Tikopia*, The Athlone Press, Londres.
- Garnier, Jules, 1871, *La Nouvelle-Calédonie, Côte orientale*, Plon, Paris.
- Guiart, Jean, 1970, «Les événements de 1917 en Nouvelle-Calédonie», *Journal de la Société des Océanistes* vol. 36, Paris.
- 1984, «Données ethnologiques comparées, région de Touho, Nouvelle-Calédonie», *Journal de la Société des Océanistes* vol. 40, p. 81-102.
- 1992, *Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud*, Institut d'Ethnologie, Paris (édition revue et complétée pour «l'aire paici et ses marges»).
- 1998, *Autour du Rocher d'Até, L'axe Koné-Tiwaka et les effets d'un siècle de résistance canaque*, Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.

- 2.005, *Une clé de la société canaque, les réseaux d'identité partagée*. Le Rocher-à-la-Voile, Nouméa.
- Leenhardt, Maurice, 1930, *Notes d'ethnologie de Nouvelle-Calédonie*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- 1932, *Documents néo-calédoniens*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- Person, Yves, 1954, *La Nouvelle-Calédonie et l'Europe, 1774-1854*, Nouvelles Editions Latines, Paris.
- Pidjo, Marc, 2.003, *Le Mwa Teêa Mwalebeng et le fils du soleil*, Le Rocher-à-la-Voile et les Editions du Cagou, Nouméa
- Sand, Christophe et Ouetcho, A., 1993, «Etude d'impact de la transversale Koné-Tiwaka sur le patrimoine archéologique», *Les Cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie*, Nouméa.
- Saussol, Alain, 19979, *L'Héritage, Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Publications de la Société des Océanistes n° 40, Paris.
- Shineberg, Dorothy, 1967, *They came for Sandalwood, A Study of the Sandalwood Trade in the South Pacific, 1830-1863*, Melbourne University Press, Melbourne.

## ADDENDA

### *Les Nauna*

La raison pour laquelle Emmanuel Nauna a cru bon de se mêler de ce qui ne le regardait absolument pas, c'est-à-dire des traditions orales d'autrui, ce qui est contraire à toutes les règles traditionnelles en vigueur depuis toujours dans l'ensemble du Pacifique Sud, et à donner ainsi à Bensa des textes controuvés, n'est pas d'une clarté absolue.

Si sa «tribu» d'origine est Waté, c'est du fait du passé colonial qui a chassé les siens de chez eux et les a obligés à se réfugier là. Les *Pèaru ma Nauna*, de la moitié matrimoniale *Dwi*, sont originaire d'un tertre *Kaea*, dans la haute vallée de la rivière de Pouembout. Ils citent comme leurs branches, les *Jabwejë ma Goropu*, et se réclament du tonnerre, le *tikakara*, qu'ils invoquent en attachant une liane *jinu* à une perche en cœur de bois de fer, *mwadugo*, telle que je l'ai rencontrée en 1949 sur le sentier menant de la vallée de Muéo à Waté. Ils disent n'avoir pas été impliqués dans l'insurrection de 1878.

Waté est connu pour son gisement d'amiante, d'où les habitants tiraient un produit de recouvrement des murs de maisons contruites en torchis à la paille. Cela était d'un bel effet et ils n'en étaient pas peu fiers, ne sachant pas alors qu'ils avaient de ce fait introduit chez eux une lourde malédiction. Je ne le savais pas non plus et la mission géologique de l'ORS-TOM ne l'avait apparemment pas noté.

J'étais avec le père Tournaire à Nékliay, un ami personnel (nous avions voyagé sur le même bateau des Messageries Maritimes, le *Ville de*

*Strasbourg*), lorsqu'un homme de Netea, dont la fille était mariée à Waté, est venu chercher le Père, parce que sa fille était au plus mal. Le Père est parti en pleine nuit, à cheval, pendant que je faisais le tour par la côte, avec un guide, de façon à remonter la rivière de Muéo et tenter d'évacuer la jeune femme sur le dispensaire de Koné, où le médecin pourrait aviser. Je disposais d'une vieille Jeep de l'armée américaine et, en l'absence de route, et en pleine nuit, je suivis l'ancienne voie de chemin de fer à voie unique de la mine abandonnée à ce moment-là. J'aurais pu en remonter alors aux champions actuels des courses en 4 x 4. Il ne m'est rien arrivé. Je laissais la voiture en bout de la voie, les vieux ponts en bois ayant tenu, et je suivis à pied le sentier menant au village. Je trouvais la jeune femme allongée auprès d'un feu, dans une maison ronde, et j'appris qu'elle était en train d'être soignée pour le «soleil» qui était entré en elle. Je fis venir le guérisseur (avec l'acord du père Tournaire, qui préféra pourtant ne pas être présent) et je lui présentais une offrande, lui expliquant qu'il avait fait tout son possible et qu'il fallait tenter maintenant la médecine des blancs et que je lui demandais de me pardonner d'intervenir. Il me remercia et m'autorisa à emmener la malade, ce que je fis par la même voie, son père venant avec elle. Elle resta plusieurs mois à Koné, revint chez son père, puis retourna à Koné. Elle était tuberculeuse au dernier degré et s'éteignit un an et demi plus tard. Six mois après, le spécifique de la tuberculose entra en usage à Nouméa et l'on aurait pu peut-être la sauver, sauf bien sûr si elle était une des victimes de l'amiante. J'ai toujours conservé depuis le regret d'une entreprise qui s'était révélée inutile.

Les Nauna jouent ici un rôle pas très clair. Ils ont participé du bout des lèvres au Mouvement de revendication des terres de la région Voh-Koné-Poya. Il me paraît évident qu'ils veulent retrouver la pleine propriété de leur ancien habitat. Mais ils semblent aussi viser au-delà, en vue de revendiquer potentiellement la propriété, et les royalties éventuelles, des gisements miniers du plateau du Kopeto, exploités par la Société le Nickel. Du moins c'est ce qui ressort des cartes montrées un jour par le neveu d'Emmanuel Nauna à mon fils René.

Les textes donnés par Emmanuel Nauna s'insèrent dans un dossier encore ouvert élaboré à cette intention. Ces textes et la stratégie allant avec, ont pour objet de neutraliser toutes les oppositions éventuelles à une action qui ne se situe au sein d'aucune solidarité canaque, sinon à l'intérieur du groupe de descendance concerné. Mais il est tout aussi évident que nous n'avons encore vu que le sommet de l'iceberg, et que cette stratégie prendra le temps qu'il faudra, en se découvrant le moins possible. Mettre

la pagaië dans la tradition des autres est un moyen indirect d'avancer dans la direction recherchée. Je ne dispose pas pour le moment des données suffisantes pour savoir s'ils ont tort ou raison, quant à la revendication sur le Kopeto. Les opposants éventuels seraient à rechercher du côté des descendants des *Goyèta*, autrefois établis à la mine Franco, au bord de mer, là où les terres sont favorables aux cultures.

### *Les Goromido*

Le groupe de descendance principal d'Antoine Goromido est celui des *Pado*, que l'on rencontre le long de la côte est, entre Ponérihouen et Poindimié, et dont les *Goromido* sont une branche. Ils se disent tous *Dwi* et originaires de la basse vallée de la rivière Tchamba, en amont (*Pado*) ou à l'emplacement de l'ancienne maison japonaise (*Goromido*), c'est-à-dire assez en aval de la Réserve actuelle. Ces lieux-dits, les tertres de ces noms, sont reliés à un événement moderne qui a beaucoup fait parler. L'éleveur, en relation difficile avec les Canaques de la vallée, surnommé «Matelot» Dubois, ayant hérité du lot et de la maison japonaise où son père avait fini ses jours, et où les dits tertres sont situés, avait voulu nettoyer au bulldozer les parages, dont l'ancien lieu sacré de ces groupes de descendance. Les habitants canaques du coin l'avaient averti de ne pas y toucher. Il s'entêta, le bulldozer se renversa sur lui et il passa de longs mois avant de recouvrer une activité physique normale. Il aurait pu y rester. Mais il ne s'avisait plus d'y toucher. Et personne ne voulut jamais le faire à sa place. La réalité était que son imprudence avait été de s'attaquer à une trop forte pente à l'origine de l'accident. Mais chacun est bien persuadé que les ancêtres ont agi eux aussi.

Les *Goromido* et les autres branches dérivées de *Pado* se définissent ainsi :

- *Poma ma Goromwêdo*, établis à Tiparama, Poindimié, *Dwi*, se réclament du *PweRetotu*, l'alizé, et du *maRadü*, l'aigle au ventre blanc ;
- *Nènu ma Goromido*, établis à Necapwe, Poindimié ; leur origine est à Tchamba (à l'ancienne maison japonaise) ; ils se réclament du *pwaRabwi*, mulet d'embouchure ; leur branche seraient les *PwêRêiriwê* ;
- *Pado*, venus de Tchamba pour s'établir à Napwewimié, Poindimié ;

leurs branches sont les *Nènu* (lignée de l'ancien député RPCR Maurice *Nènu ma Pwatao*) *ma Goromido*, *Nabwao ma Nanggopae*, *Auta ma Bèbwau*, *Gopilu ma Goroereko*, *GotaRi ma NawêRewei*, *Gorouwawe ma PwêRêpo*, prêtres du *pwaRabwi*, mulet) ; les *Pado* se réclament eux seulement du *numwê*, igname sauvage, l'ensemble de leurs lignées se réfèrent au lézard *anggori* ainsi qu'au dieu porteur de masque, le *Mwolëumyê* (les sculpteurs de masques sont les *Nabumè*, et eux seuls).

— *Nènu ma Goromido*, établis à Pwêdimiê (Poindimié) ; leur origine est en amont de la maison japonaise à Tchamba ; ils se réclament du lézard *anggori* ;

— *Nènu ma Goromido*, venus de Tchamba, à l'ancienne maison japonaise et installés à Tiéti ; ils se réclament du lézard *anggori* et du tonnerre *tika-kara* ;

— *Pado*, venus de Tchamba à Tiéti, d'un tertre en amont de l'ancienne maison japonaise ; ils se réclament de l'igname sauvage *numwê* et du lézard *anggori* ;

— *Pado ma Nanggopae*, qui se disent *Gorotii*, venus de Tchamba à Pway, puis à Pwauta après 1917 ; ils se réclament du lézard *anggori* ;

— *Pado*, qui se disent *Dwi*, venus de Tchamba à Netchaot, leurs branches sont les : *Nabwao ma Nanggopae*, *Nènu ma Goromido*, *Auta ma Bèbwaau*, *Pwecië ma PwêRêporo*, *Nèpu ma Naweca* ; ils se réclament de l'*aïja*, le nom de la canne à sucre en langue *nèmi*.

Il s'agit ainsi d'un groupe cohérent, pour la plus grande partie établi sur la côte est, où sont situés les tertres premiers, dans la basse vallée de Tchamba.

La première raison qui poussait Antoine Goromido à monter Bensa contre Firmin Dogo était claire. Ils étaient en compétition depuis l'âge adulte, puis se sont naturellement retrouvés appartenant à des partis politiques en concurrence de plus en plus âpre. Si Bensa se croit cette fois autorisé à les mettre à nouveau ensemble, à titre *post mortem*, il faut chercher une autre raison pour l'activisme des Goromido. Leur revendication, nouvellement imaginée, sur le massif minier du Koniambo, en est une. Pour la justifier, il leur fallait pousser, figurativement, des pseudopodes vers l'ouest, en contradiction avec l'axe social de leur groupe qui est sur le

versant oriental de la Grande Terre. La chefferie inventée Nêdû-Gorotû en est un. De Noèli, ils peuvent ainsi passer le col et aller vers le mont Koniambo par Atéou, en y disposant des ancêtres fictifs. Il faut bien reconnaître que tout cela n'est pas d'un modernisme outrancier. La manipulation du passé se fait soit par le silence sur certains événements, soit par la création, au sens littéraire, d'autres soi-disant «actes fondateurs». Si l'on y parvient sans avoir provoqué trop d'opposition et si on légitime sa création par le biais du livre d'un spécialiste, on est en très bonne voie de réussite.

Jusqu'à présent, on manipulait les gendarmes, assez facilement, les magistrats étant des victimes encore plus aisément consentantes. Bensa entend faire, de sa servilité vis à vis de ses informateurs privilégiés, une échelle de carrière. Mais ce n'est pas le bon moyen d'aboutir à une analyse convenable. Il se peut que l'on rencontre d'autres déviations sur le chemin. Pour le moment, le discours proposé par Alban Bensa consiste à prendre ce qui lui convient, un peu ici, un peu là, sans jamais justifier ses choix. Ce qui lui est dit par les Goromido et les Nauna est parole d'évangile. Un peu plus de prudence, sinon de méfiance, serait à l'ordre du jour.



### *Le meurtre récent à Néami*

Un événement judiciaire illustre la nocivité de cette conception d'une chefferie unitaire Nêdû-Gorotû (= Pwaja).

Dans le dossier *ministère public contre Pouya et autres*, on se trouve en présence d'une banale affaire d'adultère qui a pris des proportions mortelles du fait de certaines des tensions à l'intérieur du village de Néami à Koné (tensions de rupture existant partout en conséquence de la formation artificielle de tous ces villages et qui se sont déjà manifestées en 1917 entre les insurgés et ceux qui refusaient de participer au mouvement, c'est-à-dire *grosso modo* alors entre les protestants et les catholiques, actuels descendants des insurgés). Il s'y ajoute que la plus grande partie des habitants n'est pas du tout de Néami, mais de l'autre côté de la montagne, dans les Pamalé (les très hautes vallées de la rivière Tipije), d'où ils ont été chassés par les expéditions militaires du gouverneur Guillain contre le chef Goodu à partir de 1864, et qu'elle est de ce fait en conflit permanent avec les quelques véritables maîtres du sol à Néami.

On notera aussi que l'intervention du grand chef de Poindah, Auguste Pwaja, est illégitime, sa chefferie, dans la mesure où elle existe, et elle est contestée par beaucoup dans le district, n'ayant traditionnellement aucune autorité sur qui que ce soit à Néami. L'administration coloniale a confié après 1917 la supervision de tous les anciens insurgés à Katelia, oncle de ce même chef de Poindah, sans s'occuper de savoir si son statut traditionnel effectif suffirait à la tâche.

La scène décrite par le juge d'instruction se place dans un district où le pouvoir colonial a lourdement sévi, où nos premiers contacts avec la population étaient du fait de colonnes de soldats qui incendiaient les hameaux au petit matin et tiraient sur tout ce qui bougeait ; où il n'y a pas si longtemps, à la suite du meurtre de deux gendarmes mobiles justement à Néami, une occupation dure des villages avait été mise sur pied par la gendarmerie mobile de façon à retrouver les coupables, deux jeunes gens

qui n'ont jamais été pris quoiqu'ils se cachaient dans l'emprise même de ce village ; où certains étaient accusés de renseigner la gendarmerie aux dépens du reste du village (cependant personne n'a osé révéler la cachette des deux meurtriers). Il y a largement de quoi expliquer les événements, l'adultère étant la goutte d'eau qui a fait déborder le vase. Mais quel est ce vase ? Le juge d'instruction ne le sait pas, n'ayant pas instruit en ce sens.

La simple observation à partir des noms des protagonistes permet de proposer les éléments d'une première analyse globale du dossier (cf. Guiart 1992, p.158-159). Les *Pwiya* (Pouira) *ma PwêRêcênggü* (Poaracagu) représentent deux lignées toujours accolées ensemble dans les discours formalisés (*vivaa* : discours de pilou) et ont vocation depuis leur origine de vivre à côté l'une de l'autre dans une relation de compétition de prestige où la deuxième, classée comme cadette, cherche constamment à établir un statut d'égalité avec la lignée aînée. Ces deux lignées appartiennent à un ensemble, dit des *Gara Atê* (en langue *paaci*) ou *Galahi* (en langue *cèmuhi*), centré sur le versant oriental de la Grande Terre et qui englobe en particulier, en quelque sorte en bout de course, la chefferie *Bwaxat* de la basse rivière de Hienghène. Cet ensemble présente un haut degré de cohésion, ses membres ne faisant allégeance à des chefferies extérieures (à Touho) que du bout des lèvres et lorsqu'ils ne peuvent faire autrement. Les *Galahi* ne se retrouvent à Néami que par suite des diverses initiatives militaires d'abord, administratives ensuite, du pouvoir colonial. Ils sont traditionnellement entièrement indépendants de la petite chefferie de Néami aussi bien que de la grande chefferie de Poindah. Ils ont de ce fait tendance à prétendre régler leurs affaires entièrement entre eux et à n'accepter jamais que d'autres interfèrent.

Le juge d'instruction a ainsi interrogé ceux qu'il ne fallait pas, au lieu de s'adresser aux représentants des *Galahi* et en particulier à la chefferie de Bopope, qui est *Galahi PwêRêcênggü*. Personne ne lui a indiqué où il fallait demander des explications pertinentes. Même le représentant officiel de l'aire Paaci-Camuki n'a pas orienté la justice du bon côté.

Par ailleurs, la procédure de palabre précipitée pour régler la succession du défunt, palabre présidé par le grand chef de Poindah, Auguste Poadja, tenant du RPCR, est plus que suspecte, ce dernier ne disposant d'aucune autorité légitime vis-à-vis des *Galahi*, qui sont en plus eux PALIKA alors qu'il est RPCR. Il s'agit là tout simplement de pillage, spoliant la veuve et ses enfants. La gendarmerie n'aurait pas dû s'en mêler. On peut se demander ce qui a poussé à cette hâte (peut-être l'attribution de la camionnette Toyota du défunt ?).

D'autre part, la «correctionnalisation» des faits correspond à une conception imaginaire de la «coutume» et n'était peut-être pas une si bonne idée que cela.

L'adultère n'a rien de particulièrement coutumier. Ce phénomène universel provoque partout pour une part les mêmes tensions et les mêmes tentatives de vengeance en faisant appel à une sanction physique, que les participants représenteront alors comme une œuvre de justice, ici de justice coutumière. On a raconté un peu n'importe quoi sur les Canaques de Nouvelle-Calédonie à ce sujet et ce qu'ils sont capables de faire en pareil cas. On a parlé de mise à mort de la ou des coupables, de viol collectif, d'imposer une pierre brûlante sur les parties sexuelles de la coupable (parfaitement imaginaire), comme une sanction coutumière. La plupart des adultères sont parfaitement bien connus, tolérés, et ne donnent lieu à aucune tentative de sanction, en particulier lorsqu'ils sont la conséquence d'un mariage forcé qui a mal tourné.

En ce cas, il eut fallu savoir réellement pourquoi la victime est tombée dans un pareil piège de la part des siens, qui l'ont battu à mort, les femmes participant à l'holocauste avec un zèle inattendu. La justice n'a pas su rechercher ce qu'il y avait derrière les faits? De façon générale, elle ne le sait jamais dans les affaires canaques. Quand il y a meurtre, elle devrait être plus déterminée, cela rendrait service et justifierait sa présence là où, pour le reste, sa présence n'est ni désirée, ni vraiment utile, puisqu'elle se trompe à tous les coups.



## LES TEXTES OUBLIÉS PAR BENSA

*1. Histoire de la descendance d'une femme*

Devenu grand, son fils s'installe à Tchamba, dans un endroit nommé *Cakinuma*. 2. Puis il quitte ce lieu et s'installe à *Nabumè*. Son cadet habite en bas de chez lui, à l'"orée des pins", 3. en face de *Nabumè*, de l'autre côté de la rivière. 4. Un jour, l'épouse de l'aîné monte piétiner sa tarodièrre de montagne. 5. Le cadet aperçoit cette femme en haut dans sa tarodièrre ; 6. Il monte la retrouver et ils font l'amour. 7. Le soir elle redescend et rentre chez elle auprès de son mari. 8. Celui-ci l'explique et lui demande : "Qu'est-ce que ces traces de doigt dans ton dos , Comment ça se fait ? 9. "Oh, il y avait beaucoup de mouches là où je travaillais." 10. Disant cela, elle cherche à enlever la terre qu'elle a dans le dos, mais elle n'y parvient pas. 11. Ils vont dormir et le lendemain mtain, elle part chercher du bois du côté de la rivière. 12. Alors le cadet part se baigner et se mirer dans l'eau de cette rivière. 13. De là haut, l'aîné voit la scène ; 14. il s'empare de sa sagaie, prépare son doigtier et s'approche. 15. Il arrive auprès de son cadet en train d'arranger sa chevelure et il ajuste son propiulseur. 16. Il le sagaie dans le dos et lui transperce la poitrine. 17. Il tient la sagaie fichée contre le rocher, 18. Appuie le talon sur le dos de sa victime, 19. arrache la sagaie et remonte chez lui. 20. Le cadet, quant à lui, longe la rivière, 21. va retrouver ses enfants et leur dit : 22. "Si votre père aîné viens vous questionner à mon sujet, dites-lui que je suis allé faire un tour." 23. Le père aîné des enfants arrive peu après, 24. et leur demande : "Où est votre père ?" 25. "Il est parti." Il ressort aussitôt. 26. Il rattrape son frère et l'interpelle : "Eh, où vas-tu ?" 27. "Je m'en vais." Répond l'autre ; 28. Je t'empêcherais de prendre cette direction ! Viens, faisons demi-tour !" 29. Ils reviennent au hameau. 30. Il lui dit alors : "Tu vas gravir cette montagne ; là-bas se trouve un lieu nommé *Cakinuma*." 31. Le cadet part avec sa femme et ses enfants. 32. Ils gravissent la montagne, passant par un col, 33. et *Nabumè*

disparaît de leur vue. 34. Il dit alors aux siens : “Nous habiterons ici et nous nommerons ce lieu : “D’où on ne voit pas Nabumè.” 35. Puis l’aîné monte et nomme cette demeure :”*Wëru ma Unimwa*”. 36. “On t’appelle désormais *Wëru* et *Unimwa* ; c’est pour dire que tu t’installe de l’autre côté vers le nord.”

Ce texte, recueilli par moi, rédigé par Baptiste *Pwadae* sous la dictée de Kèlè *Nabumé*, de Koweï, Touho (traduction de Jean-Claude Rivierre), présente le même thème que Bensa pour la raison du départ de *Goodu* de Tchamba, ce qui signifie que ce thème, se promenant d’une version à une autre, implique que l’on se trouve en présence d’une situation normale du jeu de roquage entre les traits culturels à l’intérieur de la même aire linguistique *paaci-cèmuhi*. Ce qui signifie que prendre l’ensemble de ces textes et en faire des documents historiques n’est pas très sérieux. Bensa connaissait ce texte-ci et aurait dû en faire état.

## II. *L’origine du masque*

1. Le masque est la demeure du lézard lorsqu’il reste à terre. 2. Puis le lézard mue, descend dans l’eau et se transforme en aiguille, 3. Sa demeure est un rocher. 4. Puis l’anguille sort du rocher et se change en femme. 5. Une fois femme, elle s’avance et reste à l’entrée du rocher dans la clarté. 6. Elle se chauffe en soleil, se pare et se coiffe. 7. Le soleil rayonne et l’aperçoit. 8. “Qu’est-ce que cela là-bas ?” se demande-t-il, puis il comprend que c’est une femme. 9. De mauvais désirs naissent en lui, car il a compris que c’était une femme. 10. Puis il vient coucher avec cette femme en dessous du rocher. 11. Ils font l’amour et la femme tombe enceinte 12. Elle met au monde un petit lézard ; 13. Ils montent se chauffer au soleil sur le rocher. 14. Une fois devenu grand, le lézard part s’installer dans un autre lieu ; 15. Il engendre un clan et donne un nom à un clan.

1. Le commencement du masque. 2. Un jour, un vieux rêve que le lézard a un masque pour demeure 3. Le lendemain au réveil, il commence à apprendre la fabrication du masque 4. Lorsqu’il s’apprête à y mettre la dernière main, ils le prennent et le déposent dans ce que l’on appelle le grenier. 5. Puis une fois fini, ils l’attachent là haut sous la toiture, 6. Et c’est désormais sa place. 7. Après quoi ils partent instruire toutes les familles et tous les clans qui entourent *Nabumè*.

Parler de *Nabumè* sans faire référence à ces textes de Kèlèlè *Nabumè*, de Koweï, Touho, maître de la fabrication du masque comme tous les *Nabumè*, textes recueillis par Baptiste *Pwadae* à mon intention (traduction de Jean-Claude Rivierre) est une faute de méthode. Ces textes, connus de Bensa, tendent à faire état d'une signification fonctionnelle et non historique de leur contenu.

Le lézard est le dieu *Gomawe*, maître du pays sous-marin et souterrain des morts, qui se transforme ici en femme et donne naissance au maître du lézard et du masque à la fois. La bi-sexualité du dieu est ainsi établie, (confirmée par Waya Gorodé, dans "Mon école du silence"), ce qui est parfaitement naturel, puisque, à partir d'un thème, on doit trouver ici ou là, toutes les transformations logiques envisageables.

On dispose ainsi de textes qui justifient la différence traditionnelle entre les *Pwaja* et les *Nabumè*, confirmant par ce biais l'affirmation selon laquelle leur rapprochement était un phénomène récent, parallèle aux différences entre les *Nèdii* et les *Gorouna* et leur rapprochement tout aussi récent.

### III. *Histoire des Galahi*

1. Histoire de l'ancêtre descendu à Goroatü. 2. La mer se retire de cet endroit situé sur la montagne *Couma* et l'ancêtre demeure là. Lorsque la nuit survient, il s'arrache une dent, 3. et la pose sur le rocher. 4. La lune apparaît et le bout de la dent se tourne vers elle. 5. Les rayons la touchent, 6. et un ver sort de la dent. 7. C'est un homme nommé *Téê Kanake*, 8. Un autre ver sort et c'est *Bwaé Béalo*, 9. un autre enfin, c'est *Dwi Daulo*. 10. Ils demeurent. 11. Plusieurs jours plus tard, *Dwi Daulo* s'en va et descend à Natöö, 12. Il grimpe sur le rocher de *Natöö* qui se brise sous lui. 13. Le rocher atterrit sur le rivage, 14. et se casse encore en morceaux. 15. L'un tombe à l'eau et l'autre reste au sec. 16. Une vague déferle et apporte du sable sous le morceau de rocher. 17. Du sang s'écoule alors du rocher. 18. et s'égoutte dans le sable. 20. Puis ce sang est un humain, un homme, un *Gara atii*. 21. L'homme se met debout puis se couche en dessous du rocher. 22. Plusieurs jours passent et le sang coule encore. 23. Il se fige et devient un homme. 24. Quelques jours passent et le sang coule toujours. 25. Il se fige et devient un homme. 26. Quelques jours passent encore et le sang continue à couler. 27. Il se fige et une cinquième personne apparaît. 28. Ils demeurent là et sont les *Gara atii*. 29. Lorsqu'ils sont complètement formés, les cadets ont de mauvaises pensées envers leur sœur, 30. Et elle leur accorde ce qu'ils désirent. 31. Furieux, l'aîné part vivre ailleurs. 32. Vers cette époque, la femme est enceinte, 33. et donne le jour à un enfant. 34. Ils vivent ainsi et ont une descendance, ce sont les *Gara atii*.

Ce fragment, recueilli par Baptiste *Pwadae* sous la dictée du pasteur Pierre PwêRêpwea pour moi (traduction Jean-Claude Rivierre), du maître mythe fondateur classique du peuple *paaci*, dont le texte premier a été dicté par le pasteur Pierre PwêRêpwea au pasteur Philippe Gorodé, père de Waya Gorodé, lui-même père de Déwé Gorodé, montre l'importance justificative des *Galahi-Gara atii*, qui ont une autre vocation que de servir de "réservoir de viande" à leurs voisins dans les fonds de Koné. Il s'agit là d'un dossier de grande portée, qui n'est pas à sa place ici, parce qu'intéressant plutôt le versant oriental de la Grande Terre. L'analyse doit prendre en compte toutes les variantes de cette tradition, et pas une partie seulement. Et la tradition des *Galahi-Garaatii* est une des plus importantes de la Grande Terre, une des deux plus importantes du réseau *PwaRi-Galahi-Bwaxaat-Pwacili*. Il se trouve que Bensa en est parfaitement au courant, ce qui étonne d'autant plus. Personne n'aurait osé traiter les *Galahi-Garaatii* de pareille façon.

Voir pour les *Gara atii* le texte (*ténô*) donné par Cau Denis *Aramoto* en septembre 1973 à A. Bensa.