

NOTES DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE SUR LA RÉGION DE CANALA (NOUVELLE-CALÉDONIE)

par Maurice LEENHARDT et Jean GUIART

Ayant pu retrouver dans les papiers de Maurice Leenhardt (1) un ensemble de notes ayant trait à Canala, j'ai cru nécessaire de les mettre en forme en vue d'une publication. Nous avons en effet l'habitude d'un Leenhardt esquissant à grands traits la description d'une société qui apparaissait une à ses auditeurs. Comme si la même structure habitait l'ensemble des villages éparpillés le long des côtes ou des vallées de la Grande Terre. Nous pourrions avec raison reprocher à notre vieux maître ses généralisations, si elles ne procédaient d'une démarche de l'esprit visant en partie à magnifier une civilisation à laquelle Maurice Leenhardt s'était attaché par toutes les fibres de son être. C'était aussi le défaut de son temps, que d'élaborer une « idée » de chaque élément de civilisation, notion générale qui transcendait à chaque fois les différences locales. On oubliait facilement le contexte sociologique particulier de chaque district, et plus encore celui de chaque village.

Maurice Leenhardt, venu d'une action missionnaire extraordinairement féconde, à l'Ethnologie qu'il avait si bien pratiquée sans le savoir au long d'un quart de siècle, choisit dans la masse de sa documentation ce qu'on lui demandait afin d'élaborer la synthèse qui était de rigueur. Comme s'il avait su que le temps pressait. Il laissait à ses successeurs le soin de reprendre les enquêtes de façon plus classique. En peu de temps, le plus grand nombre de ses affirmations se trouvèrent vérifiées. Il fallut procéder par inventaire, village après village, clan après clan, pour qu'une accumulation de faits puisse permettre de tenter une mise au point des sujets où l'enquête de Maurice Leenhardt avait été la moins poussée. Mais avant de ce faire, il convenait, je crois, de présenter au public, dans sa fraîcheur de notes jetées sur place sur des feuilles volantes, les réflexions de notre maître sur un cas particulier, celui de Canala.

Ce district du Sud-Est de la Grande Terre n'est connu que par des références éparses dans les Notes d'ethnologie néo-

(1) Je le dois à la confiance de son fils, M. le pasteur Raymond Leenhardt. (J. G.)

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

calédonienne. Nous n'avons pas cru devoir les reprendre et nous y renvoyons ; elles sont parfois fort détaillées. Le texte donné ici, s'il est parfois moins précis, tente, sur des points essentiels, ce qui manque aux Notes d'ethnologie, une analyse régionale. En ce qui concerne la région de Canala, très influencée par les îles Loyalty et principalement Lifou, munie d'une chefferie dont la structure est plus loyaltienne que calédonienne — le chef ne parle pas — cette étude s'imposait. Nous donnerons ailleurs une analyse de la structure sociale, n'ayant pas voulu alourdir ce qui, à notre sens, est un hommage à la richesse des recherches de notre maître. On retrouvera ainsi un stade moins élaboré de la pensée de Maurice Leenhardt, mais aussi attachant pour ceux qui eurent le privilège de l'écouter.

Le texte de ces notes, souvent très dense, n'a été retravaillé que dans la mesure où cela s'avérait nécessaire pour la compréhension générale. Il a paru parfois souhaitable d'y inclure certains commentaires afin de permettre à cette publication de constituer une mise au point plus complète. On trouvera ces adjonctions, à chaque fois, entre crochets. De même, les seules notes en bas de page, qui ne sont tirées du texte lui-même, portent l'indication de leur origine.

Jean GUIART.

* *

[L'expérience montre en Nouvelle-Calédonie qu'une tradition rituelle déterminée ne se partage guère qu'entre deux ou trois villages. Il en est de même, quoique de façon moins générale, sur le plan du mythe. Certains aspects de la structure sociale peuvent transcender le groupe défini par le maximum d'extension d'une tradition ; ils en constituent le plus souvent l'ossature. La région de Canala est un des rares districts où le regroupement se fait à une échelle un peu plus vaste, sur un ensemble de sept villages (1), comprenant six cent vingt-sept habitants (2) au premier recensement détaillé, en 1911. Nous verrons quelle est la vie rituelle que conservaient ces gens à l'orée de la colonisation, et comment sur ce plan, tendait à s'établir un dualisme sans répercussions sur le plan séculier.]

RITE ET AGRICULTURE

L'igname est le lien entre le monde au delà et celui-ci. Elle apporte aux hommes ce que les dieux veulent leur donner. De là, la pensée de l'homme de faire d'abord un champ d'ignames

(1) Les villages actuels de Mèwè, Nòwe, Bwakèn, Mèrènémè, Hwìne, Selima, Mia et dans une certaine mesure Ema (non compté). (J. G.)

(2) Neuf cent seize en 1954 pour les mêmes villages ; le seul village de Mia (Ciu) s'étant dépeuplé, par retour de certains éléments dans la région de La Foa (Coindé). (J. G.)

ORSTOM Fonds Documentaire

— 19^e N° 1

22939

Cote :

13

pour les dieux : c'est le *aroda* (1). Ce n'est pas là la responsabilité du chef seul. Chaque famille fait un *aroda*. Il n'y a pas en effet de différence de valeur entre dieux ou totems. Tous sont également grands et chaque famille a le sien, le seul qui lui importe au point de vue d'assurer la bonne venue de la récolte future.

On brûle tout d'abord la brousse qui recouvre le *aroda*, puis on pioche le terrain et l'on attend trois jours pendant lesquels on ira travailler la terre de champs ordinaires. Les trois jours écoulés, on va planter le *aroda*, y mettre les ignames et attacher sur une perche le bouquet votif de cordilyne (*šoti*) (2), de méamorou (*newomata*) (3), de liseron (4) ; au faite, un *awa*, banderole de balassor, flotte au vent, au-dessus d'une petite igname attachée à mi-hauteur. Il est absolument interdit de planter une igname dans un champ tant que le *aroda* n'est pas terminé ; de même, pour disposer les tuteurs de bois dur (*xai*) (5) auprès de chaque igname plantée, il convient d'attendre que ce geste ait été fait à l'*aroda*. Le cadet qui a procédé à ce dernier rite dit à son chef de clan « Annonce les *xai*, car le *xai* du *aroda* est fini. » On fixe alors un jour pour que les hommes plantent les bananiers autochtones (*dopin*) (6) sur le côté mâle (*doro sü*) (7) du billon. On met alors une nouvelle banderole de balassor (*kuru*) (8) à la perche votive plantée à l'*aroda*, et l'on plante un nouveau tuteur, fraîchement coupé et laissé avec son écorce, en signe pour tous que c'est le temps de planter les tuteurs. Puis on décide d'un jour pour manger les tétragones (*xodo*) (9) et les blettes (*xudu*) (10) plantés dans les endroits humides (11).

Alors que, dans la région de Houailou, il n'y a qu'un seul *kawawia*, il y a trois *aroda* à Canala. Le premier s'appelle *moasesi* (12), c'est-à-dire l'*aroda* masculin ; il est fait par le clan des maîtres de la terre avant tout autre ; le prêtre fait un *bama*, un petit massif, seul ; on dit que les totems lézards travaillent avec lui. Un message est ensuite envoyé pour que chaque famille fasse le sien. Le troisième *aroda* est, dit-on, celui du chef, appelé *saberè*, celui qu'on met par-dessus, parce qu'on dit sacrée la

(1) *Kawawia* à Houailou. On dit aussi pour expliquer ce rite : *jè pèmi avui*, qui attire la bénédiction.

(2) Ajié : *diro*.

(3) *Plectranthus parviflorus*.

(4) Ajié : *nèrèpu*.

(5) Ajié : *ai*.

(6) Ajié : *do sèrè*.

(7) Ajié : *siverage*.

(8) Ajié : *awa* ; les vieux auteurs indiquent *awa* pour la région de Canala.

(9) Ajié : *do^oe*.

(10) Ajié : *odu*.

(11) Ajié : *nekoo*.

(12) Ajié : *diro*.

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

chose du chef ; il s'agit en réalité, là, du travail commun aux plantations du chef.

La première période de la croissance des ignames doit être une période de soleil. Les hommes iront, dans une retraite aux flambeaux (*wa ku*) (1), faire le geste de haler les montagnes, mères d'ignames, celles où habite le lézard gecko *ršu* (2). On hale ainsi pour faire le chemin de l'igname afin qu'elle descende dans les cultures ; c'est le lézard qui descend, car le lézard est l'igname, il est la vie et il est l'homme du clan, l'esprit des morts du clan. Lorsqu'un homme meurt, en effet, on voit son esprit sur lui, sous forme de lézard ; un homme, dont c'est la fonction, le prend alors et l'esprit se transforme en pierre (3). Ainsi l'igname, le totem lézard et l'esprit du mort sont-ils un.

Au faite de l'un des tuteurs, la banderole de balassor ; au pied, on enterre la pierre igname accompagnée de feuilles de *niaouli*, de liseron, de cordilyne et de liane *meamoru*.

Pour la préparation des perches, on va à la montagne « halée », mère d'ignames, séjour du lézard ; on prend des tuteurs écorcés préalablement et on les emporte en chantant. Les chefs attendent dans leurs billons pendant ce temps. Les tuteurs et ceux qui les portent suivent le chemin qu'a dû suivre, pense-t-on, l'igname-lézard fécondant. Au retour, le chef de chaque groupe reçoit les tuteurs et remet aussitôt en échange des longueurs de balassor, des poissons et des vivres ; le tout (4) est donné sur le billon et mangé sur place. Les porteurs ont laissé dans la montagne des perches plantées munies de banderoles de balassor (5).

Sur l'allée du chef, un autre tas de vivres crus les attend, cette fois destiné à tous, hormis les enfants. Les ignames données pourront être coupées, parce que ce sont de vieilles ignames, de l'année précédente. Tous les interdits sont levés ce jour-là : ceux de manger des « vraies » bananes, ceux de manger de la nourriture cuite au four. Au contraire de Houailou, les informateurs de Canala nient l'obligation de chasteté entre les semailles et la fête des tuteurs.

Puis c'est la période où l'igname a besoin de pluie.

On impose alors l'interdit de manger du coq noir, à cause de la couleur de ses plumes. Le maître des ignames part jusqu'à Houailou ou Nakety, sans manger en route, jusqu'à ce qu'il ait rencontré la pluie ; ce faisant, il suit les montagnes. Il plongera,

(1) Ajië : *we mēu*. A Houailou, on allume les torches au feu établi sur la montagne au jour du *po kūrī*.

(2) Ajië : *rhai*.

(3) On ne le met pas dans l'eau pour le pétrifier comme à Houailou.

(4) Dit en Ajië *boë i ai*.

(5) Pour leur chant, cf. LEBNHARDT (M.), *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, 1930, p. 119.

à certains lieux connus de lui seul, au fond de l'eau, pour y prier, afin qu'urinent les dieux. On aura donné au faiseur de pluie, en signe de ce qu'on attend de lui, des tiges de taros, plante de culture humide.

Une autre technique vient ajouter son efficience à celle de la quête du maître des ignames, l'utilisation des feuilles de *kui* (1) à cause de la sève de cet arbre caustique qui, étant « active », peut « activer » la venue de la maturité des tubercules. En même temps, dit-on, le *kui* empêche les germes de fécondation qui demeurent en réserve de se disperser dans les cultures, afin qu'ils restent disponibles pour la récolte suivante (2).

On se rapproche du temps des prémices, celui des ignames nouvelles. Le maître des ignames, qui suit de près la maturation de la tubercule, voit le moment venu ; il va lier à l'autel des feuilles de safran et des feuilles de *kui*. Cinq jours après, il envoie prévenir le chef : « Allez dire au chef qu'on mangera les ignames. » On prend alors l'igname de l'*aroda* et on va l'apporter, ainsi que du balassor, devant l'autel où sont rangés les crânes ; les officiants sont barbouillés de noir de bancoul ; ils nettoient et rangent les crânes, priant les ancêtres pour obtenir de longues ignames. D'autres emporteront une autre igname à la montagne *wa ku* (3), celle d'où est venue la fécondité des champs. Les uns et les autres rapportent chez eux des ignames nouvelles, tout en sonnant de la conque. De ce moment, il y a défense de parler dans le pays. Le maître des ignames, seul, cuit une igname au four et prie les ancêtres dans la vapeur qui sort.

Cinq jours après, on confectionne deux grandes torches en feuilles de cocotier, ces deux torches représentant les deux clans Hwine et XêRêrša (4). Chacun s'en fait de petites en roseaux (5). Ils montent, les Hwine d'un côté, les XêRêrša de l'autre, parlant à voix basse. Ils se retrouvent au sommet de la montagne, celle-là même d'où la vertu de fécondation de l'igname avait été « halée » autrefois. Ils se demandent alors l'un l'autre à mi-voix, de Hwine à XêRêrša : « Avec qui venez-vous pour allumer du feu ? » Ils répondent successivement à la question indéfiniment répétée, en disant les uns des noms des chefs du Nord de l'île :

(1) Ajië = *kwiri* = *Semecarpus atra*.

(2) Cela se rapproche de la genetrix de la côte ouest ; Poya, Kone, Voh Gomen, cf. *Notes d'ethnologie*, p. 199 ; l'Ouest présente l'image concrète, l'Est fournit l'explication.

(3) Ajië : *we mèl*.

(4) Le R à l'intérieur d'un mot correspond, pour la facilité de la graphie, étant le plus souvent entouré de voyelles nasalisées, au r de la transcription classique de la langue ajië.

(5) Il y avait jusqu'alors un interdit, sur la pêche à la torche, de peur de « sécher » les ignames trop tôt. Celui qui n'aurait pas respecté le tabou aurait vu ses ignames sécher sur pied.

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Bwaxat (1), etc. Les autres, ceux du Sud : Wasio (2), etc. L'entémeration terminée, chacun dépose un balassor côte à côte en disant : « Voici pour ceindre vos chefs... (3). » On sonne alors de la conque ; deux orateurs se succèdent, un pour chaque groupe et l'on danse le pilou. On allume enfin les deux grandes torches et toutes les petites et l'on danse avec avant de redescendre ; un homme va devant, muni d'une petite torche à laquelle est attachée une banderole de balassor ; les deux grandes torches sont en queue de colonne, marchant droit, les porteurs de petites torches suivant une route en zigzags afin de simuler la marche du lézard, patron de la cérémonie : le *homwa*, dieu long.

Les grandes torches, qui chacune représentent un des deux clans Hwine et XêRêrsa, sont portées par un homme quelconque ; ce peut être même un étranger. On tient la torche de la main gauche et un paquet de sagaies de la main droite. Chacun d'eux a ses sagaies en ce jour. Les torches sont là pour « éclairer » le pays et son protecteur, le *homwa* ou *mwaciri* et l'on danse pour écarter les « paroles mauvaises ». [Il ne s'agit plus ici du lézard mais du *homwa*, dieu ou totem des Hwine, les XêRêrsa, clan-mère des chefferies locales ne détenant que des talismans de guerre]. Le lézard ouvre les cultures. Par la suite, il s'agit de contenter le *homwa* qui, suivant qu'il se trouve au bord de mer ou dans l'intérieur, apparaît sous la forme de plature (*maRadi*) (4) ou de gecko (*rsû*). [Au début de la saison agraire, on l'appelle pour venir féconder les champs, il est alors lézard. Quand on redescend de la montagne, on revient vers son habitat maritime et on le concevra alors plutôt sous la forme du plature] (5).

Sur le plan de chaque clan, avant de manger des ignames nouvelles, on arrachera une igname de l'*aroda* ; cette igname qu'on ne mange pas, est appelée *kôrô* ; on la cuit à l'autel du clan où on l'y laissera. Le lendemain, on pourra manger les ignames. La retraite aux flambeaux vient quelques jours après permettre de remercier les dieux, car c'est l'igname qui apporte les bénédictions des dieux.

Plus tard, quand on mange les ignames ordinaires, on coupe

(1) Chef de la Basse-Hienghène.

(2) Chefferie de la région de Paita-Noumèa.

(3) Ceindre, en Ajië : *ponemui*. Parce qu'on fait cela aux hommes nouveaux et aux dieux (revenants). Ils donnent un balassor aux chefs devenus dieux, devant être ceints pour revenir parmi les vivants (et leur apporter leur bénédiction).

(4) Ajië : *maRûri*.

(5) Dans la région de langue Paci, un phénomène identique se produit pour le dieu Gomawe, apparaissant tantôt sur terre sous la forme de lézard, tantôt sous celle de plature ou requin dans la mer. Dans ses notes manuscrites, M. LEENHARDT avait compris le *homwa* comme étant le plature puis il corrigea pour le lézard ; dans les *Notes d'ethnologie*, il reconnut l'existence simultanée des deux interprétations. (J. G.)

en deux des germes de l'igname sauvage, *zyuwé* (*Dioscorea bulbifera*) et on va les déposer sur l'autel car le *zyuwé* mûrit après toutes les autres ignames ; on marque ainsi le moment où toutes les ignames sont bonnes à être prises. On enlève alors toutes les tubercules à l'*aroda* et l'on peut arracher toutes les ignames de terre. C'est le temps où vont commencer les fêtes et où peuvent s'établir les grands échanges cérémoniels de vivres. Au temps des ignames nouvelles, on souffle dans les pipeaux en roseaux, on en joue sur tous les chemins, en dansant. Les femmes le font en allant vers la mer [vers l'habitat du plature, forme dernière du lézard des semailles].

Le taro bénéficie des mêmes protections mythiques que l'igname. Comme l'eau d'ailleurs qui le nourrit, il est gardé par le même totem.

Une tarodièrre s'appelait *mwa homwa*, maison du dieu long ; c'était une tarodièrre très longue. Deux hommes voulurent se partager l'eau de la cascade de Canala. Celui de Nakety dit : « Je prends un peu, à toi plus, car ton pays est plus grand. » Ils prirent chacun une liane pour tracer leurs conduites. Celle du *homwa* de Nakety se rompit et c'est pour cela que l'eau n'arrive pas à Nakety...

À l'origine de chaque conduite d'eau, il y a un rocher qui est la pierre « taro », les femmes trouvent près de lui de petites pierres, des pierres-enfants ; elles les prennent comme pierre taro et les mettent d'abord dans une tarodièrre *ad hoc*. Si la récolte est réussie, elles tiennent les pierres pour bonnes et les gardent dans leurs paniers à l'usage de la magie des tarodièrres. Le travail des hommes est de piocher les tarodièrres, celui des femmes de les planter.

Il est interdit de planter des taros quand c'est le temps du travail des ignames, ce qui correspond à la période nécessairement sèche ; de peur, dit-on, qu'on ne salisse les ignames (1). En réalité, de peur de contrarier les efforts qui tendent à maintenir le temps au beau fixe.

Mais pourquoi plante-t-on des taros sur un côté d'un billon d'ignames ? On ne le fait qu'après avoir enlevé le *sia*, le roseau qui marque le trou où l'igname est plantée, c'est-à-dire à la fin de la période sèche. C'est encore à la femme de planter, sur le côté du billon qui lui revient, les plantes humides : taros, cannes à sucre, etc.

Dans un billon d'ignames de pente, en forme de croissant, dont les pointes sont dirigées vers l'aval, le côté concave, soutenu par endroits par des murets de pierres sèches, est celui qui appa-

(1) En Ajië : *wi sovekojē mēu*.

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

raît au regard. C'est le *poe nepono* (1), le ventre du billon, il est réservé à l'homme ; on y plante les « vraies » ignames, celles qui réclament une terre plus sèche. Le côté convexe, dont la courbe sert à drainer l'eau venue du haut, est dit *bwa koke* (2) ; c'est le côté des femmes, le derrière du billon, là où l'on plante les ignames communes et les autres plantes. Les femmes n'ont pas le droit de traverser le billon, qu'elles souilleraient : il leur faut en faire le tour.

Le taro est lui aussi utilisé pour les sacrifices. Un taro d'eau est cuit à l'autel au jour des ignames, celui où l'on va nettoyer les crânes, etc. : c'est pour laver la marmite de toutes les ignames cuites auparavant, afin de pouvoir y faire cuire des ignames nouvelles.

Au moment des prémices de la récolte des taros, on ne peut prendre de tubercules qu'après que le vieux maître des taros en ait offert en sacrifice, cuits, et en ait déposé sur l'autel.

Le bananier, (3) lui, est planté par les hommes, au *poe nepono*. Il est là comme un « plant de propitiation, portant en lui l'esprit et la croissance des ignames », maintenant des germes en réserve, comme les ignames influencées par les feuilles *kui* enterrées au pied d'un de leurs tuteurs.

Après la levée de l'interdit aux femmes de manger des ignames, celles-ci se mettent à la fabrication de gâteaux de l'igname sauvage *zyuwé*, elles vont déposer un de ces gâteaux au pied du bois des *zyuwé* ; elles y mettent aussi des *zyuwé* coupés piqués sur les pointes du bois. Ce bois fourchu est planté à l'entrée de la case attribuée à l'épouse. Des feuilles de l'arbre aqueux *dòrò* (4) y sont attachées. Ce bois est planté par l'homme après qu'il ait mangé des ignames nouvelles, levant par ce geste tous les interdits qui pesaient sur son épouse, de manger des prémices de toutes les récoltes : ignames, magnagnia, etc.

Le bois du *zyuwé* est « la base de la demeure », tandis que la femme est « le fond de la maison ». Il veille sur les cultures. Seul est interdit et sacré l'endroit où est planté ce bois. C'est la « face de la maison ». Le pourtour de la case de la femme n'est pas interdit (5), de même d'ailleurs ici pour la case des hommes. L'emplacement du bois est interdit à qui est *nya* (6) de l'époux car son totem pourrait s'y mêler à celui de la femme (7). Ce bois

(1) En Ajië : *jerege*.

(2) En Ajië : *siverage*.

(3) Pour parler de la maturité des bananes on dit : régime dont l'oiseau boit encore le nectar, c'est-à-dire le liquide entre les pétales.

(4) Ajië.

(5) A Houailou et Kone, l'arrière de la case, celle du clan ou celle des femmes, est interdit, réservé au totem.

(6) En relation de cousins croisés.

(7) Ailleurs, en Grande Terre, c'est le totem de la femme qui tient en respect autrui.

s'appelle à Canala *pu kwâ*, le morceau de bois ; une vieille case qui possède ce bois, mais s'effondre, est sacrée : on n'y va pas. C'est près de ce bois que vient s'établir le totem de la femme. Elle peut l'y prier, lui sacrifier quand il a frappé quelqu'un, afin qu'il guérisse sa victime, le gronder même pour le persuader de ne pas nuire. Elle déposera devant sa case, près du bois, les offrandes (1) apportées pour obtenir d'elle le remède aux atteintes du totem.

LE CLAN ET LE DOMAINE DU MYTHE

Pour différencier entre elles les différentes branches d'un clan on les nomme en se référant aux différentes parties de l'igname ou à celles du totem. Ainsi peut-on dire, en langue de Houailou : *mwaro gwé, gowe, zyari*, c'est-à-dire tête d'igname, milieu, bout — de même pour le totem : *mwaro gwé maRüRi gowe maRüRi, be maRüRi*.

Prenons un exemple de Canala. Boro est Bwayea, son totem est le plature *maRadi* ; il épouse une femme du clan Hwine qui révere le *homwa* : *moaro be* ; son père et son grand-père prirent l'un et l'autre femme dans le clan Šajirua (2), dont le totem est le *maRadi* nommé *menhwamara* (3). L'exemple de Bwayea Boro est mauvais, puisque ses pères ont épousé des Šajirua du même totem, c'est-à-dire leurs sœurs. Boro épousant une *homwa* a rétabli la justice ; on doit se marier en dehors du totem.

[En réalité, s'il est exact que Bwayea, Šajirua et XêRêřša s'identifient entre eux, à plusieurs générations près, ils n'ont (4) pas de totem, mais se réclament d'une magie de guerre, celle des pierres *jaria* et *punawe*, détenues par une branche de leur groupe, le clan Kwenyê. Le *maRadi* est par contre le totem de leurs serviteurs Diko, et c'est en ce sens qu'ils peuvent s'en réclamer, dans la mesure où la puissance de ce totem peut s'exercer éventuellement à leur bénéfice. Mais il n'y a pas dans le cas de Boro infraction réelle à la règle d'exogamie totémique. Si l'on tentait sur ce point de compléter les données de M. Leenhardt par des informations recueillies plus récemment, il apparaîtrait que Šajirua s'identifiant à Hwine, l'ensemble des XêRêřša s'assimilerait aux Hwine et pourrait se réclamer du *homwa* ; les Diko et leur *maRadi* restant à part, la majorité du bas pays de Canala ne pourrait, alors, prendre des femmes sur place que chez le groupe minoritaire. Il apparaît donc que l'hypothèse

(1) *Koavana*.

(2) Plature particulier qui vivait sur un arbre et mangeait des sauterelles.

(3) Šajirua serait le nom d'une montagne dont les maîtres sont du clan Hwine.

(4) Sauf pour la branche des Šajirua installée à Mia, qui se réclame bien du plature *Menhwamara*.

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

de deux phratries totémiques intermariantes ne se justifie pas ici. L'alternance existant est bien celle manifestée lors du rite des torches et celle-là seulement, opposant les XêRêrsa, leurs parents et alliés à l'ensemble des Hwine. Dans ce contexte, les seuls groupes véritablement totémiques, au sens de l'analyse de Maurice Leenhardt, sont les Diko, serviteurs des Bwayea, et les Hwine, ces derniers plus anciennement installés dans le pays. Les nouveaux venus, détenteurs du prestige politique et de la chefferie, s'effacent devant les Hwine, maîtres du *homwa*, dès qu'il s'agit de l'efficiencé des cultures. Par contre, c'est le groupe des XêRêrsa qui préside à tout ce qui est distribution, échanges cérémoniels de vivres. Aux Hwine, et Diko, le plan du mythe et des rites agraires, aux XêRêrsa le plan cérémoniel, en somme tout ce qui est relations publiques. Il s'agit donc ici encore d'un dualisme particulier reprenant, à l'échelle d'un district populeux, la séparation plus générale des pouvoirs entre chefferie politique et maîtres du sol.]

On ne prend pas le totem du père, non plus que celui de la mère ; les deux descendent dans le fils ou la fille, car ce sont les totems qui se sont mariés et passent ensemble dans la descendance. Et se mariant chez leurs utérins, les enfants retrouvent le totem maternel et paternel. C'est toujours le même mariage initial des totems qui continue. Si le mari gronde sa femme, qu'il parle à elle seule et met en cause le totem de clan de celle-ci, la femme laissera tomber sa colère à elle, abandonnant son mari au totem et elle aura une vengeance terrible.

Mais pour les vieux que l'on prie, ancêtres dans la montagne, c'est toujours le totem qui est parmi eux, habitant la même montagne, source permanente de vie génésique. C'est pourquoi, à propos des ignames, les gens prient les ancêtres, mais accomplissent les rites pour réjouir le totem. Il n'y a pas d'augures ni de devins à Canala comme dans le Nord de l'île. Le maître du totem rêve, voit le coupable accomplissant son geste, volant ou prenant un résidu humain pour servir à un maléfice. Chacun cherche pour soi ; le malade rêve de son jeteur de sorts particulier ; son dieu ou son totem le lui désigne. Et de fait, aujourd'hui, les Canala vont à Houailou ou Ponerihonen pour chercher les *jau* (voyants).

A l'autel du clan, on ne prie pas le totem, mais les ancêtres (*bepu*) les *pawe ma panii*, les quatrièmes et cinquièmes générations. On prie aussi les dieux des montagnes où ils demeurent. On les nomme dans les discours (1). A Houailou, Koné, on invoque chaque montagne. A Canala, on invoque le dieu de la montagne.

(1) De même qu'à Houailou, on nomme chaque montagne dans les prières aux ignames.

Il est possible que dans le Nord on veuille honorer le dieu en ne prononçant pas son nom [puisqu'à aussi il y a des dieux qui résident sur les montagnes]. Faut-il rattacher à ce culte des dieux des montagnes, les tas de pierres existant sur la presqu'île de Bogota, ainsi que l'assimilation de petits sommets successifs près de Mia à des tas de vivres (*kase*) (1) ?

Les informateurs expliquent qu'il n'y a pas de différence entre les serviteurs et les chefs : ils sont frères et mêmes gens. La primauté de l'aîné vient de ce qu'il a vu le premier les choses, que son expérience est antérieure. Le cadet n'est venu qu'après, mais il peut prendre la place du chef aussi bien, et c'est lui qui garde les dieux.

C'est un cadet qui garde l'autel du clan jusque dans la guerre et c'est lui alors qui marche devant. On sacrifie dans chaque clan, et les guerriers avec les chefs, réunis, disent : « Qui sera la tête de la guerre ? » Tout chef qui a confiance en son prêtre, répond : « Moi ». Le plus confiant triomphe.

Il y a un amour mélanésien du cadet pour l'aîné. Amane était chef de guerre de la puissante tribu de Poyes. Il devint chef de gouvernement après la guerre des Poyes contre les Touho, en 1900, parce qu'il avait dit à son frère aîné, au moment où il fallait traiter avec le gouverneur Feillet : « Laisse-moi paraître, je paierai pour toi. » Citons aussi l'exemple des rebelles du clan Jirua, leur aîné amenant son cadet à Wondo, le chef de guerre des auxiliaires de Canala, qui partait guerroyer sur la Foa : « Faites la guerre et tuez ma famille, mais auparavant, voici mon frère, mangez-le. » Nondo accepta la victime, l'aima et envoya mettre des *maso*, des marques d'interdit protégeant les hameaux dépendant du clan Jirua, qui échappa ainsi à la répression.

On se mangerait par colère, par volonté de nuire. Les hommes dépecés à la guerre sont des objets d'offrande (2). On envoie en objet de sacrifice un morceau du cadavre à tous les chefs de l'alliance, pour être présenté à leur dieu, afin que ce dernier soit propice dans l'action.

Les pierres de guerre (*pajao*) viennent des ancêtres. Elles sont l'esprit pétrifié d'un guerrier fameux. De même pour les pêcheurs renommés : leur esprit pétrifié donne une pierre à tortue (*pè pwe*). [Les pierres sont en elles-mêmes le reposoir d'un dieu], alors que les pierres utilisées pour les magies agraires sont seulement des pierres révélées par le totem ou l'ancêtre. Les grandes qualités d'un mort sont retenues ainsi par la pétrification de son esprit.

(1) Ajië : *boë*.

(2) Ajië : *è pwaero*.

NOTE DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Les pierres *pajao* ou *pè pwe* sont déposées à l'autel du clan.

Le plus grand dieu de Canala s'identifie au Kavērē de Houailou, au Gomawe Paci, au Bwae Dama Gamuki. Il fait des pas kilométriques, pose son pied là où il y a quelque chose d'intérêt pour les hommes, sur les gisements de serpentine, pour la fabrication des lames d'herminettes ou de haches, sur les endroits humides où poussent les bois de fer. [Ce dieu s'identifie aussi au Virego de Thio, où il habitait au Pic BērēmeRe, et de la région de Nouméa, où il était venu laissant à chaque pas son empreinte sous la forme d'une plaque de terre rouge minéralisée. Il est connu à Canala sous le nom de Apubwakwē (1). Ses prêtres sont les gens du clan Nui, à Ema, dans le fond de la rivière Crouen. On dit qu'un feu de brousse malencontreux obligea un jour le dieu à fuir son habitat, suivi d'une partie de ses sectateurs. La tradition de Canala vient confirmer celle reçue à Ouvéa, qui voit dans le *Kong Hulup* révééré à Hōnyōū et Hulup, dans l'intérieur du district de Fayawé, le dieu de Canala s'exilant devant des flammes sacrilèges. Les informateurs d'Ema précisent qu'il s'y ajoutait une querelle entre les Nui et les Nēšēirō Šiapanyi, à propos de la propriété des eaux thermales de la Crouen ; l'eau chaude sulfureuse qui sourd de terre dans la vallée serait l'urine du dieu, urine dont on devait boire avant de partir en guerre. L'habitat du dieu Apubwakwē est le Mont Dēkwērehiti (Mont Canala), où un rocher était sa forme visible. On devait lui apporter là le premier cadavre ennemi tué à la guerre. Les serviteurs du dieu, partis à sa suite, seraient les Nēšēirō Šiapanyi, constituant, aujourd'hui, le clan dit Hawiny à Fayawe d'Ouvéa, chefferie de l'intérieur de cette île, détentrice de privilèges particuliers à la cour du grand chef Hwenegei. Le dieu y est connu sous le nom de *kong Hulup*, du lieu dit Hulup, à quelques kilomètres, où il serait allé s'établir en une dernière étape. Une hache-ostensoir, aujourd'hui au Musée du Latran, y était sa forme visible. Au village de Hwine, on raconte que la fuite du dieu à Pōkwe (Ouvéa) avait été provoquée par un départ antérieur de ses deux filles, parties dans cette île où leur père aurait voulu les suivre. Deux rochers en forme de tortue et de coque de pirogue, sont présentés en mémorial de cette tradition.]

De nombreux autres dieux, gardiens de montagnes et qui participent à elles, ont aussi leurs histoires. On ne prie aucun de ces dieux indépendamment ; ils ne font aucun mal. Lorsque, pour la réussite de la récolte, on s'adresse à eux, c'est au même titre et en même temps qu'aux ancêtres ; tous participent au rite où l'on cherche avant tout à plaire au totem qui est la vie. De tels

(1) Ajië : *kavu gwēwe*.

dieux représentent ainsi un commencement de personnification, sinon un essai d'explication mythique. Le fait que le Kavērē se rencontre à Houailou et Canala pourrait indiquer un ancêtre commun ; son personnage n'est pas encore affirmé, pas encore dégage de l'ancêtre et de tous les autres dieux. Comme le dieu *Hike Paci*, il n'a ni bras, ni tête, mais il « tient la Terre ».

Voyons quelques-uns de ces dieux. *Data*, dit *Data e Sara*, se prévaut aussi du nom de *Berenô*. Un médecin de la garnison de Canala le vit autrefois ; il voulut le cerner avec des soldats et lui tirer dessus ; mais seul le docteur vit le dieu et non les soldats. On s'en revint. Les soldats rentrèrent dans leur cantonnement et envoyèrent deux indigènes de Balade leur chercher de l'eau, le dieu les tua. Il n'avait pas voulu tuer les soldats, parce qu'ils avaient avec eux le père de *Patino* (1).

Il est le dieu des sujets du chef. Dans le pilou, les chefs mettent à part une nourriture cuite et une crue pour *Data*. Les serviteurs les prennent, mettent la crue à l'autel du clan et mangent la cuite. Celui des serviteurs qui remet l'offrande au dieu le prie pour qu'il veille sur les chefs et les préserve de la malveillance des autres dieux et des autres chefs. [On appelle encore aussi *Data* (2) *Tyotata* ; il réside au Mont *Bwa Gou* où un rocher est sa forme visible.]

[*Sojari*, autre dieu similaire, réside au Mont *Bwa Doka* ; avec son frère *Tyotata* (3), il est maître de la guerre, en opposition au *homwa*, maître des activités pacifiques, dit aussi *Mwaciri* et dont l'habitat est au Mont *Hwaneyiti*, au lieudit *Nešēmŵé*. *Sojari*, dieu du clan *Hwine*, correspond à *Tyotata*, dieu du clan *XêRêrsa*.] Il veille, sentinelle de guerre, sur le pays. Si le *homwa* garde les cultures, séjour paisible (*Mwaciri*) des ignames, *Sojari* garde le pays, séjour des hommes. Les veilleurs allaient prendre leur tour de garde en haut de la montagne, sur sa « tête », où l'on avait érigé une case pour eux ; ils veillaient là, prêts à écouter le dieu s'il leur adressait une parole. Un prêtre mange la nourriture de *Sojari* (4) à l'autel du *homwa* où il y a un bois pour le dieu. A l'autel du clan *Hwine*, il y a en effet des bois de plusieurs dieux, des petits bois, les deux grands étant pour le *homwa* et pour *Sojari*. Le dieu frappe les prêtres qui donnent aux profanes de la nourriture à lui destinée.

(1) Cf. *Notes d'ethnologie*, p. 221.

(2) *Data* n'est pas le dieu du clan *Ršupira* (*Kupira*) comme indiqué p. 227 des *Notes d'ethnologie*. Ce dernier clan se réclame du lézard *hōduru*, maître des tarodières irriguées et d'une pierre de guerre dite *dukwere*, détenue par le sous-clan *Ršupira Būrūkoīwa*. Par contre, le clan *XêRêrsa* de *Mia* se réclame de *Tyotata*, ce qui établit le parallélisme normal : *Tyotata*, dieu des *XêRêrsa* et *Sojari*, dieu des *Hwine*. (J. G.)

(3) Cf. *Notes d'ethnologie*, p. 223.

(4) *Ajiô* : *Kamo ke ara neara e*.

NOTE DE SOCIÉLOGIE RELIGIEUSE

Le *homwa* est le têtém, source de vie. On craint pour cela le dös de l'oncle maternel, réceptacle de la puissance du totem. Mais Sojari y est aussi. Tous les dieux sont en leurs représentants. Tout le peuple contribue à la joie du *homwa*. Sojari n'est en relation qu'avec son prêtre ; il le tue s'il est fâché, mais il ne tuera pas les coupables ; tandis que le *homwa* leur enverrait des maladies contre lesquelles il y a des remèdes. Il y a aussi un remède végétal gour guérir des atteintes de Sojari, quand il frappe son prêtre ou les membres de son clan ; mais il est inefficace sans la prière du prêtre du dieu.

Le cadavre, l'ancêtre-dieu, est dit *hò* ; mais si l'on rencontre un lézard on dit aussi *hò* : dieu. Pour un esprit, les gens disent encore : *hò*. Le cadavre d'une femme est dit *hòzè* (à Thio : yace). Mais *Hòze* est la déesse qui prend dans les marais l'image de l'épouse d'un homme afin de le séduire et le perdre, puisque l'homme mourra peu après ses étreintes. Tous les morts sont des dieux. Leurs esprits se promènent et vont dans la forêt au séjour des dieux. Ils y mourront éventuellement en se collant à des arbres morts (sous forme de nodosités du bois ?). Ce sont les dieux qui les ramassent et les jettent contre ces troncs.

Donc, les dieux vivent ici plus longtemps que les esprits des morts. [Nous rejoignons ici la différence faite par Codrington entre les esprits qui ont été hommes et ceux qui ne l'ont pas été, et surtout le fait général en Mélanésie que certains dieux apparaissent toujours irréductibles à la communauté des ancêtres.]

Apparemment, le plature *maRadi* et le lézard totems sont devenus dieux sous la forme du *homwa*. Les gens « aiment » ce dernier comme ils le feraient d'un totem. S'ils pensent lui avoir fait du mal par hasard, ils lui donnent une monnaie de perles, de coquillages pour éviter sa colère et la mettent à l'autel du clan, à la perche du dieu. Par contre, on ne donne rien à l'ordinaire aux dieux maîtres des montagnes ; on donne seulement aux dieux immédiats que l'on prie à l'autel du clan, le père et le grand-père morts, qui sont chargés de transmettre et d'obtenir les propitiations nécessaires.

L'image sculptée est une ombre, un reflet de la personne. On la met en évidence. Les couleurs montrent l'habileté de l'artiste. La flèche de case est la conque du haut, « l'œil conque » (1) ; on l'assimile à un homme ; on dit : *keremè hwadò Bwayea* (2), pour dire celui qui sera : l'œil de la conque Bwayea, c'est-à-dire qui sera chef. Il n'y a là ni représentation du totem, ni celle d'un dieu. Ce sont les gens de la forêt qui ont le *houp*, bois unique des

(1) Ajiè : *pièmè dò*.

(2) Ajiè : *pièmè dò Bwayea*.

sculptures ; ils font sur demande : chambranles, têtes de case, l'oiseau. Toutes ces sculptures sont toutes amenées un même jour, pour les disposer sur la case.

L'oiseau (1) se met au-dessus du faîte, au pied de la flèche. Il est avec la banderole de balassor la marque du chef. Il s'agit là d'une tradition commune à toute l'île. On raconte à ce propos l'histoire suivante à Bay. Un chef désigne un étranger pour le remplacer. Les sujets n'acceptent pas cette décision. On prépare un pilou. Les sujets font une grande case, l'étranger aussi. Chaque case monte indéfiniment. Pour en finir le chef ancien donne au nouveau, qu'il avait appelé, son oiseau et sa banderole de balassor pour les mettre à sa flèche. Quand les sujets virent un jour l'oiseau et l'*awa* sur la flèche de l'étranger, ils se rendirent.

La tradition du chambranle sculpté, du *jòpò*, est, elle, distincte de l'institution de la chefferie. Mais les *jòpò* importants sont au chef. On les mutile quand un homme est mort, à l'occasion de l'érection d'une nouvelle case au toit constitué de paille disposée les racines en l'air (*BwaRawe*). On ne fait pas sculpter un *jòpò* pour « penser » un mort : il suffit d'une perche au cœur de bois liée d'un paquet d'herbe. [Le dessin du paquet d'herbe, sculpté autour de la perche, donne un motif en sablier, caractéristique du Sud de la Grande Terre. De telles perches étaient utilisées, soit sur un lieu funéraire, soit, à l'amorce d'une conduite d'eau, comme marque d'interdit.]

*
* *

[Au regard de ces notes, il semble approprié de publier en conclusion une parabole recueillie par Maurice Leenhardt dans la région de Canala. La phrase de la fin en est chrétienne. Mais tout le texte est pétri d'une cosmologie en devenir, celle-là même que notre maître a le plus contribué à la fois à détruire et à conserver.]

... Une motte de terre pense, s'entrouvre en une figure d'homme. Cette figure parle, un corps surgit. Il tire une fleur en forme de clochette, presse sur les pétales qui s'entrouvrent, ajoute une feuille et c'est un deuxième corps né aussi de la parole du premier, la femme après l'homme. Ils enfantent des fils qui sont des têtes de clans. Les parents étant morts et les enfants jaloux l'un de l'autre, ces derniers rêvent l'un du *maRadi* (plature), l'autre du *ršū* (gecko). Les enfants meurent, leurs totems restent. Les enfants sont corps, les totems esprits et révèlent les

(1) Cf. *Notes d'ethnologie*, p. 13.

pierres utiles, pierres à ignames, pierres de pêche, etc. Les parents morts aident avec leur cœur le totem qui reçoit les prières du fils, à cause des parents. Parents et totem travaillent ensemble pour répondre aux prières du fils. Jets de sorts, maléfices, pierres ignames ou de pêche, magie de guerre, tout vient d'eux.

L'origine, la motte de terre, est maintenant cachée ; car les enfants ont mangé les hommes et fait des choses torses. Aussi le cœur, l'amour qui est resté dans la motte, est-il resté fermé. Le fluide (l'efficiencia) ne va plus jusqu'à eux, les enfants, et ils restent seuls avec leurs totems et leurs parents morts ; mais Jésus a enlevé cette barrière, la barrière qui est tombée après le mal fait, pour séparer les noms et dissimuler l'origine où l'amour reste retiré...

[Il y a là une tradition négligée par Maurice Leenhardt qui la laissa s'oublier dans des cahiers rédigés par des informateurs combien compétents. Nous en avons recueilli et traduit une version plus élaborée dans la région de langue Paci (1). Mais celle-ci, qui ne fait appel à l'intervention d'aucune divinité, se réfère à des notions abstraites qui indiquent déjà le haut degré d'évolution, de réflexion sur elle-même de la tradition païenne de Canala, après un demi-siècle passé de contacts avec l'Européen, sans christianisation.

Maurice Leenhardt arriva à temps pour tenter de sauver ces gens, non de leur effort de pensée autonome, mais des flots d'alcool dont on les abreuvait alors, dans l'intention de hâter l'extinction d'une race et la reprise de ses terres. Son action, relayée plus tard par celle du R. P. Luneau sur le plan catholique, permit un sursaut dont les décades qui suivirent laissèrent affirmer les promesses. La région de Canala, chrétienne d'abord, citoyenne plus tard et de plein droit, conserve encore son originalité dans l'ensemble calédonien. Et le souvenir de Maurice Leenhardt y reste vivace.]

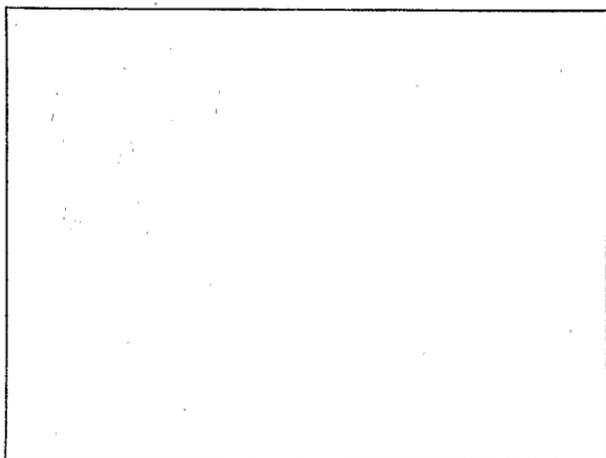
Ecole pratique des Hautes Etudes.

(1) Cf. nos *Contes et légendes de la Grande Terre*, Editions des Etudes mélanésiennes, Nouméa, 1957, p. 80 et suiv.

28 OCTO 1968

CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE

NOUVELLE SÉRIE



EXTRAIT DU NUMÉRO :



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE



3 22939