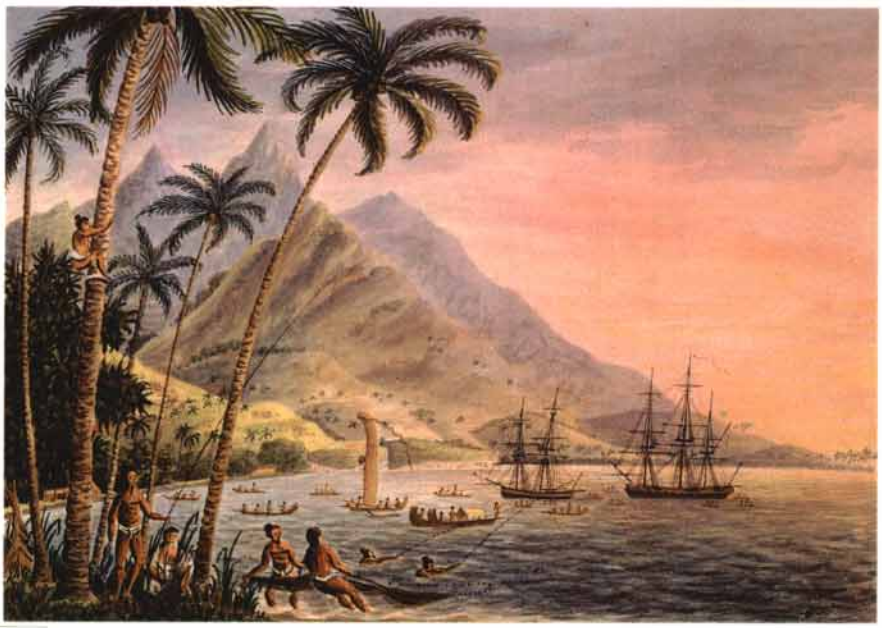
MÉMOIRE DE PIERRE, MÉMOIRE D'HOMME

Tradition et archéologie en Océanie

HOMMAGE A JOSÉ GARANGER



Publications de la Sorbonne

Mémoire de pierre, mémoire d'homme

Photo de couverture :
"Matavay Bay, Island of Ótahitey", 1792.
Baie de Matavay, île de Tahiti.
George TOBIN, troisième lieutenant à bord du Providence (expédition William Bligh). Mitchell Library, Canberra, Australie *(Cliché Christian Gleizal).*

© Publications de la Sorbonne
Loi du 11 mars 1957
ISBN 2-85944-298-7
ISSN 0292-6679

COLLECTION « HOMME ET SOCIÉTÉ » - 23
UNIVERSITÉ DE PARIS I, PANTHÉON-SORBONNE

Mémoire de pierre, mémoire d'homme

Tradition et archéologie en Océanie

HOMMAGE A JOSÉ GARANGER

SOUS LA DIRECTION DE
MICHÈLE JULIEN, MICHEL ET CATHERINE ORLIAC
ET
BERTRAND GÉRARD, ANNE LAVONDÈS, HENRI LAVONDÈS, CLAUDE ROBINEAU

publications de la sorbonne

Sommaire

Avant propos 7
Bibliographie de José Garanger 13
Hommage
Un «popaa» est venu...
Jean-Louis Teuruarii Tamatoa Candelot 21
Rendre aux Océaniens les résultats de la recherche
Géraud de Galard 25

CHAPITRE 1
Mémoire recomposée
1. Archéologie et ethnologie
Jean Guiart 31
2. Du bon usage des morts et de celui des mots
Bertrand F. Gérard 65
3. Un cas de mémoire tronquée :
les sépultures du marae Te Tahata à Tepoto (archipel des Tuamotu)
Eric Conte 75

CHAPITRE 2
Mémoire oubliée
1. Ces pirogues des dieux venues du ciel
Daniel Frimigacci 99
2. Le rouge et le noir :
la poterie Mangaasi et le peuplement des îles de Mélanésie
Jean-Christophe Galipaud 115
3. Tracing human movement in East Polynesia.
A discussion of selected diagnostic artifacts types
Yosihiko H. Sinoto 131
4. New Guinea. The making of a history
Jack Golson 153

CHAPITRE 3
Chemins croisés de la mémoire
1. Fishing on Nukuoro Atoll.
Ethnographic and archaeological viewpoints
Janet Davidson et Foss Leach 183
2. Dans la poubelle des mots et des mythes :
piler et polir aux îles Marquises
Henri Lavondès 203

11 9 DEC. 1996

3. Settlements patterns and complex society in the Windward Society islands. Retrospective commentary from the 'Oponohu Valley, Mo'orea
Roger C. Green 209
4. Le dit, l'écrit et l'enfoui. Considérations sur l'histoire d'une vallée à Tahiti
Catherine et Michel Orliac 229
5. De la parenté et de la terre à Maatea. Essai d'anthropologie historique
Claude Robineau . . . . . ORS 245

CHAPITRE 4
Autres registres de la mémoire

1. Ua Pou, première île revendiquée par la France. Journal du capitaine Etienne Marchand aux îles Marquises
Jean-Louis Teuruarii Tamatoa Candelot 261
2. Le tatouage aux îles Marquises ou la mémoire dans la peau
Marie-Noëlle De Bergh Ottino 281
3. Les bambous gravés figuratifs d'Océanie. Note sur le bouleversement de l'imagerie kanak au xixe siècle
Roger Boulay 301
4. L'histoire de 'A'A de Rurutu et l'évolution des mythes
Anne Lavondès . . . . . ORS 313

CHAPITRE 5
Restauration d'une mémoire

1. De surface et d'intérieur : notes sur un parcours polynésien
Jean-Michel Chazine 335
2. Archéologie et restauration à Hiva Oa : le « me'ae » Iipona de Puamau, aux îles Marquises
Pierre Ottino-Garanger . . . . . ORS 345
3. « E muli le tagata ako i le ala o lona pule » . . . . . .
Maurice Hardy 377

CHAPITRE 6
Mémoire mythique

1. Gens du taro et gens de l'igname
Joël Bonnemaison . . . . . ORS 389
2. Rêver au lointain passé ethnobiologique de quelques îles...
Jacques Barrau 405
3. L'homme et le poisson ou l'imperceptible des relations homme-animal
Marie-Claire Bataille Benguigui 415
4. Mythistoire et archéologie dans le Centre-Vanuatu
Jean-Claude Rivierre 431

CONCLUSION

Perspectives ethno-archéologiques
Bertrand F. Gérard 465

Avant-propos

Mémoire inscrite dans les pierres et les objets, mémoire transcrite par les hommes, nulle part ailleurs dans le monde ne trouve-t-on sans doute plus vaste réservoir de mémoire vivante qu'en Océanie, mémoire parfois muette comme les monuments oubliés, parfois tronquée ou transformée, parfois enfin récupérée. Information vivante, mais comme le disait un vieux Tahitien à B. Gérard : « *De notre passé, nous ne savons plus rien* [...] *mais nous sommes, nous, l'âme de ces pierres, nous sommes ce que tu ne peux comprendre.* » Ce qui le renvoyait immédiatement au rejet du savant étranger : « *Toi, Européen, tu fais de notre passé ton métier, tu en vis alors que nous en mourons car c'est au nom de notre passé que l'on nous a condamnés à être chrétiens, cessant ainsi d'être nous-mêmes.* »

Cet ouvrage, conçu en hommage à l'œuvre de l'archéologue José Garanger, est dédié à la mémoire océanienne, à ses modes de transmission orale, écrite ou matérielle et à une réflexion sur le sens de sa restitution : ce que les Océaniens en disent aujourd'hui, ce que l'ethnologue ou l'historien en comprend, ce que les premiers Européens en ont décrit, ce que l'archéologue en redécouvre. A une diversité d'approches disciplinaires répondent des analyses croisées : rien dans les réflexions proposées dans ce recueil d'articles ne permet d'élaborer une explication univoque de la culture océanienne, et surtout pas de proposer une trame « chrono-logique ». Toutes les informations s'entremêlent en un écheveau où le présent recompose le passé, où le passé permet parfois de restructurer le présent, où les textes fonciers du XIXe siècle paraissent montrer un état des lieux différent de celui de la tradition orale, où les vestiges des premiers occupants, dont le souvenir était même effacé, révèlent une profondeur de temps insoupçonnée avant la venue des archéologues.

Les différentes contributions des collègues et élèves les plus directs du professeur José Garanger s'organisent par rapport à ces différents registres. Mémoire recomposée d'abord, qui montre l'intérêt des rapports dialectiques de l'ethnologie et de l'archéologie (J. Guiart) et l'influence réciproque des sociétés récentes sur l'interprétation du passé (B. Gérard, E. Conte). Mémoire oubliée, celle des anciennes populations dont la tradition n'a retenu que les voyages les plus récents avec les pirogues des dieux (D. Frimigacci) mais qui revit grâce aux seuls travaux des archéologues (J.-C. Galipaud, Y. H. Sinoto, J. Golson). Mémoire croisée aussi où l'archéologie, l'ethnologie, l'ethnohistoire et la tradition s'assemblent en géométrie variable pour tenter d'atteindre une vérité transcendée (J. Davidson et F. Leach, H. Lavondès, R. C. Green, C. et M. Orliac, C. Robineau). Témoignage écrit des premiers contacts au XVIIIe siècle (J.-L. Candelot), juste avant que l'impact européen ne provoque un séisme culturel et social, transcrit ensuite, plus ou moins consciemment, dans les tatouages, les objets gravés et la représentation syncrétique du dieu A'A (M.-N. De Bergh-Ottino, R. Boulay, A. Lavondès). Mémoire restaurée lorsque la reconstruction des sites sacrés libère les souvenirs latents d'un passé occulté (J.-M. Chazine, P. Ottino-Garanger). Mémoire mythique, enfin, où les faits et l'histoire se mêlent à l'imaginaire pour expliquer les origines et l'organisation des sociétés (J.-C. Rivierre, J. Bonnemaison), donner un sens à l'incompréhensible (J. Barrau) ou s'interroger sur les relations de l'homme et de l'univers (M.-C. Bataille).

Les travaux de José Garanger ont eu le mérite de conjuguer les méthodes de *«l'ethnologie du présent et du passé»*, selon les termes d'André Leroi-Gourhan, à une époque où, grâce à l'apport de la datation radiocarbone, l'archéologie océanienne prenait un nouvel essor. En 1961, au Xe Congrès des sciences du Pacifique, à Honolulu, il fut proposé de rassembler les efforts des chercheurs dans le Pacifique sud et la Polynésie centrale, régions que la tradition donnait comme origine de la diffusion des Hawaïens, des Maoris de Nouvelle-Zélande et des Polynésiens orientaux. C'est ainsi que des recherches, auxquelles participèrent Y. H. Sinoto, R. Green, J. Davidson – collaborateurs au présent ouvrage –, furent entreprises dans plusieurs des îles de la Société. Lors de ce même congrès, l'ethnologue J. Guiart avait rappelé une hypothèse, déjà émise en 1956, suggérant de chercher en Mélanésie orientale un autre foyer de dispersion des populations polynésiennes. Avec l'archéologue R. Shutler Jr, qui partageait largement ses vues, il définit alors les grandes lignes d'un programme de recherche franco-américain aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu). C'est dans ce contexte scientifique qu'il fut proposé à José Garanger de représenter l'archéologie préhistorique française dans ces régions ; ses travaux portèrent à la fois sur la Polynésie centrale et les Nouvelles-Hébrides.

Sans doute, les apports majeurs de la recherche de José Garanger en Océanie sont-ils liés aux méthodes qu'il a su adapter à ces terrains divers, par sa formation initiale auprès d'André Leroi-Gourhan.

Le résultat de ses recherches aux Nouvelles-Hébrides, dans la zone d'Efate et dans les îles Shepherd (Makura et Tongoa) sont restés l'exemple emblématique, toujours cité, de la complémentarité entre la tradition orale et l'archéologie préhistorique. C'est en effet guidé par les travaux ethnohistoriques de Jean Guiart que José Garanger entreprit de confirmer sur le terrain le bien-fondé de certaines traditions orales et qu'il mit au jour, entre autres, la fameuse sépulture collective de Roy Mata sur l'îlot de Retoka, et celle de Ti Tongoa Liseiriki à Tongoa. Comme le souligne J. Guiart dans le présent volume, *« on ne demande pas à l'archéologue de "vérifier" la tradition orale* [...], *mais d'apporter des éléments d'interprétation nouveaux et en particulier d'aider à fixer un cadre chronologique aux divers aspects de cette tradition »*.

Si José Garanger a accompli ce programme au-delà de toute espérance, c'est non seulement parce qu'il a eu la chance de découvrir les sépultures là où on les attendait mais aussi, et surtout, parce qu'il a su, là comme ailleurs, susciter la collaboration efficace des descendants des ancêtres inhumés, dans le respect scrupuleux des règles culturelles et des rites locaux. En même temps, il a appliqué à ces sites les méthodes de fouille en larges décapages, les seules capables de restituer une image globale correspondant aux descriptions restées dans la mémoire indigène et qui aussi, grâce à la dissection méticuleuse des sols, révélaient des détails oubliés ou volontairement occultés. Il va sans dire, enfin, qu'il put dater les événements rapportés par la tradition et confirmer la date du cataclysme volcanique de Kuwae. Dans la conclusion de son ouvrage *Archéologie des Nouvelles-Hébrides* (1972), José Garanger insiste sur l'importance d'une collaboration entre l'ethnologie et l'archéologie :

« Cette collaboration de deux disciplines, qui diffèrent par leurs méthodes plus que par leurs intentions, n'est pas seulement nécessaire pour pouvoir localiser, dans l'espace et dans le temps, des événements de quelque importance. La connaissance des mythes est aussi indispensable pour la compréhension de certains faits et, négligeant cette évidence, le préhistorien risquerait de graves déconvenues. Je n'en voudrais donner qu'un seul exemple [...], *celui des sépultures de la région d'Efate. Ignorant les mythes relatifs à l'au-delà, un chercheur pourrait imaginer que l'orientation des sépultures, constante dans chaque site mais variable selon les sites, s'explique aisément par le fait que des groupes humains différents, ayant chacun ses pratiques funéraires propres, occupaient l'aire géographique étudiée. Or, nous l'avons vu, toutes ces orientations convergent vers un même point qui, dans la mer, est l'entrée du séjour des morts. »*

Au-delà d'une collaboration féconde avec les ethnologues, José Garanger a développé en Océanie les principes d'une *« ethnologie préhistorique »*, telle qu'elle était pratiquée en France par André Leroi-Gourhan, et il s'est notamment consacré à l'étude des structures d'habitat. Roger C. Green rappelle dans ce volume comment, dès le début des an-

nées 60, José et lui entreprirent, de façon parallèle et complémentaire, de reconsidérer la classification typologique et diachronique, définie quarante ans auparavant par Kenneth Emory, des *marae*, structures cérémonielles de pierre. Alors que R. C. Green tentait au début d'appliquer le système mis au point par G. C. Willey en Mésoamérique pour étudier les modèles d'établissement dans la vallée de `Opunohu à Mo`orea, par des prospections intensives complétées de sondages et de collectes de charbons, José, à Tahiti et aux Tuamotu, dégageait sur toute leur surface les structures construites ainsi que leurs annexes, étudiait leurs techniques de construction et mettait en évidence l'évolution des ensembles architecturaux. Le développement de leurs travaux, s'appuyant à la fois sur le résultat des fouilles et les documents ethnohistoriques, permirent, quelques années plus tard, de mettre en évidence toute la complexité de ces structures cérémonielles et leur valeur de témoignage pour l'organisation des sociétés.

Pierre Ottino-Garanger note opportunément dans ce volume que Yosihito H. Sinoto, Roger C. Green et José Garanger furent les premiers à Tahiti à associer l'étude des sites archéologiques à leur restauration et à leur mise en valeur. A cela s'ajoutèrent les études des structures d'habitat plus modestes, jusqu'alors largement ignorées des archéologues, les maisons marquées par des rectangles ou des ellipses de pierres et leur pavage adjacent, leurs fosses et leurs foyers. Ces ensembles domestiques évoquent, mieux que les précédents, les aspects de la vie quotidienne des communautés, à Tahiti, à Mo`orea et aux îles Marquises. Les objets mêmes de cette vie quotidienne – herminettes, pilons et hameçons – furent replacés dans des systèmes techniques illustrant les activités des occupants, pendant qu'aux Nouvelles-Hébrides l'étude technologique des tessons de poterie révélait divers procédés de façonnage encore utilisés de nos jours.

Comme le rappelle ici Jean-Christophe Galipaud, la mise en évidence d'un type de poterie de style Mangaasi aux Nouvelles-Hébrides, permit à José Garanger d'imposer l'idée d'une ancienne culture céramique mélanésienne alors que, dans cette partie du monde, seule était reconnue la poterie préhistorique Lapita, attribuée aux anciens Polynésiens. Utilisant, comme ses collègues et amis américains et néo-zélandais, le concept des « portable artifacts » comme marqueurs de contacts et de diffusion, il a su intégrer les nécessaires études typologiques à des ensembles techniques régionaux afin de mettre en évidence toute la complexité et la constance des relations par voie maritime. Il est désormais acquis que le lent processus de peuplement s'est fait d'Ouest en Est et que le *melting-pot* océanien a été créé par une extension progressive de réseaux de relations interinsulaires et non par de grandes vagues migratoires unidirectionnelles et sans retour.

Venu à l'archéologie océanienne à un moment de complète mutation des données scientifiques, José Garanger est devenu, par les méthodes qu'il a mises en œuvre au cours de ces trente dernières années, l'un des acteurs essentiels du renouvellement des connaissances, et l'on peut remar-

quer dans cet ouvrage que ses élèves et collaborateurs développent, chacun à leur manière et sous différents aspects, les multiples voies de recherche qu'il a tracées. Libéré de ses lourdes tâches universitaires, le temps qui lui est désormais rendu devrait favoriser l'accomplissement d'une œuvre déjà riche et féconde.

Le comité de publication

Bibliographie de José Garanger

Ouvrages

1967 a «Pilons océaniens», *Catalogues du Musée de l'Homme*, Série E, Océanie n°1, Museum national d'histoire naturelle, Paris, 92 p.

1969 a *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois*, Société des Océanistes, Paris (1968), dossier n° 2, 32 p.

Sacred Stones and Rites of Ancient Tahiti, Société des Océanistes, Paris. Traduction anglaise du précédent.

1972 a *Archéologie des Nouvelles-Hébrides, contribution à la connaissance des îles du centre*, Orstom, Publication de la Société des Océanistes, 30, Paris, 406 p.

1977 a *Bora-Bora* (en collaboration avec C. Robineau), Nouvelles Editions Latines, Paris, 32 p.

Bora-Bora, Société des Océanistes, Paris. Traduction anglaise du précédent.

1978 a *Tahitiens d'autrefois* (en collaboration avec P. O'Reilly et J. Poirier), Nouvelles Editions Latines, Paris, 32 p.

Tahitians of the Past, Société des Océanistes, Paris. Traduction anglaise du précédent.

1982 a *Archaeology of the New Hebrides*, édition mise à jour et traduite en anglais de la publication de 1972, Oceania monograph n° 24, Sydney.

1986 a «A la recherche des anciens polynésiens», *L'Encyclopédie de la Polynésie*, vol. 4, ouvrage collectif dirigé par J. Garanger, Gleizal, Multipress edit., Papeete.

1992a *La Préhistoire dans le monde*, ouvrage collectif dirigé par J. Garanger, PUF, Paris, 837 p.

Articles scientifiques

1964 «Recherches archéologiques dans le district de Tautira, Tahiti, Polynésie française», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 20, p. 5-21.

1965 a «Hameçons océaniens. Eléments de typologie», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 21, p. 127-137.

1965 b «Hameçons découverts à Rangiroa, Tuamotu occidentales», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris t. 21, p. 142-145.

1965c «Recherches archéologiques aux Nouvelles-Hébrides (Efate et îles Shepherd)», *L'Homme*, Paris, t. 6.1, p. 59-81.

1967b «Archaeology and the Society Islands», in : *Polynesian Culture History, Essays in honour of Kenneth Pike Emory*, Honolulu, p. 337-396.

1967c «Recherches archéologiques à Rangiroa» (en collaboration avec Anne Lavondès), *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 22, p. 23-36.

1967d «Notes succintes sur les recherches archéologiques effectuées dans les

îles du centre des Nouvelles-Hébrides », *Asian Perspectives*, Hong-Kong, vol. IX, p. 154-157.

1968 « Datation de dix-neuf sites océaniens par la méthode du C14 », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 24, p. 129-133.

1969 b « L'archéologie et les îles de la Société », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Papeete, n° 168 et 169, p. 247-271.

1970 a « L'archéologie océanienne en 1969 », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 27, p. 164-167.

1970 b « Incised and applied relief pottery, its chronology and development in Eastern Melanesia, extra Areal Comparisons », *Studies in Oceanic Culture History, Pacific Anthropological Records*, Honolulu, n° 12, p. 53-67.

1972 b « Herminettes lithiques océaniennes, éléments de typologie », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 28, p. 253-274.

1973 a « Ethnologie du passé et du présent en Océanie », in : *L'Homme, hier et aujourd'hui, recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, éditions Cujas, Paris, p. 763-773.

1973 b « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée » (en collaboration avec Maurice Godelier), *L'Homme*, Paris, vol. 13.3, p. 187-197.

1974 a « La poterie Lapita et les Polynésiens », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 30, p. 7-15.

1974 b « La poterie Lapita, essai de bibliographie », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 30, p. 17-24.

1975 a « Préhistoire et ethnologie, exemples océaniens », in : *Eléments d'ethnologie*, ouvrage collectif sous la direction de Robert Creswell, Armand Colin, Paris, t. 1, p. 298-318.

1975 b « Soutenance de thèse », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 31, p. 234-235.

1975 c « La RCP n° 259 du CNRS à Papeete »,*Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 31, p. 254.

1976 a « Finalités de la recherche préhistorique en Océanie», XXIIe Colloque du CNRS «La Préhistoire océanienne», (IXe Congrès de l'UISPP, Nice.

1976 b « Tradition orale et préhistoire en Océanie », *Cahiers Orstom Sciences humaines*, Paris, vol. 13.2, p. 145-159.

1977 b « Australia e Pacifico », in : *Archeologia, culture e civiltà del passato nel mondo europeo e extraeuropeo*, ed. Mondadori, Milano, p. 626-648.

1979 a « Stone tools and steel tools among the Baruya of New Guinea. Some ethnographic and quantitative data» (en collaboration avec Maurice Godelier), in : *Human society and ecosystems, Social science information*, Sage, Londres et Beverly Hills, 18, 4/5, p. 633-678.

1979 b « Les sépultures en Océanie», in A. Leroi-Gourhan (dir.): « Séminaire sur les structures d'habitat : les sépultures » (1975), Collège de France, *Revista do Museu Paulista*, Universidade de Sao Paulo, vol. XXVI, p. 76-80.

1979 c « Fossés et fosses, caches en Océanie », in A. Leroi-Gourhan (dir.): « Séminaire sur les structures d'habitat : les sépultures » (1975), Collège de France, *Revista do Museu Paulista*, Universidade de Sao Paulo, vol. XXVI, p. 121-133.

1979 d « Types de foyers en Océanie », in A. Leroi-Gourhan (dir.): « Séminaire sur les structures d'habitat : Témoins de combustion » (1973), Collège de France, *Revista do Museu Paulista*, Universidade de Sao Paulo, vol. XXVI, p. 29-36.

1979 e «Archéologie et Anthropologie», in: «L'anthropologie en France, situation actuelle» (1977), *Colloques internationaux du CNRS*, Paris, n° 573, p. 83-103.

1980 a «Prospections archéologiques de l'îlot Fenuaino et des Vallées Aiurua et Vaiote à Tahiti», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 35, p. 77-104.

1980 b «Tradition orale et préhistoire en Océanie», in A. Schnapp (dir.): *L'Archéologie aujourd'hui*, Hachette, Paris, ch. VI.

1981 a «Néolithique et protohistoire extra-européens», in: *La recherche en Sciences humaines, Humanités*, 1979-1980, CNRS, Paris, p. 7-17.

1983 a Préface pour *Les Polynésiens, archéologie et histoire*, de Peter Bellwood, Les Editions du Pacifique.

1983 b Préface pour *Les civilisations polynésiennes* de R.C. Suggs, Les Editions du Pacifique.

1984 a «Petite histoire d'une préhistoire, celle des Polynésiens», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 38, p. 47-55.

1984 b «Les recherches préhistoriques dans l'arc insulindien : une base pour la compréhension du peuplement de l'Océanie», *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Papeete, n° 227, t. 19.4, p. 1561-1573.

1985 a «Préhistoire, rapport de conjoncture» (en collaboration avec F. Audouze et C. Karlin), *Bulletin de l'AFA*, Paris, n° 21-22, p. 60-68.

1986 b «André Leroi-Gourhan et la Préhistoire», *L'Homme*, Paris, n° 100, p. 12-18.

1986 c Préface de l'ouvrage de Patrick Plumet, *Le site de la Pointe-aux-Bélougas*, Montréal.

1986 d «Politique scientifique dans les Territoires français du Pacifique (et) Le cas des recherches archéologiques en Océanie», in M. Gast et M. Panoff (dir.): *L'accès au terrain en pays étrangers et outre-mer*, L'Harmathan, Paris, p. 180-2, et 264-6.

1986 e Préface de l'ouvrage de E.H. McCormick (traduction française): *Omai, ambassadeur du Pacifique*, éd. Perspectives Maohi, Papeete.

1987 a «L'archéologie océanienne, résultats et perspectives», *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, t. 41, p. 101-102.

1987 b «Le peuplement de l'Océanie insulaire», *L'Anthropologie*, Paris, t. 91.3, p. 79-92.

1988 a Préface et 62 articles in A. Leroi-Gourhan (dir.) : *Dictionnaire de la Préhistoire*, PUF, Paris.

1990 a «La Polynésie» (en collaboration avec Claude Robineau), in P. Bonte, M. Izard *et alii* (dir.): *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, PUF, Paris, p. 586-587.

1992 b Avant-Propos et chapitres 5 et 6 du livre 3 *Asie du Sud et Asie orientale, et Océanie*, in J. Garanger (dir.): *La Préhistoire dans le monde*, PUF, Paris, p. V-VII et 651-690.

1992 c Préface in J.-C. Galipaud (dir): «Poterie Lapita et peuplement», *Actes du Colloque Lapita*, Orstom, Nouméa.

1992 d «In memoriam Kenneth Pike Emory (23 novembre 1897-2 janvier 1992)», *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 95.2, p. 277-278.

1993 «Le peuplement ancien», in (ouvrage collectif): *Atlas de la Polynésie Française*, Orstom, Paris, notice 59.

1994 «The Roy Mata Burial, Vanuatu», in Goran Burenhult, Gur. (ed.): *New World and Pacific civilizations* (vol. 4 of the illustrated history of human kind), American Museum of National History, New York, p. 159. (Publication française en cours aux éditions Bordas, Paris).

Articles destinés à un public non spécialisé

1966 «L'archéologie déchiffre la préhistoire des îles polynésiennes», *Archaeologia*, Paris, n°13, p. 8-15.

1972 c «Archéologie et mise en place des populations de l'Océanie», *Ethnologie régionale, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris t. 1, p. 1007-1023.

1972 d «Mythes et archéologie en Océanie», *La Recherche*, n°21, Paris, p. 223-242.

1973 c «Tahiti», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 710-711.

1974 c «Marae» et «Maupiti», notices pour l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris.

1974 d «Les échanges culturels aux temps passés et futurs», *Cahier n° 6 de la Maison des jeunes et de la culture*, Papeete, 4 p.

1975 d «Ethnologie de l'Océanie» et «Les arts de l'Océanie», *La Grande Encyclopédie Larousse*, Paris, p. 8691-8694, p. 8694-8698.

1978 b «Les premiers Australiens», *L'Histoire*, n°1, p. 46-53.

1979 f «Les géants de l'île de Pâques», *Le Figaro magazine*, avril 1979, p. 49-51.

1980 c «Australie, Nouvelle-Guinée et Tasmanie» et «Océanie, préhistoire et archéologie», *Encyclopaedia Universalis* (supplément), Paris, p. 239-243 et p. 1060-1064.

1980 d «Australie et Pacifique», *Archéologie*, Fernand Nathan, Paris.

1981 b «L'aventure humaine», *Le Figaro*, Paris, TV, n° 11 382.

1981 c «Asia sudoriental, Japon y Oceania (aspectos prehistoricos)», *Historia Universal Salvat*, Salvat Editores, Barcelone, vol. V, p. 4-11.

1981 d «L'Océanie, Atlas de l'architecture», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 94-100.

1982 b Dix-huit articles sur l'Océanie, *Le Grand Dictionnaire encyclopédique Larousse*, nouvelle édition, Paris.

1983 c «Trois livres et un auteur : A. Leroi-Gourhan», *Le Figaro* du 29/04/83.

1983 d «Océanie, beaux-arts», *Dictionnaire encyclopédique Larousse en 5 volumes*, Paris, p. 1002-1003.

1984 c «La préhistoire en marche», *Universalia 1984, Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 448-450.

1985 b «Préhistoire et ethnologie» (en collaboration avec A. Coudart), in «Les enjeux», supplément n° 2, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 521-525.

1985 c «André Leroi-Gourhan», *Encyclopaedia Universalis* (édition 1984), Paris, p. 1137-1139.

1985 d «Océanie, préhistoire et archéologie» et «Australie, Nouvelle-Guinée et Tasmanie» (mise à jour de 1980), *Encyclopaedia Universalis*, (édition 1984), Paris, p. 337-341 et p. 1150-1154.

1985e «Les Mélanésiens : des origines controversées», *Le Monde diplomatique*, 4/10/85.

1985 f «L'Océanie, Le grand atlas de l'archéologie», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 372-383.

1985 g «L'Océanie» in Chatelet et Groslier (dir.) : *Histoire de l'art*, Librairie Larousse, Paris, tome 2, p. 737-744 ; (1993, publié en portugais ; 1994, publié en grec).

1986 f «L'Océanie et l'Asie insulaire», in J. Guilaine (dir.) : *La préhistoire d'un continent à l'autre*, Librairie Larousse, Paris, chap. X, p. 137-150.

1987 c «Traditions orales et archéologie préhistorique» (en collaboration avec P. Becquelin), *Le Courrier du CNRS*, Paris, suppl. n° 64, p. 99-101.

1988 b «L'île de Pâques», présentation archéologique dans l'ouvrage *Ile de Pâques* de François Sagnes, édition Créaphis, p. 7-9.

1990 b «L'origine des Aborigènes australiens», *Dossiers Histoire et Archéologie*, Paris, n° 135, p. 18-25.

1992 d «Une révolution lente mais décisive», *Science et Vie*, numéro hors-série «Néolithique» 178, p. 4-11.

1995 «Arcy et Mont-Bego» in *Michel Brézillon (1924-1993); publication collective en mémoire de...*, Laboratoire d'ethnologie préhistorique et ministère de la Culture et de la Francophonie, Paris p. 19-20.

Editions microfilmées

1975 «Marae Marae Ta'ata», RCP n° 259, Paris, 1975, 87 p., 47 ill., biblio. Micro édition de l'Institut d'ethnologie, n° 75 092 163, Paris.

Sous presse (1995)

«Ethnohistory and Archaeology», *Actes du World Archaeological Congress 3*, New Delhi, 4 novembre 1994.

«Report on emergence of man and civilization», première réunion du colloque quinquenal de l'Unesco, *A critical study of history*, Sao Paulo, 13-14 juin 1995.

«Tongoa, Mangaasi et Retoka, histoires d'une préhistoire» et préface *in Arts du Vanuatu*, Direction des Musées de France, Paris.

Filmographie

1977 «L'Homme aux confins de la Planète», coproduit par le Service du film de recherche scientifique et FR3.

1978 Conseiller scientifique de cinq films sur la Polynésie réalisés par Jean l'Hote (FR3 Lille).

Hommage

1

Un « popaa » est venu…

Jean-Louis Teuruarii Tamatoa Candelot*

C'est en 1968 que j'entendis parler de José Garanger pour la première fois. C'était à l'occasion d'une visite de la vallée de la Vaiote, proche de la côte du Pari, à la presqu'île de Tahiti. Mon ami Teiho, ancien champion de pêche sous-marine de Tautira, m'y avait accompagné pour me faire découvrir les lieux à sa façon. Jeune, il y avait chassé le coq à longues plumes ou pisté les cochons sauvages. Il connaissait le rocher auquel Maui avait attaché la corde tressée avec les cheveux de Hina pour retenir captif le soleil dans sa course ; la pierre en gardait encore les traces sous forme de profondes stries. Tout proches les deux énigmatiques pétroglyphes désormais si connus. Non loin la mystérieuse grotte dans les éboulis de laquelle se devinaient quelques fragments d'ossements humains.

En remontant le long de la rivière, il fit résonner pour moi l'antique « tambour de pierre » qui jadis donnait l'alarme aux habitants de la vallée, loin à l'intérieur des terres. Je m'émerveillais de sa connaissance des anciennes coutumes. Quel promeneur eût soupçonné que ces deux cavités à flanc de roche, battues violemment avec l'extrémité d'une palme de cocotier, puissent mettre en vibration l'air d'une cavité souterraine, rendant ainsi un son lugubre qui se propageait à l'entour ?

« Tera te marae »

Puis nous débouchâmes à travers un hallier sur une succession de terrasses pavées et de murets moussus, tout glauques de la lumière verte s'exhalant avec peine de la frondaison. Mon émotion fut vive. Dans le silence de cette vallée du bout du monde tout semblait si ordonné, si calme, si serein, presque mystique… Présent et passé se confondaient dans la même irréalité. Instant magique.

* *Cetad, Hakahau, Ua Pou, îles Marquises*

Teiho avait un léger sourire, je le découvrais empli d'une fierté de propriétaire devant ces vestiges appartenant à notre culture commune, alors que tout à l'heure il ne faisait que de me brocarder au sujet de mon goût immodéré des vieilles pierres : à la maison il m'avait présenté une jeune cousine qui selon lui avait des rondeurs plus agréables que tous les cailloux vus en chemin ! En fait, je le voyais devenir grave, recueilli, dans une contemplation qui semblait se teinter d'un certain respect religieux. Un long temps de silence passa...

– Teiho, quel est le nom de ce *marae ?*

– *Aita vau ite* (Je ne sais pas !)

– Teiho, qui l'a construit, quelle est son histoire, sa légende ?

– *Aita vau i ite !* Aue, je ne sais pas. Tu sais, avant, quand j'étais jeune, tout ça était abîmé plus que maintenant. Nous, on ne passait pas à côté en allant dans la vallée car certains disent qu'on leur jetait des pierres qui tombaient du ciel, on l'évitait. Et puis un « popaa » est venu. Tu sais, ce « popaa », il est formidable ! Là, il y a un tas de pierres, il dit que c'est un mur ! Et il nous montre comment il faut remettre les pierres. Celle-là va ici, cette autre là et, à la fin, il a raison : c'était bien un mur, c'est joli !

– Qui est ce « popaa » ?

– C'est difficile son nom. Attends, je crois... c'est Shozé !

C'est ainsi, pour la première fois, que j'entendis parler de José Garanger et de l'œuvre qu'il avait réalisée dans cette partie de l'île de Tahiti. J'étais militaire, ayant par le biais de cette carrière pu revenir au *fenua* de mon enfance. Tahiti était en pleine effervescence du miracle atomique, les « boîtes de nuit » pullulaient et on y dansait jusqu'à l'aube où Papeete connaissait ses premiers embouteillages matinaux. Moi, j'étais à la recherche de mes racines, tandis que la famille polynésienne que je découvrais se précipitait avec délices dans les pièges de la société de consommation qui se mettait en place. Dans les écoles, les maîtresses tahitiennes sermonnaient leurs élèves pour qu'ils n'utilisent pas leur langue maternelle, même durant les récréations. Certes, le temps de « nos ancêtres les Gaulois » était révolu mais l'esprit en subsistait plus fort que jamais. Des autorités officielles, civiles, militaires ou religieuses, le même discours revenait : pourquoi s'intéresser au passé puisqu'un avenir merveilleux, irrésistible car plein de promesses d'argent facile pour tous était là, et bien là ! La norme était de suivre le nouveau modèle car il serait irréversible.

Déjà les émigrants des îles s'entassaient dans les bidonvilles qu'il était de bon ton de ne pas nommer ainsi.

Quelques années plus tard, eut lieu notre première rencontre. Je tenais absolument à connaître cette personne qui s'acharnait, en compagnie d'un petit nombre, au milieu d'une quasi-indifférence des médias de l'époque, à valoriser l'ancienne culture polynésienne aux yeux des Polynésiens mêmes. La référence, dans le milieu « demi » que je côtoyais, était davantage

de se prévaloir en public de ses ancêtres européens ou anglo-saxons dans les «bringues» devenues «cocktails» et, dans l'intimité, de s'entre-déchirer en revendiquant ses origines maohi pour les affaires de terres, lesquelles, il est vrai, prenaient de plus en plus de valeur marchande. J'étais impressionné à l'avance et ému qu'un «grand homme» accorde de son temps à un vague amateur de choses anciennes. Je fus tout surpris de rencontrer un être simple, courtois, au discours abordable. Nous avions terminé en soirée dans un restaurant chinois sur le ton d'une amitié acquise, confortée depuis lors par toute une correspondance.

Fin 1972, je partis pour Eiao, île déserte des Marquises que le moloch nucléaire voulait prendre pour autel. Cette île était un musée à ciel ouvert et avait d'ailleurs fait l'objet d'une procédure de classement comme site protégé. Des herminettes de pierre intactes ou ébauchées gisaient par milliers dans les champs d'éclats de taille disséminés sur toute sa surface. Les *me'ae* séculaires s'alignaient tout au long de la ligne de crête dominante, face au vide. Sur ceux-ci reposaient toujours des crânes humains, là où des mains sanglantes les avaient autrefois disposés. Les lieux étaient propices pour y tracer une route, ordre fut donné à la Légion de la réaliser, la Légion l'exécuta. J'assistai, la rage au cœur, à ce massacre de témoins matériels qui n'avaient pu encore livrer les secrets de leur culture. De retour à Tahiti, six mois plus tard, j'y rapportai une collection d'herminettes assez représentatives pour que Bertrand Gérard y consacre une étude. J'avais de nombreuses photos, des croquis. Tout cela dans mon esprit devait permettre à José d'établir un article sur les richesses archéologiques d'Eiao. Quelle stupéfaction quand il me dit de le rédiger... moi-même.

Je n'ai pas fait d'études universitaires et je croyais naïvement que toute recherche était l'attribut légitime de ceux qui sont issus d'un cénacle scientifique. Et voilà qu'un chercheur établi m'entr'ouvrait une porte! Sur le coup, je m'en sentais bien incapable. Garanger me posait un défi. Je le relevai.

Merci José de m'avoir obligé d'entreprendre et de m'avoir tenu la main en me parrainant pour entrer à la Société des Océanistes. De m'avoir obligé à m'immerger dans une introspection de cette culture polynésienne à laquelle j'appartiens pour moitié mais que je ne savais comment aborder et de m'avoir ainsi permis de la concilier avec l'autre moi occidental. Il en résulte une richesse que l'écrit permet de partager avec les générations qui suivent, à présent que la recherche identitaire est devenue en Polynésie française une démarche légitime, laquelle est aussi l'un des fruits de tout le travail que tu auras accompli dans ces îles.

Dans cet hommage que nous te rendons, j'aimerais t'y associer Anne et Henri Lavondès, Claude Robineau, Bertrand Gérard, Petero et Marie-Noëlle, toute cette équipe qui a tant fait et fait encore pour une meilleure connaissance du passé des îles du Grand Océan. Et bien que je sache que tu me considères comme un ami, j'aimerais encore plus, n'ayant pu être de tes étudiants, que tu acceptes que je te considère comme mon Maître.

2

Rendre aux Océaniens les résultats de la recherche

Géraud de Galard*

C'est une dette de reconnaissance qui me conduit à m'associer à cet hommage collectif. Que les initiateurs de cet ouvrage de « mélanges » en soient remerciés puisqu'ils ont ainsi tenu à y inclure le modeste témoignage d'un parcours administratif. Mais, la modestie, ceux qui le connaissent savent combien elle sied à l'homme que nous célébrons. Et la dette de reconnaissance dont il m'est donné ici de m'acquitter va d'abord à la simplicité de l'homme, à son attitude toujours si bienveillante dans l'accueil, à cette qualité de cœur qui conduit naturellement l'interlocuteur à donner le meilleur de lui-même.

Dans les premiers mois où j'exerçais au ministère des Départements et Territoires d'outre-mer, alors à la direction des Territoires d'outre-mer où je venais d'arriver, ne connaissant encore rien du Pacifique, le professeur José Garanger m'avait adressé une courte note dans laquelle il m'expliquait le rôle que la Maison de la culture de la Polynésie française lui paraissait pouvoir jouer si elle consentait à intégrer les résultats de la recherche scientifique dans ses actions pour la culture.

Cette note fut véritablement pour moi un viatique. Combien, depuis, mon expérience du terrain, non seulement en Polynésie ou même dans les autres territoires du Pacifique, confirma les recommandations qui m'avaient été faites dans cette note et l'attitude qui allait être la mienne au sein de ce ministère. Cette note était venue à point nommé me rappeler qu'il ne pouvait y avoir, dans ces pays, d'approche valable pour leur développement sans la prise en compte préalable des présupposés identitaires sur lesquels seuls les scientifiques (et aussi quelques grands artistes) sont susceptibles d'instruire les politiques. Et combien l'avenir lui donnera raison, me référant simplement à la mémoire de deux Océaniens, aujourd'hui disparus, dont le discours et la stature auront impressionné beau-

** Chargé de mission pour les Affaires culturelles, ministère des DOM-TOM*

coup d'entre nous : Henri Hiro, qui allait prendre la direction de la Maison de la culture de Polynésie, avec les incompréhensions institutionnelles que l'on sait, et Jean-Marie Tjibaou.

Ce qui m'aura si profondément attaché à José Garanger, c'est, à l'occasion de quelques rencontres sur le terrain – notamment à Huahine, en 1980, où un conflit de méthodes affrontait alors violemment l'administration archéologique française et les méthodes américaines –, son souci constant que demeure assurée la réappropriation des résultats de la recherche par les populations concernées. C'est, à l'occasion de cette mission, dans l'exécution de la convention passée entre l'État et le territoire en matière archéologique dont il avait été l'artisan, que j'ai pu vérifier à Tahiti combien le soin porté à l'explication, à la pédagogie, à la vulgarisation (ce que le corps des conservateurs appelle « la publication ») pouvait désamorcer les tabous là où ils n'ont pas lieu d'être, dès lors que les tenants de notre culture ont bien su manifester leur respect – et, donc, toute la prudence et la modestie que ce respect implique – à ce bord où commence la culture de l'autre. Encore faut-il pouvoir faire la part de ce qui est de l'une et ce qui est de l'autre culture, disposition qui, me semble-t-il aujourd'hui, procède de la démarche naturelle à tout authentique scientifique mais qui me paraît devoir constituer également une obligation sacrée pour chacun d'entre nous, dès lors qu'il se met à vouloir s'occuper de ces autres-là.

En ce sens, ma fréquentation, sur ou à propos du terrain, de José Garanger m'aura été une belle et durable leçon, jusqu'à m'avoir permis, avec son conseil, d'engager pour les Antilles-Guyane les conditions de la mise en place, désormais effective, d'un dispositif adapté pour la recherche et la publication archéologiques, dispositif en voie de se réaliser à cette heure dans nos terres françaises du sud de l'Océan indien. Sans oublier, évidemment, ce que nous lui devons, en dépit des difficultés propres aux terrains concernés, s'agissant de la Nouvelle-Calédonie ou de Wallis et Futuna.

Je ne puis parler que de ce que je connais. Mais il me semble que l'hommage à rendre à José Garanger tient aussi à l'influence profonde qu'il aura eue sur tous ceux de ses étudiants avec lesquels j'ai eu l'occasion de travailler, au point qu'était devenue évidente pour moi – et combien rassurante – la vitalité de cette École Leroi-Gourhan, nom auquel venait naturellement s'attacher, dans nos conversations, celui de José Garanger. Si bien que je puis dire, non sans fierté, abordant ce secteur de mes activités, qu'avec cette École-là, on ne se moque pas de nos ressortissants d'outre-mer.

Et je sais que cette École est maintenant bien établie, qu'elle assure notre présence scientifique au-delà de ces Dom-Tom, dans le cadre de la mission qui leur est désormais impartie en matière de coopération régionale, et qu'ayant ainsi largement franchi les limites métropolitaines, s'ouvre à elle, à l'orée du nouveau millénaire, l'opportunité d'apporter le meilleur de ce pays dans le nécessaire dialogue qu'implique aujourd'hui le vaste champ des cultures.

Chapitre I

Mémoire recomposée

1

Archéologie et ethnologie

Jean Guiart*

L'auteur se réfère à son expérience de terrain pour mettre en garde les archéologues contre l'imprudence qu'il y aurait à se croire capable d'analyser eux-mêmes la tradition orale liée aux résultats de leurs fouilles, alors que seule une coopération constante, à la fois critique et amicale, entre les deux disciplines permet de ne pas tomber dans les nombreux pièges qu'offre justement la tradition orale océanienne. Les problèmes de méthode soulevés sont illustrés d'exemples originaux pris en Mélanésie orientale. L'opposition coloniale entre des civilisations polynésiennes d'un type supérieur et une Mélanésie plus sauvage qui n'y aurait pas eu accès est montrée pour ce qu'elle est : une idélogie à fins politiques qui ne devrait pas continuer à colorer les interprétations des données archéologiques.

La collaboration éventuelle entre l'anthropologie et l'archéologie est plus connue sous le nom d'ethnohistoire, du moins en y ajoutant la collaboration avec les historiens. La définition de cette discipline, en quelque sorte métisse, peut poser problème.

J'ai eu à m'occuper de chercheurs américanistes qui avaient imaginé que l'étiquette ethnohistoire pouvait être revendiquée de façon autonome, ce qui leur permettait de se contenter de se livrer à une compilation plus ou moins intelligente, s'étant refusés au départ à toute formation et à toute spécialisation convenable, que ce fût en ethnologie, en archéologie ou en linguistique, pour avoir accès aux documents vernaculaires. Ce n'était plus de la recherche, mais une forme de littérature à coloration anthropologique. La tentation est constante. Elle est loin d'avoir disparu.

La masse de ce qui s'écrit à propos de l'île de Pâques témoigne souvent du flou des frontières de l'ethnohistoire, mais ce qui s'est dit sur les Incas,

**Muséum national d'histoire naturelle, Paris*

les Aztèques ou les Mayas n'a pas eu toujours de fondement bien solide. L'impossibilité de déchiffrer une écriture en l'absence de l'équivalent de la table de Damiette – c'est-à-dire d'une traduction en une langue connue d'un texte écrit jusqu'alors intraduisible – n'a pas empêché les envolées les plus lyriques et les interprétations les moins fondées, jusqu'à ce que Joachim Galarza, pour la langue aztèque écrite, nous ait apporté un corpus de manuscrits indiens oubliés dans les archives ou conservés dans les villages. Chacun d'eux, traitant des revendications foncières des communautés indiennes, comportait une traduction espagnole, en plus, souvent, d'une tentative de translitération de l'écriture hiéroglyphique en caractères alphabétiques. A partir de tels documents a pu s'échafauder pour la première fois une méthode sérieuse de déchiffrement des codex aztèques.

J'ai eu le plaisir d'entendre, il y a peu d'années, un spécialiste allemand autoproclamé de l'écriture de l'île de Pâques reconnaître qu'il s'était trompé et qu'il avait perdu son temps. La comparaison et l'expérience ethnographiques permettent en effet d'avancer que si ces caractères ont un sens – ils pourraient ne pas en avoir et être le support matériel d'une sorte de jeu divinatoire –, il ne pourrait s'agir que du type de documents fournis spontanément par les cultures océaniennes à l'introduction de l'écriture, notés sur des cahiers et conservés soigneusement depuis dans les familles, en Polynésie et en Micronésie, c'est-à-dire des listes de noms et de lieux-dits arrangés dans un ordre signifiant, alors que l'on cherchait à traduire des textes que l'on croyait littéraires. Disant cela, nous nous contentons d'avancer un pas bien modeste par rapport à l'hypothèse d'Alfred Métraux [1], qui y voyait déjà un support des récitatifs et non des textes au sens habituel de ce mot.

Les peintures rupestres étudiées par Françoise Girard chez les Buang [2] de Nouvelle-Guinée étaient interprétées ainsi par les descendants de ceux qui les avaient réalisées. L'étude novatrice, quoique controversée en ce qu'elle dérange, de David Simmons [3] sur les tatouages profonds maoris propose d'y voir un langage social permettant de définir le statut social de chaque porteur de tatouages par référence à ses lignées paternelle et maternelle ainsi qu'au mariage de l'intéressé.

Une autre tendance, scientifiquement tout aussi négative, est celle de collègues de disciplines voisines – avec lesquels la collaboration est toujours fructueuse lorsqu'elle se maintient – qui s'imaginent un jour pouvoir parler et juger en ethnologue comme si n'importe qui pouvait avoir accès sans formation sérieuse à cette discipline. Le siècle et demi d'essais et d'erreurs qui a difficilement construit l'ethnologie ou l'anthropologie sociale actuelles – ces différences d'étiquettes ont fort peu d'importance en fait – leur étant parfaitement inconnu, ils tombent automatiquement dans les erreurs méthodologiques d'il y a un demi-siècle, puisqu'ils réinventent la discipline dans leur coin, en général pour se permettre des effets de manche. La tentation nouvelle de certains jeunes archéologues [4] de se croire investis de la capacité d'interpréter la tradition orale est ainsi dangereuse pour eux.

Il convient de rappeler un certain nombre de principes de base dans pareille recherche. Cette tradition orale n'est pas un rassemblement de vérités ou d'erreurs, au sens scientifique donné à ces termes, à confirmer ou à infirmer, mais un ensemble d'instruments définissant, justifiant ou résumant d'une part les compétitions sociales et politiques qui structurent toutes les sociétés océaniennes, d'autre part, indirectement, mais de façon essentielle pour les intéressés, les tenures foncières à une certaine date. L'analyse de la tradition orale et des tenures foncières amène à mettre en évidence des états successifs de cette tradition et de ces tenures foncières[5] et, par conséquent, à découvrir des textes partiels, inconnus de la première approximation d'une enquête insuffisante, qui s'emboîtent dans une diachronie orientée dont l'expression vise pour l'essentiel à maintenir les positions existantes.

Les données archéologiques seront difficiles à interpréter si l'on ne dispose des états successifs de la tradition et des raisons des formes qu'elle a prises. La qualité des enregistrements et des traductions peut varier, sinon même être insuffisante, si le chercheur intéressé n'est pas conscient de l'intérêt scientifique des variations et des contradictions entre les différentes versions, ce qui est malheureusement encore trop fréquent. On a vu encore récemment des textes vernaculaires être corrigés en faisant disparaître de ce fait une information ethnographique essentielle, ce qui s'est beaucoup fait dans le passé, les informations répétitives, listes de noms et listes de lieux-dits étant censurées par des auteurs ignorant qu'il s'agissait là de l'information la plus importante d'un texte où ils ne cherchaient qu'un récit littéraire ou poétique.

La tradition orale fournit aussi les traits constituant l'imaginaire issu de la culture considérée, qui bien sûr ne sont ni à infirmer ni à confirmer. Elle transporte avec elle encore des données brutes, soit explicites (par exemple, une description fouillée du travail ancien de la pierre[6] qui est à prendre en compte dans tous les cas, les données archéologiques venant s'y ajouter, et éventuellement venant la relativiser, la variation du détail des situations technologiques étant une autre donnée) ; soit pour des raisons qui ne sont pas tout à fait technologiques ; soit en conséquence des variations de la géologie locale ou des possibilités plus ou moins grandes d'importation de matériaux de meilleure qualité (pierres de four, pierres pour marteler, sable pour servir de dégraissant, obsidienne ou verres volcaniques pour couper les cheveux et la barbe ou pour les scarifications médicinales). La capacité d'une culture locale de conserver plus longtemps qu'il ne le faudrait des traits matériels qu'elle aurait les moyens de remplacer peut étonner, mais cela arrive et a des raisons qui peuvent ne pas être technologiques.

L'archéologie ne doit pas non plus tomber dans le piège où s'est si longtemps fourvoyée l'ethnologie, celle de croire à une culture unique, unitaire, entièrement cohérente, couvrant une aire déterminée, mais large : la Nouvelle-Calédonie, les îles Salomon, les îles Fiji, etc. Les cultures sont fluides et varient dans leurs détails de lieu en lieu, nombre de ces détails ne pouvant présenter de traduction archéologique, ce qui peut se révéler trom-

peur. La tentation de l'archéologue traitant du temps et de l'espace, décidant souverainement de ce qui est vérité ou erreur, dans les domaines relevant des efforts constants de l'ethnologie, doit être repoussée. Elle ne conduit qu'à des impasses.

Aucun archéologue n'est armé, méthodologiquement, ni n'a la formation ou l'expérience lui permettant de se lancer seul dans l'entreprise de l'analyse de la tradition orale, où il risquerait seulement de répéter les erreurs méthodologiques des générations précédentes. L'ethnologie a mis près d'un siècle pour se donner les instruments de cette tâche. Encore trouve-t-on des gens pour croire que l'improvisation permet de régler pareils dossiers. Le danger de l'imprudence – croire que l'archéologie peut infirmer ou confirmer la tradition en tant que telle – peut aboutir à se faire interdire le terrain par les populations concernées, la simplification interprétative pouvant être éprouvée comme injurieuse. Normalement, l'ethnologue est formé pour disposer d'une vision relativiste évitant pareil faux pas. L'ethno-archéologie ne doit pas être la prise de possession du terrain de l'ethnologie par l'archéologue, mais la collaboration constante entre les chercheurs des deux disciplines et l'acceptation d'une procédure informelle et amicale d'analyses critiques croisées.

Les travaux de José Garanger ont confirmé, non une interprétation de la tradition orale aux îles Shepherd, mais les éléments objectifs que cette tradition transportait : l'existence du cataclysme volcanique ayant brisé en fragments l'île de Kuwae, la présence en tel ou tel point de l'espace des tombes annoncées ; l'existence d'un mouvement de repeuplement des îles Shepherd à partir du sud et, de façon plus inattendue, la position et le nombre des ornements sur les cadavres mis à jour. La relation avec l'île volcanique de Lopevi et le mouvement minoritaire, venu du nord et qui fonde une tradition orale parallèle qui se place en compétition avec la première sur un certain nombre de points, n'a pu être validée en aucune façon, les fouilles n'ayant pas été poursuivies sur Epi ni ailleurs dans ce voisinage. Il faut attendre...

On ne savait évidemment pas au départ si les tombes seraient découvertes là où elles avaient été annoncées. Elles auraient pu se trouver à cent mètres plus loin. La présence d'un interdit ancien en un point ne signifie pas que ce dernier se révélera archéologiquement riche. Contrairement à une croyance fréquente, les lieux cultuels font l'objet souvent de l'apport d'offrandes exclusivement végétales, au moins en Nouvelle-Calédonie, aux îles Loyalty et au sud du Vanuatu, ce qui ne laissera que des traces impalpables : on ne retrouvera pas les perches en cœur de bois de fer auxquelles sont attachés des bouquets de tiges et de feuilles symboliques, mais par contre les fragments de poterie utilisés pour prier dans la vapeur de la très faible quantité d'aliments cuits à cet effet, ce qui peut aboutir à une vision déformée, chaque forme d'offrandes ayant une fonction différente.

Quand il y a victime humaine sur la Grande Terre, dans les périodes de guerre, comme au cours de l'insurrection de 1917, l'objet du sacrifice est le

cœur humain, mangé cru, comme les soldats cambodgiens actuels mangent le foie de leurs ennemis, et cela ne laisse pas non plus de traces. Les tombes complexes, plutôt effrayantes, mais passionnantes à découvrir et à étudier, comme la tombe collective de Retoka au large de la côte sud-est d'Efate, centre sud du Vanuatu, sont rarissimes. L'ensevelissement des épouses avec le mort avait fait l'objet d'une information ethnographique précise de la part du premier missionnaire presbytérien de la région, dans une publication missionnaire, description que l'archéologie a ainsi confirmé ; l'information ethnographique, en ce dernier cas localisée et datée, apportant la constatation qu'il ne s'agissait pas d'un cas unique, mais d'une pratique générale, dont les premiers missionnaires de la *London Missionary Society* ayant touché Maré nous apprennent qu'elle s'introduisait aux îles Loyalty en provenance du Vanuatu.

Je l'ai rencontré encore au nord Malekula, où j'ai pu, en 1950, négocier l'abandon de la dernière tentative de sacrifier une veuve que le frère du mort s'apprêtait à pendre. Cette tradition de faire mourir la veuve à la mort de son mari s'opposait à la tradition plus ancienne du lévirat, c'est-à-dire de la prise en compte de la veuve par le frère cadet du mort. Son expansion se faisait dans la région sans transfert de population, sans migration, en suivant simplement les chemins habituels de l'échange des biens et des éléments culturels. Les travaux de José Garanger nous ont fourni une date pour cadrer ce mouvement, dont le mystère n'est cependant que partiellement levé. D'où vient cette tradition ?

Il existe ainsi dans la tradition orale une part objective qui peut être confirmée, pas infirmée, en ce qu'il s'agit de l'existence d'habitats en des points précis, sous des noms vernaculaires à relever, et des interprétations intéressantes au moins pour les couches superficielles et la dernière période. Le b a ba consiste en tous les cas à relever systématiquement tous les lieux-dits, et il peut y en avoir toute une série concernant un seul site. Les traditions orales ne sont pas fixes et ont pu évoluer. Certains de leurs développements sont pris parfois pour des affirmations alors qu'ils ne sont que des images intégrées dans des systèmes de symboles – affirmer que telle lignée était constituée de cannibales, par exemple, sur la base de la tradition de l'existence ancienne d'un ogre, n'est pas à recommander. On trouve des traditions d'ogres et d'ogresses un peu partout, mais qui dit que l'autre serait descendu d'un ogre peut se trouver confronté avec l'indignation de celui censé hériter de cet opprobre. On trouve aussi parallèlement des traditions faisant état de la mise au four d'un cadavre comme moyen de le ramener à la vie. Pourquoi tirer des conclusions de l'une plutôt que de l'autre, qui pourrait recouvrir une forme particulière de rites funéraires ?

La variabilité des formes prises par ces derniers à la surface du globe est quelque chose d'extraordinaire : le docteur Carleton Gajdusek, prix Nobel de médecine, a démontré que chez les Fore[7] de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée, la maladie virale de dégénérescence nerveuse dite localement *kuru* était provoquée par l'utilisation de la graisse et de la cervelle du mort

pour frotter les enfants nouveaux-nés mâles, les condamnant ainsi à une mort lente avant la quarantaine. Ce rite funéraire s'était introduit dans la région il y a un peu plus d'un demi-siècle et a été maintenant abandonné. Quelle trace archéologique laisserait-il et qu'en saurait-on en l'absence d'une information ethnographique précise?

L'inverse est tout aussi vrai. J'ai acheté, pour le musée des Arts africains et océaniens, en vente publique à l'hôtel Drouot, pour la somme énorme de trois cents francs – j'étais le seul dans la salle à connaître l'intérêt de la pièce – une herminette cérémonielle au manche si fortement sculpté qu'elle en était devenue inutilisable pour porter le moindre coup, attribuable à la région du sud-ouest de Malekula, et dont la lame polie, petite, de la dimension habituelle des lames d'herminettes utilisées par les sculpteurs, sortait de l'ordinaire en ce que ses bords étaient redressés au lieu de traduire la ligne où se coupaient les deux plans courbes des lames d'herminette traditionnelles dans la région. La présence de cette lame polie à section quadrangulaire et d'une forme non rencontrée jusqu'alors dans l'ethnographie du Vanuatu posait des problèmes insolubles, jusqu'à ce que José Garanger trouve de telles lames dans ses fouilles aux îles Shepherd. Il s'agissait donc du témoignage d'un passé conservé dans les familles pendant plus d'un demi-millénaire au sud-ouest de Malekula – encore ne faut-il pas exclure qu'elle ait été à un moment acquise par échange à partir de l'aire première d'expansion d'un trait culturel aussi caractérisé.

L'archéologue doit savoir que la tradition ne doit jamais être recueillie de la bouche de quelqu'un n'en ayant pas reçu, à la naissance ou par adoption, la possession traditionnelle. Les indications de sources étrangères à une tradition n'ont d'autre intérêt que de permettre l'enquête sur place et la vérification prudente, en allant à la source même de chaque information potentielle. Il n'y a rien de plus gênant, pour la qualité de l'information, que la conception si fréquente, en particulier chez les enseignants en poste dans le Pacifique Sud, d'un folklore constitué de «légendes», et l'idée que l'on puisse s'adresser à n'importe qui pour les obtenir.

Les contradictions entre les versions ne sont pas à régler par l'archéologie : elles sont fonctionnelles, institutionnelles et font partie du jeu social où l'archéologue a tout intérêt à ne pas aller s'empêtrer. La tradition orale qui doit être considérée ne doit pas être celle que pourrait recueillir, à l'occasion, l'archéologue. Elle doit faire l'objet d'un enregistrement dans la langue vernaculaire, de façon à éviter les pièges que présente le recours à la langue européenne, utile pour débroussailler un dossier, dangereuse pour l'analyse scientifique, même si la traduction est le fait d'un linguiste, ce dernier pouvant se tromper dans le choix des équivalents français[8]. Les seuls termes utilisés pour l'analyse doivent être ceux fournis par la langue vernaculaire.

Au recueil d'un corpus de la tradition orale devraient correspondre des vérifications par deux moyens, le relevé d'une couverture généalogique des personnes concernées et un relevé foncier effectué parcelle par par-

celle, la tradition de chaque lieu-dit étant recueillie au lieu même. Ce n'est pas là évidemment la vocation de l'archéologue.

On doit se méfier aussi de ceux qui s'annoncent comme des sages et comme les seuls détenteurs authentiques de la tradition. Cette dernière est toujours partagée entre toutes les personnes considérées, membres de chacun des groupes qui s'en réclament. Tout individu a quelque chose à dire, un ou plusieurs détails à apporter. Si ces divers éléments se contredisent, tant mieux, cela permet de nouvelles enquêtes, chaque contradiction fournissant une piste pour de nouvelles recherches. Et ce n'est pas à l'archéologue de décider quelle est la bonne : même l'ethnologue débutant s'y perdra s'il n'a pas été mis en garde à l'avance contre la puissance de persuasion qu'il peut rencontrer dans les îles au détour des chemins.

Certaines traditions comportent, officiellement, mais on ne le dira pas, un contenu implicite qui diverge de sa forme explicite, parce que certaines choses, connues de tous, ne doivent pas être dites. L'archéologue voulant vérifier une telle tradition ne peut que se faire moquer de lui : les gens rient beaucoup sous cape. Les Marquisiens ont bien su fabriquer un faux site à céramique pour le faire fouiller par un archéologue américain. Ce que l'archéologue trouvera en fouille sera intéressant, dans l'absolu, mais son interprétation risque de reposer sur un terrain mouvant qu'il n'aura pas décelé à temps.

Pour prendre un exemple précis, on ne trouvera pas archéologiquement la trace du massacre des *èlètok* décrit par le R. P. Dubois dans l'île de Maré, pour la raison qu'il ne s'agirait pas alors d'une vérification de la tradition orale, mais de celle d'une interprétation européenne de cette dernière. Les *èlètok*, théoriquement les plus anciens habitants de l'île, n'ont pas été massacrés, mais obligés à glisser dans l'espace foncier de l'époque et à changer de nom, afin de leur faire abandonner leur ancienne, et supposée, suprématie sur le plan foncier. Il y a des centaines de cas de pareils transferts dans l'espace, avant et après la venue des Blancs, transferts qui ont été traduits dans la tradition orale sous une forme tragique, voire épique, qu'il convient d'interpréter prudemment, en tenant compte des données implicites auxquelles se réfère cette tradition et qui ne sont pas connues par l'auteur européen qui prend ce qu'on lui dit pour du bon pain, incapable de le réinsérer dans une vision globale tenant compte de toutes les alliances, de toutes les oppositions, de toutes les compétitions de prestige qui colorent même les comportements actuels et, en particulier, ceux qui s'adressent à l'archéologue ou à l'ethnologue.

La présence partout d'une tradition évoquant l'existence ancienne d'humains de petite taille, aux cheveux descendant jusqu'au sol comme les seins de leurs femmes, ne signifie absolument pas qu'il y ait eu une première population de chasseurs-cueilleurs précédant les céramistes Lapita. On les désigne à Lifou du nom de *wananafin* et on les considère comme des divinités du sol et de la part de la nature échappant au contrôle des hommes. Bien que, dans le mythe d'origine de sa famille, mon épouse soit

censée en être une descendante, leur existence doit être considérée comme structurelle, au fondement des systèmes symboliques qui sous-tendent à la fois la société et l'imaginaire collectif. Ne pas en trouver la trace archéologique ne signifierait rien de particulier, et surtout pas que la tradition ait été par là infirmée.

L'ethnohistoire du Pacifique a été constamment gênée par cette idée d'une population ancienne de chasseurs-cueilleurs, sur laquelle serait venu se greffer un peuple nouveau d'agriculteurs et d'éleveurs de porcs. On a très tôt imaginé que le peuple, les *manahune* de Tahiti, étaient les descendants des premiers, l'aristocratie dominante représentant les seconds. De même on a parlé d'une première population mélanésienne en Nouvelle-Zélande, dominée par la suite par les immigrants polynésiens. L'existence de sites ou de couches différentes ne permet en rien de tirer la conséquence qu'il y aurait eu deux populations côte à côte ou superposées dans le temps, du moins scientifiquement parlant. C'est de l'imagination pure, une conséquence lointaine de l'histoire de l'Europe à la Augustin Thierry, accumulant les invasions et les migrations pour expliquer les changements sociaux. Cette histoire n'est plus à la mode. Elle tend pourtant à se maintenir en archéologie.

La réalité est que les mobiliers différents sont des mobiliers différents. Point à la ligne. L'expérience de près de deux siècles d'essais et d'erreurs a montré que les peuples et les cultures du Pacifique Sud ne changent pas du fait d'invasions ou de migrations, mais par la volonté des membres des sociétés en cause, d'une génération à une autre. Ils se différencient pour exister de façon autonome, et complexifient leurs structures pour gagner des points dans la compétition de prestige qui les oppose constamment les uns aux autres, important s'il le faut des ensembles culturels complets, mais se satisfaisant souvent de procéder par touches successives. Les Lapita et les non-Lapita sont les mêmes gens[9]. S'il y a eu des populations pré-Lapita, ce sont les mêmes qui sont devenues Lapita, par introduction des techniques de poteries, grâce aux femmes, depuis l'Asie du Sud-Est. En réalité, à partir de Madagascar et de la côte de l'Afrique orientale, en passant par l'Arabie heureuse, toute la côte de l'océan Indien, et de ses prolongements en Indonésie et dans le Pacifique Sud, a toujours fonctionné, de village en village, pirogue par pirogue, comme la route de transferts culturels sans nécessité de migrations autres que les mariages uxorilocaux qui affermissent régulièrement les relations à quelque distance existant depuis des temps innombrables. Ces relations se superposent en même temps qu'elles jouent à saute-mouton plutôt que de procéder de proche en proche, ce qui serait trop simple.

Les femmes d'un certain rang, à Tanna, portent au cou une pierre polie plus ou moins discoïde, de petite taille, percée d'un trou fait au perçoir à volant. Leurs hommes affirment aujourd'hui que ces pièces sont trouvées, dans le cadre d'un rite particulier maîtrisé par un personnage précis, au

pied de la cascade tombant au fond du cirque en partie occupé par le lac Siwi, à peu de distance du Yasur, le volcan en activité de l'île et du mont Mélén, habitat du dieu Mwatiktik. Ces pierres sont de la serpentine de Nouvelle-Calédonie [10]. Le géologue Aubert de la Rüe, qui s'en est aperçu, a pensé à des morceaux de hache-ostensoir de Nouvelle-Calédonie s'étant brisés au cours de la fabrication et que l'on avait valorisés en les exportant au Vanuatu. On connaît aujourd'hui, lignée par lignée, tous les chaînons permettant d'aboutir à Tanna, en passant par les Angete Kiamu de Jozip à Lifou et l'île d'Anatom, la plus au sud du Vanuatu, à une journée et demie de pirogue de Lifou. Il n'y a pas là de migration, mais des relations, à la fois matrimoniales et d'échanges, arrêtées brutalement à la christianisation, les marines française et britannique ayant interdit ce type de voyage interinsulaire à la demande des missionnaires qui y voyaient des occasions de pertes en mer de vies humaines. A. Capell a publié une photographie ancienne [11] due au révérend J. Lawrie, missionnaire sur Anatom au siècle dernier, représentant un chef de Futuna portant au cou un tel fragment de serpentine polie, que Capell attribuait, sur photo, à de la jadéite de Nouvelle-Zélande.

On ne demande pas à l'archéologie de «vérifier» la tradition orale canaque, mais d'apporter des éléments d'interprétation nouveaux et en particulier d'aider à fixer un cadre chronologique aux divers aspects de cette tradition. Les événements relatés dans la tradition, une fois ramenés à une échelle plus réaliste – Ciau, fille du chef Bahitr du nord d'Ouvéa, n'a évidemment jamais épousé le Soleil, et le texte publié par nous [12] a une autre portée que le seul récit sous sa forme littéraire apparente – nous parlent-ils du dernier demi-millénaire, du dernier millénaire et plus, ou des cinq dernières mille années de la présence probable de l'homme? L'interprétation des textes devra varier considérablement dans son contenu selon l'échelle de temps ainsi envisagée.

La compréhension de bien des textes de la tradition orale demande des décennies d'accumulation d'informations avant de permettre une analyse convenable. Il convient que les archéologues ne s'imaginent pas pouvoir s'y lancer, et qu'ils ne prennent pas pour argent comptant ce qu'un tel ou un tel pourra venir leur affirmer. Chaque variante de la tradition orale est liée aux stratégies de la lignée correspondante, dont les représentants peuvent aller fort loin dans certaines formes d'imaginaire si leur partenaire occasionnel n'a pas la capacité de confronter chaque information, ou chaque série de données, à la masse de toutes les autres, série pertinente par série pertinente ainsi que par ensembles structurés et pertinents.

La réponse méthodologique, prudente et sage, se trouve en grande partie dans les travaux de José Garanger au centre sud de l'actuel Vanuatu. Les sites fouillés ont été ceux désignés par la tradition orale. Les fouilleurs lambda ont été les descendants des ancêtres en question, ceux qui avaient le droit de toucher aux tombes – accessoirement motivés par la volonté, fortement encouragée par José Garanger et par moi-même, de démonstra-

tion que ce serait là le moyen de prouver la validité de leur tradition orale, par comparaison avec la tradition écrite chrétienne enseignée par les missionnaires blancs. Reconnaître la propriété des éléments culturels accessibles à l'archéologie aux hommes qui ont hérité de ce privilège, était la mise en pratique d'une des découvertes les plus solides de l'anthropologie anglo-saxonne dans la région au cours des années d'avant-guerre, découverte qui ne semble même pas toujours avoir été comprise par tous.

Amener de la main-d'œuvre extérieure sur un chantier de fouilles, où que ce soit dans la région, est une erreur méthodologique, erreur absolue dès qu'il s'agit de sites funéraires, erreur relative s'il n'est question que d'escargotières où l'on ne pense pas *a priori* trouver des tombes. Seuls les descendants doivent manier les restes de leurs ancêtres. La très grande susceptibilité sur ce point des intéressés peut provoquer des troubles, l'arrêt du chantier et l'expulsion de l'archéologue qui se serait cru naïvement tout permis – le géologue Grünewald de Mortillet a eu, en 1947, des ennuis à Canala pour n'avoir pas respecté ce principe. La fermeture à l'archéologie de régions entières est liée à ce problème. Accepter de le reconnaître et d'en tenir le plus grand compte a été l'apport méthodologique principal, par ses conséquences scientifiques, de José Garanger dans une aire géographique où certains archéologues anglo-saxons croyaient facilement détenir des droits éminents sur tout site potentiel au nom de leur compétence professionnelle.

C'est la raison de la relation parfois difficile de l'archéologie néo-zélandaise avec les groupes maori : elle a trop souvent fouillé sans la moindre concertation avec eux. Les Maori deviennent, en conséquence, de relations difficiles et il faudra attendre que se mette sur pied une archéologie proprement maorie, qui aura sans doute d'autres problèmes de méthode. Comment lèvera-t-on l'interdit de fouler une terre où le sang a été versé ? Comment lèvera-t-on le *tapu* sur le lieu où est enterré, dans une dune de sable précise de l'isthme séparant en deux l'île du nord de la Nouvelle-Zélande, la coque de la pirogue *Tainui*, une de celles qui apportèrent les premiers immigrants polynésiens ? Comment obtiendra-t-on la permission de fouiller les tombeaux royaux de Tonga ? La réponse actuelle est claire. Les interdits ne seront pas levés, du moins dans l'immédiat.

La seule méthode possible, et pertinente, est de dépasser le détail d'un site pour s'attaquer à des ensembles, tout en s'appliquant à faire comprendre l'intérêt de la méthode le plus largement possible ; de se donner le temps et de prendre en compte véritablement tous les acteurs sociaux impliqués, pas seulement ceux qui vous sont sympathiques ou ceux qui se proposent spontanément. Ce n'est pas un site qu'il faut viser, mais l'ensemble de ceux reconnus définissant potentiellement, à leur façon, une aire culturelle cohérente, en faisant très attention de ne pas laisser le projet se faire confisquer sans que l'on s'en aperçoive, par un ou plusieurs des camps impliqués dans les compétitions de prestige locales. L'archéologue imprudent peut se transformer en balle de ping-pong avec laquelle jouent des partenaires dont la capacité de manipulation subtile de l'Européen approche du génie.

L'application persistante de la méthode choisie entre nous, qui échappait ainsi à la facilité de la fouille dans la première escargotière visible sur une côte, de façon à ce que José Garanger puisse couvrir systématiquement l'ensemble d'une région culturellement et linguistiquement cohérente, a créé de ce seul fait les conditions d'une révolution conceptuelle de l'anthropologie océanienne. Cette révolution n'a pas encore donné tous ses effets. L'admiration exprimée pour les résultats se manifeste plus fréquemment que la prise de conscience de l'intérêt scientifique de la méthode appliquée.

Les conséquences des manipulations passablement naïves et peu scrupuleuses de la tradition orale polynésienne, en particulier par des savants néo-zélandais du début de ce siècle [13], avait abouti à ce que l'anthropologie sociale britannique mette un interdit absolu – non accepté par l'anthropologie culturelle nord-américaine – sur tout ce qui ressemblait à une exploitation ethnohistorique de toute tradition orale. Le résultat est que plusieurs générations de chercheurs britanniques n'ont su manier les documents émanant de cette tradition. Seul Raymond Firth, à Tikopia, déjà conscient des problèmes posés par la tradition maorie, a réussi à tirer des conclusions prudentes et archéologiquement confirmées de la tradition orale tikopienne.

On ne doit pas fournir tout de go des hypothèses à vérifier à l'archéologue, qui risquerait là vraiment de « boire le bouillon », mais mettre en présence la tradition orale et les résultats d'une archéologie des sites proposés par cette tradition. Les données obtenues par une archéologie fouillant les sites qui lui plaisent pour des raisons d'opportunité sont plus difficilement utilisables, tant qu'elle n'aura pu assurer le lien entre les lieux où la présence la plus ancienne de l'homme est attestée – résultat qui provoque les subventions et qui est recherché à cet effet – et les états intermédiaires de la présence de l'homme qu'il faudra bien arriver à mettre en évidence.

Les raisons de l'interdit porté par l'anthropologie sociale étaient sérieuses. Le comput simplificateur fondé sur les généalogies, en proposant vingt-cinq ans par génération, n'a mené nulle part. Les généalogies maories oscillent entre quinze et trente-cinq ou quarante générations. Elles sont souvent partiellement manipulées en fonction de stratégies sociales précises. En particulier, deux facteurs jouent. D'une part la recherche, peut-être tardive, d'y introduire au début le plus de générations divines, aidant ainsi à justifier des statuts sociaux compétitifs et de haut rang. D'autre part se référer, pour certaines générations, non à un géniteur masculin qui pourrait avoir été le bon, mais à une fille première-née de plus grand prestige, éventuellement en oubliant commodément quelques positions intermédiaires, assurait encore plus le statut social recherché. L'authenticité de la filiation n'a jamais été un critère océanien. Les généalogies tant exploitées étaient des instruments dans la compétition de prestige constante qui structure toutes les sociétés océaniennes, d'une façon ou d'une autre. Elles constituent des documents parfaitement analysables, mais en prenant

toutes les précautions méthodologiques souhaitables et en accumulant les informations permettant les recoupements et l'analyse de contenu de chacune des généalogies comparées entre elles. Un tel travail prend de longues années. Il est impossible à réaliser par un archéologue voulant à bon droit obtenir des informations immédiates permettant d'éclairer le résultat de ses fouilles.

Une archéologie liée à la réalité culturelle, au lieu de tomber du ciel en fouillant où l'on a envie sans rien demander à personne, apporte potentiellement des données essentielles à l'analyse des sociétés et des cultures vivantes. C'est la raison de méthode qui m'a fait attendre la publication de la thèse de José Garanger pour publier les résultats de l'enquête ethnographique de terrain effectuée dans la même région [14], et à partir de laquelle les sites avaient été choisis. Disposer d'une société dont on connaissait la date de constitution, après l'explosion de la grande île de Kuwae qui avait laissé quelques îles sur le pourtour de l'ancienne *caldera*, était d'un très grand intérêt, de par la rareté relative du fait. De même pour le cas de la société maorie dont on connaît la date d'installation en Nouvelle-Zélande, ce qui permet d'éclairer précautionneusement les modalités de son établissement progressif et l'évolution de ses structures sociales et politiques jusqu'à l'arrivée des marins et découvreurs néerlandais, français et britanniques. Ces deux cas sont précieux lorsque l'on est confronté par ailleurs à des sociétés mélanésiennes qui ont de cinq mille à trente-cinq mille ans d'existence sur place, et pour lesquelles on ne sait absolument pas quel est l'espace de temps recouvert par la tradition orale enregistrée : un demi-millénaire, cinq millénaires ou plus? Détenir pour une fois une date d'arrivée incontestable est un soulagement, un plaisir à savourer.

Chacun sait que l'archéologie permet de fixer certains points et, pour le reste, ne peut que nous laisser sur notre faim, du fait de l'exiguïté relative du mobilier retrouvé, la liste de ce qui ne se conserve pas ou ne laisse pas de traces étant bien plus longue que la liste de ce qui sera retrouvé. Il n'est que de voir combien les archéologues sont malheureux en l'absence de matériel céramique. Interpréter la disparition de la poterie en Polynésie occidentale ou orientale, mais aussi au Vanuatu, est plus malaisé qu'interpréter sa présence constante au cours des millénaires en Mélanésie. Cette disparition, qui va de pair avec une période où la poterie était de moins en moins élaborée, se comprend mieux en ayant recours à des données non archéologiques. L'une est l'apparition, en Mélanésie, d'une variété de bananier sans fruits et sans fleurs, riche en feuilles [15] et permettant le développement de la cuisson au four dans des paquets de feuilles, paquets de dimensions diverses, y compris paquets dans les paquets, ce qui aboutit à une cuisine particulièrement raffinée pour la recherche de goûts différents accessibles ensemble au cours du même repas. La mise au point génétique de ce bananier est le résultat d'une recherche masculine. L'imagination culinaire qu'elle a permis relève de l'invention féminine.

Un défaut des archéologues océaniens est de tendre à parler d'une humanité asexuée. Les raisonnements portant sur la poterie seraient plus as-

surés s'ils avaient recours à des parallèles ethnographiques évidents. La poterie, comme le tapa, les nattes et les paniers, est affaire de femmes, et donc une technologie transmise par elles à leurs filles et à leurs brus, transmise aussi à grande distance par la part, minoritaire mais constante, des mariages qui ont lieu au loin, ce qui explique la diffusion rapide de la céramique, d'autant que cette diffusion joue entre une minorité de groupes spécialisés, représentés dans chaque aire culturelle, et pas une diffusion générale, la plupart des autres groupes étant consommateurs de poteries et non producteurs.

On me dit qu'il n'y a pas de preuve archéologique de ces faits. A ceci, je réponds que puisqu'il n'y a aucune preuve archéologique, ni autre, c'est que la fabrication de la poterie par les femmes s'est maintenue jusqu'à ce jour parce qu'il n'en a jamais été autrement. L'introduction, ailleurs, des hommes dans cet univers technique particulier est peut-être liée à l'invention du tour : il y a longtemps que les hommes tendent à s'attribuer tout ce qui est mécanique. Etant donné qu'il n'y a pas la moindre trace d'une révolution féminine s'attribuant la poterie en la prenant de force aux hommes, c'est que cette spécialisation féminine est restée intégrale depuis le départ.

Imaginer les femmes, quelle que soit la date, comme incapables d'invention technique n'est pas sérieux. La preuve en est l'invention en Nouvelle-Calédonie de grandes poteries ovales, à la forme parfaite, dont tous les auteurs reconnaissent qu'elles sont le fait de potières, et qui permettent la cuisson à l'étouffée – Maurice Leenhardt simplifiait en parlant de nourriture bouillie – et la satisfaction le soir des besoins alimentaires d'une famille nucléaire légèrement étendue – les parents, un ou deux grand-parents et les enfants – ne saurait être que du fait des femmes qui en auront été les principales bénéficiaires. En effet, la possibilité de cuire le soir dans une poterie le repas familial, impossible avec les poteries Lapita où l'on ne saurait préparer que des sauces à base de lait de coco, apparaît en même temps qu'une nouvelle forme d'habitat où les épouses ont chacune leur maison qu'elles partagent avec leurs enfants, le mari venant y coucher mais bénéficiant pour sa part de la possibilité d'aller dormir dans une « maison des hommes », grande case du clan ou de la chefferie, *naghamal, house tambaran*, etc.

Ceci s'opposait avec l'autre forme d'habitat, cette fois collectif, en « maisons longues », telles qu'on peut les trouver encore dans l'intérieur d'Espiritu-Santo [16] au Vanuatu, dans la vallée du Sépik, en Nouvelle-Guinée et à Sarawak et Kalimantan (Bornéo). Les maisons oblongues exhaussées et ouvertes à Samoa tiennent plus de l'ancienne maison longue que d'un autre modèle. Ces maisons longues peuvent contenir plus d'une centaine de personnes et des dizaines de couples de tous les âges avec leurs enfants.

La maison propre à chaque épouse est un acquis obtenu par les femmes, qui peuvent ainsi envoyer leur mari coucher ailleurs si elles estiment devoir mettre en route une quelconque pression psychologique sur

ce dernier. La prise en charge parallèle par les femmes, individuellement, de la cuisine de leur famille et donc de celle destinée à leur époux, correspond à une plus grande intimité du couple par rapport aux maisons longues où la préparation des repas était, et reste, communautaire. Ces habitats différenciés devraient avoir une traduction archéologique, qui n'a guère été recherchée dans la région, où cette évolution des choses a été peu envisagée – il peut s'agir d'ailleurs de deux traditions, ou tendances, parallèles, dont la plus communautaire a disparu plus aisément sous la double pression des préférences féminines et, plus tard, de celle de la christianisation dès le début du siècle dernier.

De même doit-on préciser que le passage d'une forme d'habitat à une autre n'a pu se réaliser sans la collaboration des hommes, qui sont les architectes et les charpentiers, même si ce sont si souvent les femmes qui préparent les éléments de la couverture des toits : feuilles de sagoutier, feuilles de canne à sucre, feuilles de roseaux ou roseaux entiers, palmes de cocotiers, paquets de graminées (*Imperata cylindrica*) à longues feuilles dures, utilisées soit les feuilles, soit les racines seules, présentées à l'air, écorces de niaouli, etc. Il n'y a pas là non plus de révolution masculine ou féminine, mais une évolution vers un type renouvelé de relations et de partage des tâches entre les sexes.

D'autres évolutions technologiques n'ont guère de traduction archéologique possible. Par exemple, l'apparition, faisant là aussi pièce à la poterie, d'une technique proche de celle des marmites norvégiennes, partant d'un énorme plat creux et profond sculpté – aux Salomon, mais inconnu au Vanuatu et en Nouvelle-Calédonie – ou d'une coque de pirogue, depuis les Salomon jusqu'à la Polynésie occidentale – que l'on emplit de tubercules au milieu desquels on pratique secondairement un trou allongé où l'on placera les pierres chauffées à blanc sur un bûcher ; on recouvre aussitôt après le tout avec des paquets de feuilles cousues entre elles, préparés à l'avance et qui servent plusieurs fois, d'abord en première couche, puis en deuxième. Cette technique constitue l'inverse logique de celle du four enterré, qu'elle a en quelque sorte rendu transportable, et sans l'existence de laquelle elle n'aurait pu naître. C'est une invention des hommes qui sculptent les plats et les coques de pirogue, choisissent, importent ou apportent les pierres de four ainsi que le bois dense pour le feu, construisent et surveillent le bûcher. S'il y avait traduction archéologique, ce serait la présence de pierres de four sans four. Mais ceux qui pratiquent cette technique n'ayant pas abandonné celle du four enterré, le témoignage archéologique risque d'être ambigu.

Une technologie dérivée est celle de la fabrication de la chaux. Depuis son introduction partout par les évangélistes polynésiens de la *London Missionary Society* pour la construction des temples au cours de la première moitié du siècle dernier, la chaux s'obtient par le recours au même bûcher sur lequel on posait les pierres de four, une couche de bois dur, une couche de pierre, cette fois de corail, une couche de bois, etc.

La fabrication ancienne de la chaux vive, obtenue en brûlant sur un feu des coquillages et des fragments de corail, était connue des deux sexes. Elle était utilisée à la fois pour tuer les poux et décolorer les cheveux, les filles de haut rang se livrant à cette occupation avec leurs suivantes, mais les jeunes gens célibataires de leur côté aussi. Les cheveux décolorés des filles, aux îles Loyalty, permettaient des comparaisons poétiques de leur longs cheveux ondulés aux nuances de blond et de roux avec les rayons du soleil ; ils ont servis de fond au mythe de Ciau, fille aînée du chef Bahitr dans le nord d'Ouvéa, qui épousa le Soleil.

L'interprétation ethnologique des résultats bruts de l'archéologie par un peu tout le monde, et pas seulement les archéologues, tant le sujet se prête à la poésie épique et au romantisme, se traduit pour une grande part par les hypothèses migratoires qui ont hanté les auteurs occidentaux – beaucoup plus que les Océaniens – depuis le premier contact. Elles étaient d'abord fondées sur des éléments de la culture matérielle, puis sur la tradition orale plus ou moins bien recueillie et comprise, souvent extraordinairement manipulée pour la faire ressembler aux textes épiques des anciens Celtes – une part notable des Européens circulant dans la région étant Ecossais, Gallois, Irlandais ou Bretons et, dans ce dernier cas, lecteurs du *Barzaz-Breiz*.

L'origine des Polynésiens a tout d'abord intéressé, pour deux raisons principales. Les voyages d'exploration dans le Pacifique Sud suivaient un itinéraire sud ou passaient par le détroit de Magellan, les Hollandais interdisant le passage par l'Indonésie en début de voyage – ils allaient jusqu'à mettre aux fers les équipages et pendre haut et court les officiers, soi-disant pour piraterie, de façon à éliminer toute compétition commerciale pour les épices. On a donc contacté les archipels polynésiens en premier. Puis les marines anglaise et française ont établi des bases de soutien au Chili, profitant de l'indépendance nouvelle de ce pays, indépendance qui avait été favorisée par la flotte anglaise avant la guerre d'Espagne.

La seconde raison était que les Polynésiens fournissant des marins de complément pour les navires de guerre ou de commerce, pour les baleiniers aussi, et surtout des cadres subalternes pour l'établissement de points de commerce ou de chritianisation, il fallait trouver une justification politique pour les privilèges qu'on leur accordait ainsi par rapport aux autres Océaniens. C'est l'origine de l'invention de la culture polynésienne comme étant qualitativement supérieure à celle des Mélanésiens, réduits alors à l'état de sauvages arriérés, cruels, fourbes... et cannibales. Il fallait donc distinguer des populations qui se ressemblaient beaucoup plus qu'elles ne différaient, et fonder une opposition dont les buts étaient politiques. Encore cette idéologie fabriquée pour les besoins de la cause ne se mit-elle en place que très progressivement.

Au cours de la première moitié du siècle dernier, la frontière entre la Polynésie et la Mélanésie n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui. Les missionnaires de la *London Missionary Society*, qui avaient le plus de contacts avec

le plus grand nombre d'îles, établis non seulement à Tahiti, mais aux îles Cook, à Samoa, aux îles Loyalty, au Vanuatu et à un moment dans le sud-est de la Nouvelle-Calédonie, classaient la Mélanésie orientale dans la Polynésie occidentale, la Mélanésie pour eux ne commençant qu'aux îles Salomon. Ils reflétaient ainsi en partie les jugements de leurs évangélistes samoans et rarotongiens. La Polynésie était pour eux un concept culturel global comprenant un nombre très grand de variantes locales.

Puis les positions se durcirent pour des raisons également politiques, à la suite des prises de possession et de l'établissement de frontières internationales, coupant entièrement les archipels les uns des autres, y ajoutant l'interdiction des voyages en pirogue entre les archipels. La Nouvelle-Calédonie, les Nouvelle-Hébrides et les îles Salomon se virent inclure dans les archipels que l'on appelait cannibales, désignation que l'on ne réservait plus aux Polynésiens dont on avait tant besoin. Ayant compris l'enjeu, bien des Polynésiens gagnant leur vie dans les structures coloniales de pays dont ils n'étaient pas originaires, vinrent à se considérer comme d'extraction supérieure aux Mélanésiens.

La distinction géographique entre un ensemble d'îles placées en arc à partir de la pointe orientale de la Nouvelle-Guinée et les archipels polynésiens plus éloignés et plus isolés – en Mélanésie, il ne faut pas plus d'un jour et une nuit en pirogue à voile pour aller d'une île à l'autre, excepté entre les îles Salomon (Santa Anna) et Santa Cruz (Ndeni) et entre Vanikoro et les îles Torrès, où le voyage demande trois jours (cinq jours entre Tikopia [17] et les îles Banks, en passant par l'îlot rocheux de Vatganay) – devint celle entre la semi-civilisation polynésienne et fijienne et le monde de la sauvagerie. Cette distinction coïncidait curieusement pour une part avec la séparation entre les pays libres de tout anophèle et donc de tout paludisme, et les pays dangereux où l'on pouvait mourir de fièvre bilieuse hématurique (*blackwater fever*), c'est-à-dire toute la Mélanésie et la Nouvelle-Guinée, à l'exception de la Nouvelle-Calédonie. La France en particulier a utilisé marins et soldats tahitiens dans les répressions militaires en Nouvelle-Calédonie, et Tahiti comme lieu d'exil pour les chefs loyaltiens et néo-calédoniens [18] dont la fidélité lui paraissait douteuse.

La mise en opposition et la hiérarchisation des deux grandes aires culturelles ne suffisaient pas. Il convenait d'en fournir une explication séduisante. D'autant que si l'on possédait un certain nombre d'informations, plus ou moins authentiques, fabriquées ou interprétées, sur les traditions polynésiennes, on ne savait rien des autres. Pas de données utilisables provenant des îles «noires», dont la masse et le dynamisme guerrier des populations inquiétaient. Dans la conception occidentale, les Polynésiens, qui pourtant avaient résisté les armes à la main en bien des points – les Maori de Nouvelle-Zélande ont tué plus de Blancs au siècle dernier que tous les Mélanésiens réunis – étaient devenus fondamentalement pacifiques, le paysage brossé par Bougainville ayant peu à peu gagné en force de conviction et les Polynésiens ayant compris l'intérêt de jouer cette carte.

Le fait qu'après des essais de résistance armée, et à l'exception notable des Maori trop maltraités, les Polynésiens aient changé de cap et joué le sourire et la bonne humeur était fondé sur une réalité solide. Un *popaa* vivant avec une épouse ou une concubine polynésienne était moins dangereux qu'un Européen mort qui aurait attiré une répression militaire. La Polynésie tropicale a vécu ainsi d'une symbiose organisée, où les filles de haut rang aussi bien que les autres servaient de bouclier humain à leur peuple, en même temps que de sources de renseignements quotidiens sur ces êtres bizarres qui ne faisaient rien comme tout le monde et avaient sur tout des idées déraisonnables. L'avantage premier, qui explique pour une part cette survie, était l'introduction d'anticorps contre les endémies introduites.

Les familles qui se métissaient survivaient mieux et plus sûrement que les autres. Cela justifie les succès féminins des marins français, anglais, américains, allemands, norvégiens, chaque île du Pacifique voulant avoir le sien et le garder le plus longtemps possible afin de l'utiliser comme géniteur sans qu'il s'en rende compte. Les Mélanésiens cruels, fourbes, sauvages, etc, ont réagi exactement de la même façon, à chaque fois qu'ils l'ont pu, voulant les enfants des Blancs bien plus que garder leurs pères, qui pouvaient repartir ailleurs sans qu'ils soient tous regrettés. Beaucoup d'entre ces Blancs ont trouvé la vie si confortable dans les îles qu'ils y sont restés. On trouve leurs descendants dans les endroits les plus inattendus. La réalité océanienne n'a pas tenu compte des distinctions imposées de loin entre Polynésiens et Mélanésiens.

Les théories ont cependant fleuri [19]. Depuis les pays engloutis, Mu, Ma, etc., jusqu'aux Egyptiens antiques ou aux Aryens perdus dans le Pacifique et, par exemple, aux Polynésiens blonds qui auraient été des Nordiques ayant traversé l'Amérique et qui seraient repartis vers l'Ouest. La si fréquente décoloration des cheveux à la chaux ou à la cendre de bois, que bien des auteurs ignorent, s'ajoutait à l'éventail des variations naturelles de la peau et du système pileux entre les albinos vrais relativement fréquents et le reste de la population, et, en plus, au fait constant que les enfants ont si souvent les cheveux presque blonds à la naissance, fonçant peu à peu par la suite. Le métissage avec des Ecossais, Gallois, Norvégiens roux ou blonds, si souvent ignoré dans les îles peu fréquentées, s'y ajouta. On pouvait imaginer ainsi l'existence d'une origine nordique ou basque pour expliquer les aspects surprenants des cultures polynésiennes, aspects encore plus surprenant à travers les mots choisis par l'époque : rois, princes, ministres, grand-prêtres, etc.

Le détail de ces théories est amusant, sans plus. Le dernier état qui n'ait pas reposé sur l'archéologie est l'idée émise, en 1938, par Te Rangi Hiroa (Sir Peter H. Buck), héros national maori, ancien ministre du gouvernement néo-zélandais et directeur du Bernice Pauahi Bishop Museum, d'une venue des Polynésiens d'Asie en traversant les îles équatoriales les plus isolées de la Micronésie [20] – où l'on n'a jamais retrouvé les traces de leur passage. Il ne fallait pas que les Polynésiens aient eu quoi que ce soit à faire avec les

Mélanésiens, de façon à justifier de leur statut social de fait, immédiatement inférieur à celui des Européens et surtout immédiatement supérieur à celui des Mélanésiens – ce qui se comprenait dans le contexte difficile de la lutte des Maori en Nouvelle-Zélande pour se faire reconnaître un statut correspondant aux prescriptions du traité de Waitangi signé entre la Grande-Bretagne et les chefs maoris de l'époque. Les chefs fijiens de leur côté, inclus dans un système d'administration britannique où ils pouvaient espérer être anoblis par la Couronne, ne voulaient pas être considérés comme Mélanésiens, d'autant qu'ils se mariaient à Tonga depuis des siècles. Les Mélanésiens d'avant la dernière guerre restaient les seuls taillables et corvéables à merci, sous prétexte de sauvagerie ambiante. Tous ceux qui pouvaient échapper à ce sort s'y essayaient.

L'idée que les Polynésiens étaient clairs de peau et les Mélanésiens foncés date de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. C'est alors aussi que l'on s'est mis à parler de cheveux crêpus pour les Mélanésiens. Tout cela est inexact. On ne tient pas compte de ce que le soleil tropical ne porte pas à la peau claire – mais les filles à marier pouvaient être gardées à l'ombre pendant une année pour retrouver une peau claire – , que les groupes de pêcheurs côtiers étaient décrits comme plus foncés, qualificatif appliqué encore aujourd'hui aux habitants des Tuamotu ; que les aristocrates qui veillaient à ne pas se mettre au soleil en plein jour – tout le Pacifique sait que l'action du soleil peut être agressive (les sentiers sont soigneusement ombragés) et regarde avec effarement la manie des Européennes de vouloir se faire cuire la peau aux moments les plus dangereux de la journée.

Personne ne dit que les populations à la peau la plus claire de l'ensemble de la région sont les populations dites d'ailleurs mélanésiennes, par opposition aux Papous de la côte nord-orientale du golfe de Papouasie. Les plus foncées sont les habitants de Bougainville et de Buka, dans le nord des îles Salomon, qui furent recrutés comme miliciens par les Allemands parce que leur peau presque noire et leur relativement grande taille provoquaient l'effroi chez les populations de la Nouvelle-Bretagne, de la Nouvelle-Irlande et de la côte nord de la Nouvelle-Guinée. De même, le qualificatif de cheveux crêpus ne s'applique-t-il qu'en Afrique. Les cheveux des Océaniens sont frisés ou ondulés (une grande partie des Polynésiens, les habitants des îles Loyalty, les montagnards de petite taille d'Espiritu Santo, les aborigènes d'Australie de l'ouest, du centre et du sud-est, les Tasmaniens, etc.), avec toutes les variantes entre les deux, jamais crêpus au sens scientifique de ce mot.

La raison de la plus grande cohérence linguistique des Polynésiens par rapport à la floraison des langues mélanésiennes est due à la plus grande brièveté du temps imparti. Les Mélanésiens ont eu quarante mille ans pour se diversifier, les Polynésiens et les Fijiens plus ou moins trois mille. La moins grande diversité polynésienne de l'apparence physique est une conséquence des lois génétiques dites de l'effet de fondateur et de la dérive génétique, à partir du moment où le stock de gènes introduit dans la future Polynésie par de petits groupes était une fraction du stock originel, qui s'est conservé in-

tact en Mélanésie sinon s'est enrichi lentement, d'ouest en est, par des apports constants à la marge. De même, le stock de modèles culturels était-il réduit à un petit nombre et n'a-t-il guère eu le temps de se diversifier plus avant que n'en témoignent les sociétés traditionnelles de Tonga et Samoa, celui de la société à rangs hiérarchisés et en même temps développés dans l'espace, gouvernée par les titulaires de titres théoriquement héréditaires, correspondant à des statuts sociaux que l'on peut perdre au cours de la vie ou dont on peut se faire évincer avant même de les atteindre.

Seule la société mal connue de l'ouest de la grande île de Viti Levu échappe au modèle classique, présentant des complexités neuves dont, sous le nom de *nanga*, l'équivalent exact de la contruction du *marae* tahitien – une enceinte rectangulaire de pierres appareillées comportant une pyramide rectangulaire à une extrémité. Les sites n'ont jamais encore été fouillés et les descriptions ethnographiques en ont été négligées, peut-être parce qu'elles dérangeaient les certitudes ambiantes.

En ce qui concerne les langues, chacun sait que les archipels comportent, de la pointe occidentale de la Nouvelle-Guinée à l'île de Pâques, un nombre étonnant de langues apparentées, dites austronésiennes. Les autres langues sont qualifiées de papoues sans qu'on sache bien ce que cela veut dire et s'il s'agit vraiment d'une famille linguistique cohérente, ce qui n'est pas démontré.

Les tentatives d'utiliser les résultats de la glottochronologie pour des comparaisons avec les résultats de l'archéologie provoquent des doutes quant à la solidité du raisonnement proposé. La glottochronologie ne pourrait être scientifiquement valable que si elle était fondée sur la comparaison entre vocabulaires à peu près exhaustifs. Actuellement, elle se contente de raccourcis et, pour disposer de vocabulaires comparables, elle se satisfait trop facilement de listes de mots qui correspondent essentiellement aux langues côtières et surtout au vocabulaire culturel issu de cet habitat spécifique. Ce vocabulaire ne se retrouve qu'en partie dans les langues de l'intérieur des îles dès lors qu'il s'agit de groupes ayant peu de contacts directs avec la côte et vivant dans un environnement entièrement différent, en particulier en altitude. Il en existe quelques-uns en Mélanésie, la grande masse se situant dans l'intérieur de la Nouvelle-Guinée.

Cela dit, on comprend mieux le lent développement et les variations de celles des hypothèses archéologiques relevant inconsciemment, mais dangereusement, de critères pseudo-culturels nés du passé colonial océanien plus que du passé océanien lui-même. Les anthropologues anglo-saxons ont réussi à se mettre dans la tête que toute chefferie héréditaire relevait de la Polynésie ou d'influences polynésiennes, ce qui est une belle sottise. Non seulement les «chefferies» samoanes ne sont que partiellement héréditaires et en grande partie électives, électives en majorité pour les titres de *matai*, et plus facilement héréditaires de fait pour les titres d'*ariki*; les chefferies tongiennes impliquent une âpre rivalité pour le contrôle de titres théoriquement héréditaires; mais les îles Loyalty, la Nouvelle-Calédonie

proprement dite, le centre sud du Vanuatu, plus les Big Nambas et Small Nambas au nord de Malekula, les îles Santa Cruz, et différentes régions des Salomon du centre et de l'ouest, présentent des chefferies héréditaires ou électives parfaitement établies (îles Shepherd, sud-est d'Epi), dont une part de transmission matrilinéaire (Efate et îles avoisinantes). Les données concernant ces îles étant publiées en grande partie en français ne sont pas véritablement connues des spécialistes de langue anglaise, qui les ignorent dans toutes les tentatives de synthèse présentées. Moyennant quoi des auteurs raisonnent sur des faits exclusivement polynésiens, ce qui les amène à une vision parfaitement irréaliste.

Marshall Sahlins en particulier[21], dans un mauvais ouvrage écrit en bibliothèque à l'université Columbia de New York, sans avoir vu le moindre Polynésien, liait la complexité des systèmes de rang à leur établissement sur les îles volcaniques hautes, censées fournir des terres plus aptes à supporter une société différenciée. Cette idée relevait de la notion ancienne et bien ancrée de la plus grande fertilité des sols volcaniques, répétée à satiété par tous les manuels scolaires. La science des sols moderne a démontré que les sols évolués sur corail surélevé, comme ceux des îles Loyalty, mais aussi ceux de Tongatapu, site central du système de rang le plus élaboré de la région, comme Makatea et aussi les moitiés orientales des grandes îles d'Efate et Espiritu Santo, la moitié nord de Malekula et de Pentecôte au Vanuatu, présentent les meilleures caractéristiques physiques et chimiques. La réalité pédologique est que les sols volcaniques non évolués sont par contre d'une très grande pauvreté. Ce qui trompe les observateurs est le mélange des éléments marins et volcaniques des plaines littorales des îles hautes, ce mélange étant assez fertile, et cela d'autant plus s'il comporte des apports constants de ponces volcaniques apportées par les tempêtes. Ces plaines littorales sont souvent très proches du niveau de la mer et fort humides, ce qui explique la prédominance du taro, le seul tubercule adapté à de pareilles conditions et qui fournit une nourriture équilibrée et hautement calorifique.

Un problème propre à l'archéologie est d'éviter de tomber dans des interprétations aussi simplistes malgré leur apparence de sophistication. Pourtant l'idée que les potiers Lapita – pourquoi ne veut-on pas parler de potières ? – constituaient un seul peuple navigateur et marchand, avançant d'île en île sur les franges côtières des terres émergées et, en particulier, sur les îles au large des côtes[22], et en tant que tels les ancêtres des Polynésiens, a eu cours au moins durant quatre décennies sans que le ridicule ne l'ait tuée. L'hypothèse était fondée sur des fouilles, côtières pour l'essentiel parce que plus commodes, et aurait dû ne pas être émise du simple fait que ne prenant pas en compte les sites intérieurs aux îles, parce qu'ils n'avaient pas été fouillés. Elle ne pouvait donc avoir la moindre valeur scientifique puisque l'on ne disposait que d'une fraction des données nécessaires. Le désavantage de l'idée était multiple. Elle ne tenait pas compte de ce que l'on savait des sociétés océaniennes et de leur propension a évoluer en

fonction de modes culturelles successives et de l'acquisition, contre paiement en porcs et en objets précieux traditionnels, de traits culturels entiers qui sont ainsi transférés de point en point sans qu'il y ait changement d'habitat de la moindre personne vivante.

Une autre réalité, qui apparaît au terme d'une connaissance des sociétés insulaires acquise sur la longue période, est que la notion de migration n'est même pas nécessaire pour expliquer l'expansion géographique de ces populations. Il n'y a jamais eu les flottes décrites à la fin du siècle dernier par des imaginations occidentales. Le rassemblement de pirogues vu par James Cook et qui devait partir à la conquête de Mo'orea s'est disloqué dès le départ de Tahiti du navigateur. Il avait une fonction de message et pour cela de mise en scène. L'alliance qui l'avait organisé s'est défaite pour être remplacée par une autre qui a mis provisoirement à genoux l'un des maîtres provisoires de cette flotte, Tu, l'ancêtre des Pomaré, contre qui tout le monde se ligua.

Les voyages interinsulaires existaient néanmoins, y compris sur de grandes distances. Ils avaient un à-côté qui a été peu souligné : c'est que l'équipage de départ n'était pas toujours celui de l'arrivée au retour. Ce n'était pas là le fait de disparitions en mer. Les catamarans océaniens ne sont pas rigides et, par conséquent, cassent peu puisqu'ils travaillent constamment aux attaches en cordes végétales qui font tenir ensemble leurs diférentes parties. Le problème technique n'est en effet pas seulement celui des vents, dont on a tant parlé, qui peuvent ne pas être au rendez-vous d'une année sur l'autre, selon que le courant inversé dit El Niño apparaît ou non au large du Pérou, mais la nécessité de démanteler la pirogue double de façon à renouveler toutes les attaches et toutes les cordes et revoir l'étanchéité des bordages et de leur surface de contact avec la coque. Cela demande du temps, en particulier s'il faut tresser de nouveaux cordages en fibres de bourao ou en fibres d'enveloppe de coque de noix de coco.

Durant ce délai imprescriptible passé à remettre à neuf les pirogues et attendre les bons vents pour le retour, les membres de l'équipage peuvent nouer sur place des amitiés masculines ou féminines. La conclusion de ces amitiés est à l'inverse dans chaque cas. Certains se marieront et resteront là, l'équipage de la pirogue étant alors complété par des jeunes gens célibataires et aventureux s'étant liés d'amitis avec les marins qui repartent. On trouve toujours, en tout point, des jeunes femmes également aventureuses, filles premières-nées de grandes familles, qui décident de se lancer dans un mariage étranger leur apportant le prestige du mystère et de l'inconnu, inconnu qu'elles neutralisent en obligeant leur mari à un mariage uxorilocal. L'inclusion de l'étranger dans la société locale – ses enfants recevront des droits fonciers de leur oncle maternel, le frère de leur mère – amènera une complexification de celle-ci, par dédoublement de statuts existants ou création de statuts nouveaux. C'est un des facteurs principaux du dynamisme des sociétés insulaires et de leur capacité de renouvellement par étapes

successives. Un tel processus laisse fort peu de traces archéologiques que l'on puisse lui attribuer clairement.

Le résultat des tempêtes et des pirogues dérivant en dehors de leur itinéraire, aboutissant en plus ou moins bon état loin de leur but, pourra être le même ; les membres de l'équipage, une fois physiquement remis en état et peut-être peu désireux de tenter de nouveau une aventure maritime, étant partagés entre les jeunes femmes célibataires qui décident chacune lequel sera son époux (cas d'une pirogue de Tikopia jetée sur la côte de Makura, le 8 février 1946). Cela fera partie des exemples où la collectivité masculine locale se garde d'intervenir, laissant les jeunes femmes se débrouiller entre elles. Les mariages imposés ne sont pas toujours la règle.

La conséquence est que le Pacifique tel que nous le connaissons est le résultat d'allées et venues à petite échelle pendant des millénaires, chaque établissement aboutissant à un léger changement de la société réceptrice du ou des nouveau(x) venu(s). L'ensemble de ces départs, arrivées, installations et retours partiels, aboutit à créer des réseaux étendus de relations entre immigrés de même origine, ayant suivi des routes séculaires pour sortir de chez eux et, pour une partie, ne pas en revenir. Les objets culturels voyagent le long des itninéraires se croisant ou se recoupant qui constituent ces réseaux, non seulement lors des voyages d'aventure créant la relation originelle, mais surtout des voyages à l'occasion de mariages ou de deuils qui leur font suite indéfiniment.

S'ajoutent à cela les conséquences de catastrophes météorologiques ou volcaniques – les tremblements de terre ont peu d'effets directs du fait que les maisons traditionnelles en matériaux végétaux liés entre eux ne se brisent pas. Des régions entières peuvent par contre être dévastées par une éruption du type Krakatoa. Les tsunamis et les cyclones les plus violents peuvent obliger à l'évacuation d'une île à cause de la destruction des cultures et des récoltes par le vent et les embruns salés qui brûlent tout. Les cyclones ayant lieu en fin de saison, lorsque les tubercules sont déjà bien avancés en terre, sont moins destructeurs de l'alimentation humaine et n'ont pas les mêmes conséquences.

Les habitants mélanésiens de l'atoll d'Ontong Java, ou Leuangiua, ont dû se réfugier au nord Malaïta et s'employer à y construire des îlots artificiels sur le récif – ce qu'on désigne du nom d'îles Lau – parce qu'ils avaient été chassés par un raz-de-marée balayant leurs îles[23]. Ils y seront remplacés plus tard par une population nouvelle parlant une langue polynésienne, mais incluant une forte proportion d'éléments micronésiens. La date du cataclysme est inconnue, mais se place quelque part au cours du dernier millénaire, apparemment avant la venue des Espagnols aux îles Salomon, peut-être en conséquence d'un cataclysme volcanique qui laissa des traces dans l'ensemble des Salomon centrales. Peut-être conséquence indirecte, la côte ouest de la Nouvelle-Calédonie montre, de Moindou à Koné, une arrivée de matériaux pondéreux, coquillages principalement,

qui se sont répartis sur une couche épaisse en fonction de leur poids, scellant ainsi des lieux, dont des lieux cultuels avec leurs offrandes, en l'état, sous une couche épaisse de ce qui ressemble chaque fois à une coquillère faite de main d'homme, mais n'en est pas une.

Un de ces lieux cultuels a été ouvert sur l'île de Koniène[24], livrant deux grands morceaux de poterie avec leur contenu alimentaire dont l'analyse fera apparaître une différence de composition. Interrogés alors, le regretté chef Léon Vujo de Nèpu et le pasteur Willy Vujo, son frère, se révélèrent capables de donner l'information concernant la fonction rituelle de chacun de ces fragments de poterie, sur une île où ils étaient nés, mais d'où les leurs avaient été chassés en 1920, leur père, chef de l'île, ayant été accusé par les colons de la région de Koné d'avoir eu partie liée avec les révoltés de 1917 dans la région. Sans les relations personnelles établies de longtemps avec ces deux hommes, vivant à soixante kilomètres plus au sud, et la connaissance de leur existence, nous n'aurions rien su d'utile quant aux résultats de cette fouille[25].

Chacune des îles comporte ainsi un certain nombre de lieux de fouille potentiels. Il y en a des centaines, sinon des milliers dans les plus vastes. Aucun ne peut être fouillé en l'absence physique des descendants du groupe social qui le possède. L'absence de réseau routier convenable dans les grandes îles, excepté de rares routes transversales, oblige à transporter le matériel à dos d'homme et transforme le travail archéologique en expédition coûteuse, pour des résultats aléatoires. Les sites intérieurs sont plus fragiles, du fait des inondations, des glissements de terrain, de l'érosion, et aisément moins profonds que les sites côtiers correspondant à des habitats si longtemps fréquentés par voie maritime – en l'absence d'animaux domestiques, la voie maritime est la seule capable du transport de produits pondéreux, volumineux ou en masses considérables. D'où l'attirance pour les sites côtiers, d'autant que l'accès aux crédits de fouilles est malheureusement trop souvent lié au côté spectaculaire des résultats et que, sauf le cas des grandes constructions mégalithiques que l'on peut trouver à l'intérieur de certaines îles des Salomon – ou les sites inventoriés systématiquement aux îles Wallis et Futuna –, le temps nécessaire pour obtenir des résultats novateurs dans l'intérieur est plus long que sur la côte.

On comprend alors la curieuse compétition qui a si longtemps saisi les archéologues spécialistes du Lapita, à qui découvrirait le site le plus ancien, au lieu d'élargir et d'approfondir chacun le travail entrepris à partir du premier site fouillé. Là aussi, le travail de José Garanger aux îles Shepherd a longtemps été un des rares facteurs de rééquilibrage d'une vision générale d'où était absente une bonne moitié des fondations nécessaires, jusqu'à ce qu'on veuille bien accepter de se rendre compte que, comme ailleurs, les variations de matériel culturel ne signifiaient ni la présence, ni la migration, de groupes humains d'origines différentes.

Les Mélanésiens présentent des variations culturelles bien plus considérables qu'en Polynésie, pour une double raison : le cordon ombilical avec

l'Asie du sud-est, par l'intermédiaire de l'Indonésie ou des voyages commerciaux ou de circumnavigation de la Chine impériale, n'a jamais été coupé (voir la diffusion en Nouvelle-Guinée de la patate douce amenée par les Portuguais en Indonésie) ; les allées et venues constantes de très petits groupes humains ont compliqué les situations locales de façon extraordinaire, et des interprétations trop simples ne peuvent en aucune façon en rendre compte.

En ce qui concerne le Lapita, je note que le site à l'origine du nom comporte un aspect dont on ne parle guère. Il est visiblement sous-marin pour une grande part, en particulier sur le côté oriental de la péninsule de Foué longeant le lagon et à laquelle on s'est peu attaché. La mer ramène quotidiennement des fragments de poterie sur le bord, et cela jusqu'à l'îlot Koniène, au sud de Foué, et on en trouve de nouveaux en grattant la pente sous-marine. Les variations dans la surface des terres émergées, étant donné la difficulté matérjelle et le coût des fouilles sous-marines, ont peu été prises en compte. A la petite période glaciaire, relativement proche de nous, a pu succéder une montée des eaux précédant la découverte du Pacifique Sud au XVIIIe siècle, s'ajoutant à d'autres montées des eaux bien plus anciennes. Les sites du plus ancien habitat humain en Nouvelle-Calédonie sont ainsi à chercher aussi dans le lagon[26]. On doit corriger cette vue générale par le fait, constant dans la région, que des mouvement orogéniques locaux peuvent aboutir à un basculement de tout ou partie des baies, ce qui était au sec devenant marécage ou étant envahi par la mer, et ce qui était couvert de mangrove se retrouvant au sec. La datation de ces mouvements ne sera pas une mince affaire, tant il y en a.

De même n'a pas été évoqué dans la synthèse récente de Christophe Sand sur la préhistoire de la Nouvelle-Calédonie (op. cit.), mais pas plus dans celle plus ancienne et plus générale[27] de Peter Bellwood (op. cit.), le problème posé par les lames de schiste polies, de forme légèrement courbes dans un même plan, portant un trou en leur centre et vers le côté interne, déposées au Musée territorial de Nouméa (trouvées en particulier au début 1948 dans une grotte au Mont Mou, ainsi que la même année par Luc Chevalier et moi-même au sommet du col de Ni donnant, au fond de la vallée de la Tontouta, sur le versant oriental de l'île) ; ces plaques de schiste correspondent à une forme rencontrée dans l'ensemble du néolithique est-asiatique. Non plus que les beaux bicônes en jadéite polie à double nervure et à gorge centrale, qui eux aussi se retrouvent, quoique de façon moins régulière, dans ce même néolithique. Le fait qu'ils ont été conservés comme trésors dans les lignées au cours de nombreux siècles, comme en faisait état, dès 1900, le R. P. Lambert[28], ne rend pas le problème plus aisé à résoudre puisqu'ils ne sont plus datables. De nombreux fragments sont régulièrement trouvés du fait de travaux agricoles, non datés non plus. Doit-on les rattacher à un complexe – pour ce que ce mot veut dire – groupant toutes les extraordinaires sculptures de pierre polie de Nouvelle-Guinée, des Salomon (où la recherche a été si peu dense au

cours des dernières décades que les affirmations générales y sont malaisées) et du Vanuatu? Ou s'agit-il d'un lien particulier avec l'extérieur, ces formes spécifiques ne se trouvant qu'en Nouvelle-Calédonie et pas dans le reste de la Mélanésie, et ne pouvant être attribuées aux jonques chinoises qui ont fait, ici ou là, des incursions historiquement tardives dans la région.

Ces pièces pointant vers le nord du Pacifique, en particulier vers le néolitique japonais[29], sont à l'origine de la thèse imaginative au plus haut point d'Avias voulant mettre les Aïnous en Nouvelle-Calédonie. Je les lui avais montrées en mars 1948 ainsi que l'ouvrage d'André Leroi-Gourhan. A ma grande stupéfaction, il devait raconter ensuite avoir eu une illumination en bibliothèque[30]. Il reste qu'il y a là une ouverture vers le grand large qu'il faudra bien expliquer un jour. L'insuffisance en masse des travaux archéologiques en Indonésie oblige à attendre là aussi. Pourtant, l'on sait que les techniques et les objets de pêche polynésiens et mélanésiens orientaux font partie d'un ensemble technologique structuré commun avec le Pacifique Nord.

Il est constant que les pirogues originaires de Micronésie qui viennent à dériver terminent leur voyage sur la côte occidentale de la grande île d'Epi au Vanuatu (Epi était connue des habitants de Lifou qui l'appelaient *Tas*, qui signifie eau salée dans les langues locales). Cela s'ajoute à l'insertion constante d'un facteur micronésien dans les *Polynesian outliers*, à partir de Tikopia[31] en direction de l'ouest. Il existe donc un courant culturel nord-sud, qui n'est évidemment pas un mouvement de masse, mais est lié ethnographiquement, en plus des éléments technique de la pêche, aux lances à pointes d'épines de raie de la péninsule de Cumberland à Espiritu Santo, ainsi qu'aux lames d'herminette en tridacne que l'on trouve jusque sur Efate et dans les îles Shepherd, ethnographiquement, mais aussi archéologiquement. Les synthèses du futur devront prendre précautionneusement en compte cet axe culturel secondaire dans la constitution des civilisations océaniennes classiques.

La civilisation japonaise ancienne, fondée sur une technologie raffinée du bois, avant l'envahissement par la culture chinoise et le boudhisme asiatique, comporte des échos d'un monde insulaire poursuivant son expansion jusqu'aux anciens Hovas de Madagascar (les premiers palais royaux malgaches entièrement en bois ont une allure aù moins aussi japonaise qu'indonésienne, ce qui signifie simplement que le Japon, en ce qui concerne l'architecture du bois, a conservé d'intéressants archaïsmes).

J'ai été l'un des tout premiers, il y a quarante ans, à soulever le problème des parallélismes culturels entre la Polynésie occidentale et la Mélanésie orientale (après Burrows). Il n'y a rien de plus ressemblant aux sociétés à rangs héréditaires de Tonga et des îles Fiji orientales (mais pas l'est de Viti Levu) que la société des îles Loyalty, comme si les unes et les autres étaient issues du même modèle. Maurice Lenhardt l'avait remarqué et m'avait demandé, à son usage, un travail manuscrit de synthèse sur le sujet. De même la société à rangs en grande partie électifs de Samoa a-t-elle

son pendant dans la société des îles Shepherd et du sud-est d'Epi au Vanuatu[32], à la fois semblable et différente : les rangs acquis par des *matai* samoans ne représentent qu'une proportion de la population adulte mâle ; ceux en cours aux îles Shepherd se partagent entre presque tous les individus mâles et peuvent se démultiplier au fur et à mesure de l'augmentation de la population. Dans les deux cas d'inclusion d'une population parlant une langue polynésienne, à Ouvéa (la côte nord de l'île principale, Lekiny, Fayava et Muli au sud) et sur Emae (Makata), la culture locale, si elle se traduit partiellement en mots polynésiens[33], ne se distingue en rien de la tradition des Mélanésiens majoritaires sinon, à Ouvéa, que les *ariki* ne sauraient être battus pour mauvaise conduite comme les *than* mélanésiens.

Cette situation s'établit de part et d'autre de 400 milles marins d'une mer souvent franchie, à écouter la tradition orale qui nous dit très exactement où se sont installées les lignées originaires de Samoa[34], de Tonga[35], de Rarotonga[36], des îles Wallis[37], qui sont arrivées volontairement (pour les Samoans) ou par le hasard des courants et se sont installées, perdant entièrement leur langue et leur culture, mais pas la connaissance de leur origine, sur chacune des îles Loyalty, sur la Grande Terre, dans les îles du centre et du sud du Vanuatu. Elle signifiait pour moi que le mouvement général de peuplement allant incontestablement d'ouest en est au cours des derniers millénaires, les traits culturels essentiels caractérisant les sociétés de la Polynésie occidentale avaient leurs origines en Mélanésie orientale, les sociétés de cette dernière région ayant évolué parallèlement à celle de Polynésie, en exploitant les mêmes thèmes d'organisation et en arrivant à des états sensiblement différents dans la forme, mais fondamentalement semblables au point de départ.

Ce point de vue fit l'objet d'une réunion au Bernice Pauahi Bishop Museum d'Honolulu, convoquée en 1956 à la demande de Margaret Mead pour m'entendre exposer ma thèse. J'ai eu la surprise de voir Kenneth Emory, qui y assistait, reprendre quelques mois plus tard l'idée à son compte en s'en réservant la paternité. Je l'avais publiée[38] bien avant lui, bien sûr, mais qui lit le français aux Etats-Unis dans le milieu assez fermé des océanistes ? Ceci va de pair avec le refus de l'opposition prétendue fondamentale entre Polynésie et Mélanésie, et le refus de la notion parfaitement non scientifique voulant donner une origine polynésienne au système social tout aussi avancé de Mélanésie.

Cette idée est bien ancrée au point de faire oublier les faits les plus patents. Par exemple, en focalisant les études sur la navigation sur les témoignages polynésiens, de telle façon que certains laissent en route la plus grande sophistication des pirogues doubles fijiennes (exportées aux îles Tonga), loyaltiennes et néo-calédoniennes (les unes et les autres construites à partir des troncs de pins kaori fournis par la Nouvelle-Calédonie), en plus du cas étonnant des *lakatoi* de la côte sud-est de la Nouvelle-Guinée ; ces derniers comportent le nombre de coques nécessaires pour supporter le poids des énormes cargaisons qu'ils transportent en

haute mer entre le sud-est de la Papouasie et les rivages occidentaux du golfe de Papouasie, dix à quinze coques à l'aller, chargées de poteries, quinze à vingt-cinq coques au retour, chargées de paquets de sagou, plus pondéreux que les poteries.

Le thème de l'origine polynésienne obligatoire des institutions sophistiquées rencontrées en Mélanésie a été repris par Cristophe Sand (op. cit., p. 28) en ce qui concerne l'origine polynésienne supposée des systèmes socio-politiques loyaltiens, de la Grande Terre et du centre Vanuatu, ce qui est, en terme des lois du fonctionnement des sociétés humaines, le fait d'une ignorance des leçons de l'histoire et de la sociologie modernes.

La réalité est que de petits groupes minoritaires, polynésiens, sont voués à être absorbés culturellement par la masse mélanésienne aux marges de laquelle ils vivent, à moins de conditions particulières d'isolement, géographiquement déterminées, qui ne sont données ni dans l'ensemble Grande Terre – îles Loyalty –, ni au Vanuatu, mais se retrouvaient en des points bien particuliers, tels Tikopia et Leuangiua, compte non tenu des apports micronésiens en chacun de ces cas, qui compliquent la situation locale. On constate que la langue polynésienne survit à l'absorption culturelle si le nombre des sujets parlants est suffisamment élevé, près de mille, assurant un support aux volontés d'autonomie, d'autant que son maintien est favorisé par les mariages mixtes qui créent un bilinguisme constant au-delà du groupe lui-même [39].

La présence au Vanuatu de divinités connues par ailleurs en Polynésie, Mwatiktik, Mwacikciki (Mauitikitiki), Karisupunga et Tafakisema (Karihi et Tafaki) n'est pas un apport extérieur, mais le fait de l'existence ancienne en Mélanésie de thèmes mythiques qui ont évolué indépendamment en Polynésie, à partir d'un premier état commun. Le culte actuel de Mwatiktik à Emae et Tanna, les seuls lieux d'Océanie où l'on leur porte des offrandes encore aujourd'hui, montre qu'ils sont là insérés dans des systèmes mélanésiens locaux – les prêtres sont en chaque cas des Mélanésiens, aucun sujet parlant la langue polynésienne locale à Makata (Emae) ne se réclamant de Mauitikitiki, de même que le mythe de Mauitikitiki pêcheurs d'îles (à partir d'une balançoire et avec une ligne et un hameçon et non avec la mâchoire inférieure de son grand-père maternel) a été relevé dans les régions mélanésiennes et non sur Makata ou Ivira. Ces faits sont donc anciens, et nullement transformés en thèmes de constructions théologiques et poétiques par des collectifs de prêtres constitués à cet effet comme en Polynésie orientale.

La tombe de Roy Mata sur l'îlot Retoka n'est pas plus lieu de repos d'un chef polynésien que toutes les chefferies organisées ne devraient être polynésiennes tout le long des îles et depuis la Nouvelle-Guinée. Cette tombe collective, qui a fait grande impression, apportait la preuve de l'existence historique d'un chef charismatique, comme il y en a eu tant dans les mouvements messianiques de ce dernier demi-siècle, capable de rassembler autour de lui et de mettre en route des novations culturelles de première

importance. L'institution introduite à Efate par Roy Mata [40], qui est à la base de son statut exalté et de l'interdiction pour quiconque de n'assumer jamais le même titre, est un système d'appartenances symboliques animales et végétales, encore en vigueur, déterminant d'une part l'exogamie de groupe et une transmission indirectement matrilinéaire qui ne fait pas partie de l'arsenal culturel des sociétés polynésiennes.

Faire de Roy Mata un chef polynésien perdu en Mélanésie ne repose sur aucune donnée objective que l'on puisse présenter à l'appui de cette thèse. Les constructions théogoniques de Polynésie orientale, dont on ne trouve aucune trace en Polynésie occidentale, sont un phénomène relevant du dernier demi-millénaire, contemporain de la construction des *marae* (Tahiti) ou des *heiau* (Hawai'i) classiques, et qu'on ne retrouve jamais en Mélanésie. Le Mauitikitiki mélanésien est une divinité locale, faisant l'objet d'un culte local, enraciné dans le sol et la pratique liée au calendrier agricole saisonnier, non un personnage installé dans une généalogie divine remontant au Néant, se parlant à lui-même et d'où seraient issues la Parole et l'Action.

Les chefferies théoriquement héréditaires, ou les institutions en ayant autant l'apparence que les systèmes de rangs polynésiens, existent depuis la pointe occidentale de la Nouvelle-Guinée, aux îles Raja-Ampat ; aux îles Trobriands ; aux Salomon occidentales chez les Mono-Ailu ; aux Salomon centrales dans la petite Malaïta et les îles avoisinantes, sur San Cristobal, Santa Anna et Santa Catalina ; aux îles Santa-Cruz, où le système relevé sur Tikopia est un cas particulier ; chez les Big et les Small Nambas du nord Malekula, dans les îles du centre et du sud du Vanuatu, ainsi que bien sûr, sous des formes plus diversifiées sur la Grande Terre qu'aux îles Loyalty où le système apparaît plus cohérent. Ces systèmes sont soit patrilinéaires ; soit matrilinéaires (Efate, Trobriands) ; soit de descendance en pratique ambilinéaire, c'est-à-dire au choix en fonction des circonstances et de la valeur des candidats potentiels, ce qui est un raisonnement aussi mélanésien que samoan ; soit encore électifs (îles Shepherd, sud-est d'Epi).

Ceci ne signifie rien d'autre, mais qui est essentiel, que l'ensemble Mélanésie–Nouvelle-Guinée fonctionne comme ce que Claude Lévi-Strauss appelle un « système de transformations », c'est-à-dire comme une aire culturelle où toutes les variantes logiques de principes d'organisation se rencontrent, y compris les plus opposées, mais y compris aussi toutes les formes intermédiaires entre des principes que l'on pourrait imaginer contradictoires. Moins riche culturellement, la Polynésie est issue des formes prises par cet acquis il y a trois mille ans. Elle a développé des variantes moins nombreuses et moins opposées tandis que la Mélanésie continuait à approfondir ses jeux d'oppositions structurelles.

Aucun travail archéologique n'a encore pu être organisé systématiquement dans les différents points où résident des minorités polynésiennes aux marges de la Mélanésie. Peu de dates sont ainsi disponibles : par exemple 1.005 BC à Gaua, Reef islands, où l'on trouve des lames d'obsi-

dienne de Talasea, Nouvelle-Bretagne, comme Gifford et Shutler en ont trouvé par ailleurs en Nouvelle-Calédonie[41]. Les Polynésiens de Rennell et Bellona, au sud des îles Salomon du centre, se disent venus d'Ubea ngango[42] (Uvea lalo), c'est-à-dire Ouvéa des Loyalty. Ceci renvoie alors dans un passé lointain une migration des îles Wallis à Ouvéa, placée jusqu'ici au siècle dernier parce que les gens racontaient cet événement comme s'il venait de se produire. D'où mon sentiment actuel qu'il ne s'agit pas en ce cas d'une migration mais d'une relation fort ancienne impliquant des allées et venues constantes. Les travaux génétiques et les raffinements apportés aux recherches linguistiques aboutissent à reconnaître des origines variées à ce qui se présentait jusqu'alors comme des isolats et des invariants polynésiens.

Les marqueurs génétiques mélanésiens[43], même rares, conservés par la population de Tikopia montrent que l'origine majoritaire peut ne pas aller avec le maintien de la langue, laquelle relève de facteurs socio-politiques. Au plan génétique, Tikopia est la plus proche de l'île mélanésienne de Merig aux Banks orientales, qui a pu servir de point de transmission des poteries de tradition *ni*-Vanuatu retrouvées archéologiquement sur Tikopia, les relations d'échanges impliquant l'intermariage. Ce qui s'accorde avec la tradition orale relevée par Raymond Firth. Les îles génétiquement les plus proches de Tikopia sont Rennell et Bellona, pour le reste entièrement à part, sans aucun des marqueurs génétiques habituels en Mélanésie (îles Santa Cruz, Guadalcanal, îles Banks), ce qui va de pair avec une origine potentielle à Ouvéa, avant les siècles d'intermariage avec les Mélanésiens de là-bas. Les «Reef islands» de langue polynésienne au nord des Santa Cruz sont de façon logique génétiquement les plus proches de l'île mélanésienne de Ndeni où leurs habitants vont échanger et se marier.

Cela montre qu'en dehors d'un niveau très général de discussion, mettre en parallèle les résultats de la génétique et ceux de la linguistique peut présenter quelque danger. La recherche de marqueurs génétiques plus proprement papous et d'autres plus proprement austronésiens ne tiendra pas plus longtemps que les affirmations de caractéristiques papoues pour telle ou telle langue mélanésienne, ces affirmations correspondant simplement au fait qu'on trouve ici ou là des éléments linguistiques inattendus. Sur cette base, on pourrait mettre en parallèle la multiplicité des classes possessives en Qen Iai et dans la langue du nord Ambrym avec la situation parallèle dans les langues du Kimberley au nord-ouest de l'Australie. Dire qu'il y a des langues australiennes en Mélanésie ne serait pas plus, ou pas moins, réaliste que de parler des langues papoues en Mélanésie sur la base de travaux rapides. On trouve des archaïsmes un peu partout et ce ne sont souvent pas les mêmes. Il n'y a pas assez de langues décrites convenablement pour tirer les conclusions qui sont si souvent proposées. C'est un peu comme si l'on suggérait un lien direct entre les langues tonales du Sud-Est asiatique et les langues à tons décrites en Nouvelle-Calédonie, avec à la clé une hypothèse migratoire.

En l'absence d'avancées technologiques spectaculairement nouvelles, le Pacifique Sud a donné dans l'imaginaire social, les Océaniens se révélant d'extraordinaires dialecticiens, exploitant toutes les possibilités, toutes les issues logiques, en allant plus loin que tout ce qu'avaient pu imaginer, et imaginent les spécialistes occidentaux. Il n'est que d'avoir observé, au cours des dernières décennies, la façon dont ils mettent en route et poursuivent des stratégies complexes et apparemment contradictoires pour s'en persuader. Le problème constant de l'analyse de tels phénomènes sociaux est d'éviter de tomber dans la simplification. L'archéologue est constamment placé devant la même tentation, et cela d'autant plus que ses matériaux ne peuvent jamais être le témoignage que d'une fraction du vécu pour chaque niveau temporel mis en évidence. Des avancées récentes et spectaculaires, dans la prudence de l'analyse et la complexité des moyens d'y parvenir, donnent espoir. On en sait quand même beaucoup plus qu'il y a un demi-siècle sur le passé océanien, et les interprétations tendent à coller mieux avec la réalité insulaire. En bref, on dit moins de sottises, en particulier à propos du Lapita, ce qui est déjà plutôt satisfaisant.

Bibliographie et notes

1 MÉTRAUX, A. (1940), « Ethnology of Easter Island », *Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin* n° 160, Honolulu ; et (1941), *L'île de Pâques*, Gallimard, Paris.

2 GIRARD, F. (1957), « Les peintures rupestres buang, district de Morobe, Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes,* vol. 13, Paris.

3 SIMMONS, D. R. (1986), *Ta Moko, The Art of Maori Tattoo*, Reed Methuen, Auckland.

4 SAND, CH. (1994), *Archéologie en Nouvelle-Calédonie, Etat des recherches au début des années 1990 et perspectives d'avenir*, ADCK, Nouméa : « Il est malgré tout nécessaire de prendre conscience avant les débuts des programmes de recherche, que les résultats archéologiques peuvent infirmer les données présentées par la tradition. »

5 Cf. le chapitre sur Lifou, le pays de Lösi, in GUIART, J. (1992), *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Institut d'Ethnologie, Paris, réédition très largement augmentée.

6 LEENHARDT, M. (1932), *Documents néo-calédoniens*, Institut d'ethnologie, Paris, en particulier le « Chant de la pierre » donné par Peoroi Rhai.

7 GAJDUSEK, C. D. (1963-1979), *Journals 1957 to 1978*, 28 vol. éd. limitée, National Institutes of Neurological and Communicative Disorders and Stroke, National Institutes of Health, Bethesda, Maryland ; et GAJDUSEK, D. C. ; FETCHKO, P. ; VAN WYK, N. J. et ONO, S. G. (1972), *Annotated Anga (Kukukuku) Bibliography*, National Institutes of Neurological Diseases and Stroke, National Institutes of Health, Besthesda, Maryland.

8 La charge culturelle portée par certains mots anglais et français, dans leur culture de départ, les rend méthodologiquement dangereux à utiliser en traduction. Voir : clans, tribus, royaumes, rois et reines, princes et princesses, ministres, chefs, grand-chefs, grand-prêtres, demi-dieux, héros, temples, coutume, fée, génie, sorcellerie, anciens, juges, etc.

9 GALIPAUD, J.-CH. (1992), « Un ou plusieurs peuples potiers en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes* n° 95, Paris.

10 Plusieurs sont au Musée de l'Homme, incluses dans la collection Aubert de la Rüe (34-186).

11 CAPELL, A. (1960), « Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa, New Hebrides », *Oceania Linguistic Monographs* n° 5, Sydney. Les photographies du révérend Lawrie sont déposées à la Mitchell Library, Sydney.

12 GUIART, J. (1994), « Fonction du mythe et réalité empirique en Océanie », *Comparatismes, Mythologies, langages, en hommage à Claude Lévi-Strauss*, édité par Christophe Vielle, Pierre Swiggers et Guy Jucquois, Peeters, Louvain-la-Grande.

13 SIMMONS, D. (1976), *The Great New Zealand Myth, A study of the discovery and origin myths of the Maori*, Reed, Wellington.

14 Effectuée en 1958 dans le cadre du Tri-institutional Pacific Program (Carnegie Foundation, Bernice Pauahi Bishop Museum, Université de Yale), puis les années suivantes d'un programme de recherches aux îles Shepherd et à Tongariki plus précisément, sous le patronage de l'Organisation mondiale de la santé, en collaboration avec le docteur Carleton Gajdusek des National Institutes of Health, Bethesda, Maryland, et le docteur Robert Kirk, de l'Université de l'Australie de l'Ouest, Freemantle. Un effort parallèle sur Tongariki a rassemblé des chercheurs de l'Orstom, du BRGM et moi-même au titre de la Ve section de l'Ecole pratique des hautes études, Jacques Barrau nous ayant rejoint par la suite. Les travaux de José Garanger se sont placés dans le cadre de la RCP du CNRS n° 27, que je dirigeais. J'avais demandé à André Leroi-Gourhan de me recommander un jeune archéologue qui pourrait accepter de faire exactement le travail qui a été réalisé. C'est dire combien j'ai été satisfait des résultats et combien je suis reconnaissant à José Garanger de ce qu'il a accompli.

15 *Helicania Bihai Linn.*, Musacée, cité par GUILLAUMIN, A. (1938), « A Florula of the Island of Espiritu Santo, one of the New Hibrides », *The Linnean Society's Journal-Botany*, vol. II, Londres.

16 GUIART, J. (1957), *Espiritu Santo*, Plon, Paris.

17 La réalisation d'une couverture généalogique des îles Banks a montré que l'on trouvait à chaque génération un homme de Tikopia marié là et résidant sur Mota Lava.

18 En particulier les chefs Bwaxat successifs de la basse rivière de Hienghène.

19 HOWARD, A. (1967), « Polynesian Origines and Migrations, A Review of Two Centuries of Speculation and Theory, Polynesian Culture History », Essays in Honor of Kenneth P. Emory, *Bernice Pauhai Bishop Museum special publication* n° 56, Honolulu.

20 GREEN, R., « The immediate origins of the Polynesians », *Polynesian Culture History*, op. cit.

21 SAHLINS, M. (1958), *Social stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle.

22 BELLWOOD, P. (1978), *Man's Conquest of the Pacific, The Prehistory of Southeast Asia and Oceania*, Collins, Auckland.

23 IVENS, W. C. (1930), *Island builders of the Pacific*, Seeley Service, Londres.

24 GUIART, J., *Structure de la chefferie*, op. cit., p. 128 s. La fouille a été réalisée par Melle Couturier. La découverte des poteries est le fait de mon fils Armand.

25 Fouille non prise en compte dans la tentative récente de synthèse de Cristophe Sand, op. cit.

26 Problème non pris en compte dans la tentative récente de synthèse de Cris-

tophe Sand, op. cit. sinon sous forme de cartes régionales dépourvues de commentaire.

27 Qui traite du Sud-Est Asiatique, mais curieusement pas de la côte orientale de l'Asie. La relation nord-sud des appareils de pêche au large lui est connue, mais il n'en tire pas la moindre conséquence, pris au piège par la certitude de la différence fondamentale entre la Polynésie et la Mélanésie.

28 LAMBERT, P. (1900), *Mœurs et Superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa.

29 LEROI-GOURHAN, A. (1946), *Archéologie du Pacifique Nord*, Institut d'ethnologie, Paris.

30 AVIAS, J. (1953), « La préhistoire néo-calédonienne », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 9, Paris.

31 Cf. en particulier FIRTH, R. (1961), « History and Traditions of Tikopia », *Polynesian Society memoir* n° 32, Wellington ; et KIRCH, P. et YEN, D. E. (1982), « The Prehistory and Ecology of a Polynesian Outlier », *Bernice Pauahi Bishop Museum bulletin* n° 238, Honolulu.

32 GUIART, J. *et alii* (1973), « Système des titres, électifs ou héréditaires, dans les Nouvelles-Hébrides centrales, d'Efate aux îles Shepherd », Institut d'ethnologie, Paris. Voir p. 116 s. pour le mythe de Mauitikitiki sur Emae. Cet ouvrage, qui donne l'ensemble des éléments de la culture de cette région, les soumettant à l'une des toute premières analyses informatiques de la littérature spécialisée, n'est pas cité par Ch. Sand, op. cit., qui pourtant prétend porter un jugement sur l'origine, qu'il veut polynésienne, de la tradition orale de la région. Une telle affirmation, qui tend à dénier aux Mélanésiens l'originalité de leur propre culture dans ses aspects les plus sophistiqués, est populaire auprès des partis politiques constituant la droite néo-calédonienne, qui avaient en son temps acclamé l'idée d'une première population blanche en Nouvelle-Calédonie, massacrée par les méchants Canaques, qui perdaient ainsi leur légitimité.

33 Les minorités polynésiennes en Mélanésie orientale se séparent en deux groupes, ceux qui se réfèrent à une origine précise en Polynésie (Heo : Wallis ; Ouvéa : Wallis, Samoa, Tonga ; Ivira et Mwele : Rarotonga, Samoa) et ceux qui ne présentent aucune tradition de ce genre (Makata sur Emae, Aniwa et Futuna au large de Tanna) et dont l'origine et la raison d'être sont inconnues, faisant penser à une présence plus ancienne que les premières. La langue de Makata possède un vocabulaire majoritairement polynésien, qu'elle utilise sur une syntaxe mélanésienne : il aura fallu du temps pour parvenir à un tel métissage. Cf. CAPELL, A. (1962), *The Polynesian Language of Mae (Emwae), New Hebrides, Te Reo monographs*, Linguistic Society of New Zealand, Auckland.

34 Secteur côtier de Bourail, côte ouest de la Nouvelle-Calédonie ; Unec et plus récemment Téouta (Ouvéa) ; Hanawa, Wetr (Lifou) ; Makura ; Lakilia à Tongariki.

35 Mu sur Lifou ; Muli sur Ouvéa.

36 Roh à Maré.

37 Qiqatrul à Lösi (Lifou).

38 GUIART, J. (1950), « Les origines de la population d'Ouvéa et la place des migrations en cause sur le plan général océanien », *Bulletin de la Société d'Etudes Océaniennes*, vol. 8 ; (1961), « The place of New Caledonia and the New Hebrides in Pacific Ethnohistory », Tenth Pacific Science Congress, Honolulu ; (1963) *Océanie*, L'Univers des formes, Gallimard, Paris, cité seulement par Margaret Mead : « Homogeneity and Hypertrophy, A Polynesian-based Hypothesis », *Polynesian Culture History*, op. cit.

39 L'écriture de la langue d'Ivira (Fila) sur Efate par la mission LMS, puis presbytérienne, a favorisé aussi cette survie depuis la fin du siècle dernier.

40 GUIART, J. (1973), « Prescriptions matrimoniales négatives aux Nouvelles-Hébrides », *Journal de la Société des Océanistes*, vol 39, Paris.

41 AMBROSE, W. R., et GREEN, R. C. (1972), « First millenium BC, transport of obsidian from New Britain to the Solomon islands », *Nature*, vol. 237.

42 ELBERT, S. , « A Linguistic Assessment of the Historical Validity of some of the Rennellese and Bellonese Oral Traditions », *Polynesian Culture History*, op. cit.

43 BLAKE, N. M. ; HAWKINS, B. R. ; KIRK, R. L. ; BHATIA, K. ; BROWN, P. ; GARRUTO, R. M. et GAJDUSEK, D. C. (1983), « A Population Genetic Study of the Banks and Torres Islands (Vanuatu) and of the Santa Cruz Islands and Polynesian Outliers (Solomon Islands) », *American Journal of Physical Anthropology*, vol 62, Washington.

2

Du bon usage des morts et de celui des mots

Bertrand-F. Gérard *

« Toi, Européen, tu fais de notre passé ton métier, tu en vis alors que nous en mourons, car c'est au nom de notre passé que l'on nous a condamnés à être chrétiens, cessant ainsi d'être nous-mêmes. De notre passé, nous ne savons plus rien, et le peu que nous en savons encore nous ne te le dirons pas. Tu étudies les pierres, mais nous sommes, nous, l'âme de ces pierres, nous sommes ce que tu ne peux comprendre.
« Rechercher ce passé pour qu'un Européen l'apprenne à nos enfants qui ne parlent plus tahitien, nous ne le voulons pas, je préfère pour eux le mystère des explications des vieux qui n'existent plus. Ils sauront que les vieux ont su et garderont en eux la nostalgie de leur être, alors que si tu leur expliques le passé à ta façon qui n'est pas la nôtre, ils deviendront des Européens comme ceux des Hawaii qui ne sont plus que des Américains à la peau brune, qui sont des Américains dont les Américains ne veulent pas. Si ce que tu nous dis est vrai, que tu t'intéresses aux Tahitiens et à leur passé, si tu veux vraiment protéger ce passé, alors rentre chez toi car, ici, tu n'es qu'un voleur. »

Ces paroles me furent autrefois adressées (1974) par un vieux Tahitien qui tenait le rôle de prêtre et de maître des cérémonies lors des manifestations folkloriques qui se déroulaient chaque année sur un *marae* restauré par la Société des études océaniennes. Un *marae* est une construction ancienne de pierre sèche qui caractérise un espace cérémoniel sur lequel les populations polynésiennes, avant leur christianisation, s'adressaient aux dieux et aux ancêtres.

* *Orstom, département SUD, Paris*

Un journal local avait annoncé la conférence que je tins sur ce sujet à la Maison des jeunes et de la culture en me présentant sous le nom de Bernard Granger, Bernard pour Bertrand et Granger pour Garanger. José Garanger était alors mon directeur scientifique à l'Orstom, qui m'avait affecté comme archéologue à Tahiti. De fait Garanger était responsable d'un projet scientifique de recherches archéologiques sur la Polynésie française après en avoir frayé la voie par ses travaux sur les sites de la Vaitepiha. Ultérieurement, après mon départ, ce projet prit de l'ampleur avec les interventions soutenues de Jean-Michel Chazine et Michel Orliac, puis de Pierre Ottino-Garanger qui formèrent au travail archéologique de jeunes Tahitiens.

Ce lapsus, antérieur donc à l'extension des recherches entreprises sur le territoire, prête à une interprétation « sauvage », à savoir qu'il fut un temps où les archéologues venus de métropole furent mal nommés, en un sens agglutinés en un nom commun, instituant l'archéologue comme un être pluriel, multicéphale, sans identité propre, dont on ne retenait que le projet, celui de mettre au jour des vestiges d'un temps occulté. Les temps préchrétiens demeuraient toujours entachés de représentations archaïques suscitées par le discours des missionnaires du XIXe siècle, qui peut être succinctement résumé dans les termes suivants : à l'origine, Tahiti fut une terre païenne habitée par une population ignorante qui pratiquait des sacrifices humains et l'infanticide, et soumise à ses instincts sexuels les plus vils. L'intervention de ce personnage étonnant, car il savait que tous les mois de juillet il jouait un roi, mais convaincu que, de ce roi, il tenait un savoir, consistait à stigmatiser l'inquiétude de ce qu'une personne venue d'ailleurs prétende à un savoir dont la pertinence ne tenait à ses yeux qu'à la dépossession qu'il en ressentait. Son rejet d'une archéologie en quelque sorte importée n'était pas en soi impertinent. L'intention de ce vieil homme m'ouvrit aux questions suivantes.

Qu'en est-il d'un savoir sur le passé qui serait le seul apanage des morts ? Où réside ce savoir ? Quelle souffrance produit-il ou quel malaise induit-il ou encore, de quoi ce vide des mots concernant le passé ancien est-il fait dès lors que les ancêtres supposés en détenir la clef ont été exclus de tous liens avec les vivants ? Mais surtout, l'archéologie n'est-elle pas cette parole qui, dans cette situation précise de perte d'un langage, suscite ou réveille une interdiction de deuil en faisant resurgir des objets-signes d'une perte incommensurable, celle de traditions et de coutumes qui garantissaient une continuité d'être, un rapport au monde toujours soumis aux transformations de l'histoire ?

Il convient de poursuivre cette interrogation à partir des recherches archéologiques entreprises par Garanger aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu) dans le courant des années 60. Elles ont suscité un grand enthousiasme parmi les archéologues, non seulement pour ce qui concerne leur impact sur la connaissance de l'histoire du peuplement des îles du Pacifique occidental, mais aussi de par leur qualité « ethnographique », et tout particulièrement sur le site funéraire du « héros civilisateur » Roy Mata. Dans la

préface de l'ouvrage qui rassemble et synthétise le travaux de Garanger sur cet archipel, Leroi-Gourhan, qui avait entrepris antérieurement des travaux sur le Pacifique Nord, écrit :

> *Les points de vue sont parfaitement conciliables* (il s'agit du privilège accordé à la découverte et à la conservation des objets les plus caractéristiques d'un univers culturel, et de l'exigence du recours à des modalités de fouilles qui tendent à rendre aussi évident ou explicite que possible le contexte physique et technoculturel de leur dépôt), *mais pour qu'il y ait conciliation et qu'on puisse tirer d'une fouille tout ce qu'elle contient d'information « vivante », il est nécessaire que la fouille ethnologique passe la première car, le sol une fois remué, il ne reste que de menus tessons, des bracelets de coquillage ou quelques haches polies : rien ne survit de ce qui donnait souffle et présence aux hommes disparus. »*

Par information vivante, le Patron évoquait le recours aux techniques de fouilles qu'il avait élaborées avec son équipe à Arcy-sur-Cure et qui trouvèrent leur plein développement sur le site de Pincevent, devenu chantier-école. Il s'agit de la mise en évidence, la plus fine et la mieux documentée possible, d'un sol d'habitat et des témoins matériels ou virtuels de son occupation, qui ouvrent non seulement à l'identification des objets et des techniques, mais permet de décrire et restituer au plus probable des séquences d'activités. Ces techniques, Garanger les adapta à son tour aux sites qu'il étudia dans le Pacifique lorsque les conditions des dépôts s'y prêtaient.

Pour ce vieux Tahitien dont j'ai rapporté les propos plus haut, l'information vivante connote l'existence d'un savoir pourtant effacé, augmenté du souffle et de la présence des hommes disparus, dont la connaissance relève moins des techniques de fouilles que de la transmission d'un rien, d'un réel inaccessible : « *Nous sommes, nous, l'âme de ces pierres* » ne signifie pas autre chose. Ce « nous » exclut tout accès au savoir de la part d'un archéologue qui n'est pas lié à la terre par la naissance, n'a pas été nourri de ses produits et n'en parle pas la langue. La position de cet homme suppose un réel de la transmission ancestrale.

Cette certitude qu'en l'absence des mots il existerait une vérité infra-langagière fondatrice de la culture, je l'ai retrouvée tant chez les Aborigènes d'Australie que chez les Amérindiens et les Noirs des États-Unis, c'est-à-dire chez des gens tout à fait introduits dans un registre culturel sommairement défini comme celui de la modernité des pays industriels occidentaux, et qui se refusent à s'y dissoudre en revendiquant une identité collective fondée sur une commune origine ethnique et raciale. Poursuivons le fil de ce texte dans ce sens.

Qu'en est-il du souffle et de la présence des hommes disparus ? D'un point de vue strictement archéologique, le bon usage des morts consiste à tirer des vestiges qu'ils ont abandonnés ou de leurs propres restes le maxi-

mum d'informations. Pour ce qu'il est du site funéraire de Roy Mata, par exemple, fouillé par un chercheur uniquement préoccupé de mettre au jour de beaux objets ou des fossiles directeurs associés à du matériel analysable pour fournir des datations, ce site aurait fourni ce que l'on pouvait en attendre de ce point de vue. Il aurait été possible, à partir du matériel fourni, de caractériser le site comme dépôt d'objets spécifiques, de le situer chronologiquement et de comparer le bilan des sondages à d'autres découvertes effectuées ailleurs dans le Pacifique. La fouille en étendue (planigraphique ou ethnologique, les deux termes étant en cette circonstance précise équivalents) pratiquée par Garanger a fourni les informations chronologiques, comparatives, etc. dont il vient d'être question, mais comme conséquences d'une méthode d'approche des sols qui a mis en évidence des aires de piétinement, le dispositif d'ensemble de la sépulture collective, l'association des squelettes à des éléments de parures propres à chaque personnage concerné.

Quant à la position de chacun de ces squelettes, elle est venue confirmer et donner une image de la cérémonie funéraire qui s'est déroulée sur l'îlot Retoka à l'occasion de la mise en terre de Roy Mata : ses proches, chefs et dignitaires, furent enterrés vivants, préparés à cette mise à mort sacrificielle par l'absorption de kava qui, pris en grande quantité, a un effet anesthésiant et les squelettes sont allongés dans une position de repos. Par contre, les squelettes des compagnes de ces hommes apparaissent lovés ou agrippés à ceux de leurs époux, l'un d'entre eux est semi-redressé, comme pour échapper au sort terrible qui fut le sien et celui des autres femmes : être enterrée vive sans recours possible à une mise à mort rapide ou à un quelconque hallucinogène ou anesthésiant. La fouille, conduite ethnologiquement, permit de donner consistance à une tradition historique orale dont on peut se demander si, à partir de cette mise au jour des éléments matériels qui en témoignent, elle ne sera pas érigée en un mythe fondateur de l'état actuel du Vanuatu, une sorte de monument national en quelque sorte. Roy Mata fut en effet un chef venu d'ailleurs qui, après avoir instauré de nouveaux rapports de pouvoir, unifia politiquement les nouvelles chefferies placées sous son autorité.

Sur un autre versant pourtant, celui des populations qui entretiennent avec les morts des liens historiques anciens ou récents, d'une façon très générale, le bon usage que l'on peut en faire est de se séparer d'eux. Mais l'expérience tahitienne tend à montrer que cette séparation ou cette couverture d'avec les morts comporte nécessairement trois temps. Le premier temps concerne la personne qui est décédée, en tant qu'elle n'est pas immédiatement dissociable de son cadavre. Ce n'est que retourné à l'état d'os que l'on peut considérer que le mort, comme présence, s'est éloigné. Les travaux d'Alain Babadzan témoignent de ma propre expérience en cette affaire. Mais, pour poursuivre sur un registre inévitablement irrespectueux en la matière, il y a dans nos os, un os, quelque chose qui résiste à partir, à se défaire du monde des vivants, le mauvais mort : *tupapa'u* est ce quelque

chose qui résiste à l'anéantissement de la mort et provoque chez les vivants maladies et accidents ; ce qui revient à dire que lorsqu'on ne parvient pas à se séparer de façon définitive des morts, on peut s'y blesser ou en tomber malade.

Il n'est pas rare qu'une tombe soit rouverte par les habitants d'un lieu et le cadavre ou le squelette détruit par le feu. Sur un des chantiers de fouilles que j'avais ouvert dans l'île de Moorea, l'un de mes assistants détruisit les squelettes que nous avions mis au jour avec sa pelle avant de plonger dans un épisode de troubles mentaux. C'est là le deuxième temps, celui qui conduit à séparer l'univers des morts de celui des vivants. Passé ce cap, si j'ose m'exprimer ainsi, le nom du décédé atteint au statut d'ancêtre. Le troisième temps exige un développement singulier.

Lors de mon séjour en Polynésie (1970-1976), la population tahitienne de Tahiti était encore majoritairement soumise aux églises chrétiennes et ce, depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Dès lors, la question se posait : qu'en est-il des ancêtres païens ? Le dispositif généalogique marque-t-il une fracture entre les mauvais ancêtres païens et les bons ancêtres chrétiens ? La réponse à cette question nous est donnée de la façon suivante : il n'y a d'ancêtres familiaux que chrétiens ; pour toutes les familles, l'ancestralité païenne converge vers l'historiographie écrite du maxilignage de la royauté scindé en deux lignages complémentaires et opposés : celui des Pomare et celui des Teva. Cette convergence s'explique du fait que l'histoire des noms est ce qui donne consistance aux différents droits à la terre dans cet univers social qui a du adopter le droit français comme modalité d'attribution des terres. L'affaire est complexe, mais ce n'est pas là mon propos.

Ma question est : que sont devenus tous ces autres qui furent païens et dont les exigences généalogiques actuelles ne nécessitent pas qu'on en ait retenu les noms ? L'intérieur de l'île est peuplé de présences qui résident en des lieux souvent marqués d'un quelque chose qui fait signe de ce passé préchrétien, un *marae*, un soubassement d'habitation, un crâne, une singularité naturelle, un arbre singulier, une statuette anthropomorphe, un pilon ancien, etc. A ces présences, on donne également le nom de *tupapa'u*, de mauvais mort, alors qu'il s'agit de présences du passé qui ne sont assignables à aucune généalogie. Ces mauvais morts non assignables généalogiquement occupent la place des ancêtres païens exclus de la parenté depuis la christianisation.

Ce n'est pas une surprise que les ancêtres n'existent qu'à la condition des vivants. Dès lors que le christianisme a exigé cette folie consistant à interdire toute transmission des connaissances traditionnelles, Tahiti s'est peuplé de mauvais ancêtres dans ces zones refuges qu'a toujours représenté l'intérieur des terres. « *Nous sommes, nous, l'âme de ces pierres* », disait le vieux Tahitien, ce qui peut maintenant s'entendre comme : nous sommes tous, dans le réel de nos corps, les réceptacles muets d'un savoir qui n'a plus les mots de son expression. Et, de fait, on connaît l'existence d'un *tupapa'u* le plus souvent du fait d'un accident non expliqué ou d'une mala-

die qui résiste à tout traitement. Seul un *tahu'a*, un devin-guérisseur, peut identifier l'origine du mal et proposer les moyens de le vaincre, mais la mort est parfois la seule issue possible à une telle agression.

Faisons retour aux fouilles de la sépulture collective de Roy Mata : comme le fait savoir Garanger, elles n'auraient pas été possibles sans l'accord des populations concernées. Quant aux autorités, elles ont baptisé Roy Mata « le caboteur », destiné à assurer les communications administratives et marchandes entre les îles de l'archipel. Dans ce temps précis où elles eurent lieu, ces fouilles établirent, sur le registre propre aux puissances politiques et religieuses coloniales – celui de l'écriture et de l'image –, que les traditions orales locales et autochtones avaient un ancrage réel dans la terre dont elles décrivent l'histoire. Autrement dit, l'archéologie trouvait en cette occasion une fonction d'écriture de la vérité des traditions orales déjà pourtant écrite par la recherche ethnologique. Les vestiges mis au jour par cette fouille sont ici comparables à une partition écrite avec des objets qui pourraient servir de support à une récitation du dire des ancêtres.

Mis en rapport avec la fouille que j'ai effectuée sur le rivage d'Afareaitu, sur une terre également qualifiée de *fenua 'ino*, terre mauvaise ou dangereuse, il apparaît que la fouille de Roy Mata correspond à un bon usage et des morts et des mots. Par contre, la fouille d'Afareaitu apparaît comme un mauvais usage des morts qui a nécessité, pour remettre les choses à leur bonne place, un déplacement du projet archéologique.

En effet, j'ai découvert après coup – c'est-à-dire après que l'un de mes aides eut été interné pour des crises de violence dont le déclencheur fut un contact physique avec les squelettes mis au jour lors de la fouille – que le site m'avait été indiqué par le propriétaire du terrain moins pour son intérêt historique que pour que je libère ce terrain des squelettes eux-mêmes. Quelques années plus tôt, il avait fallu interrompre des travaux d'aménagement de cette terre après que des accidents corporels s'y soient produits et qu'une première sépulture fut accidentellement mise au jour. Bien que ce site présente un intérêt archéologique véritable du fait de la présence d'anciennes implantations humaines, l'intrication de sols d'habitat très anciens avec un site funéraire plus récent auquel était attachée une rumeur morbide exigeait de trouver une issue qui satisfasse la population et me permette de me désengager de cette fouille.

J'ai donc décidé de refermer toutes les sépultures et autres puits de sondages, et de marquer l'emplacement de chaque squelette par un aménagement de surface marquant ainsi, de façon visible, l'emplacement de chaque tombe. Bref, je fis de ce site un cimetière doté d'une architecture appropriée. Un devin-guérisseur et un diacre des Eglises protestantes furent convoqués sur le site avant sa fermeture et tout rentra dans l'ordre, y compris pour notre malheureux compagnon qui put quitter l'hôpital assuré que nous avions fait ce qu'il convenait de faire et que son geste, aux yeux de tous, n'était pas considéré comme déplacé et avait été pris en compte.

On pourrait considérer que les deux exemples évoqués dans ce texte n'ont rien de comparable. Pourtant ils posent, me semble-t-il, la question du bon usage des morts, ou plus exactement de l'adresse à ce qui représente les morts (leurs restes, les traces de leurs activités, leurs objets-choses perdus ou abandonnés) qu'effectue l'archéologie au regard, sous le regard, des personnes concernées, les occupants actuels de la terre dont nous remuons le sol. La question est également posée du rebond ou du surgissement de la parole qu'instaure du côté de l'archéologue ou que suscite du côté de la population l'acte que constitue la mise au jour de ces objets-signes d'un passé dont la mise en évidence des traces n'apparaît pas toujours souhaitable sur un autre registre que celui de la connaissance archéologique d'une région.

Depuis lors, j'ai pu noter un certain nombre d'incidents témoignant de ce rebond de la parole à l'occasion de fouilles archéologiques. C'est ainsi qu'en novembre 1978, l'État d'Israël fut condamné par l'Unesco pour avoir entrepris des fouilles archéologiques dans la vieille ville de Jérusalem. L'argument invoqué fut qu'en entreprenant des fouilles sur les vestiges de l'ancien temple, l'État hébreux judaïsait un site par ailleurs revendiqué comme un lieu saint de l'Islam. Les incidents se sont par la suite multipliés en ce lieu. Aux Etats-Unis, en 1989, des Amérindiens de l'Illinois exigèrent la fermeture du site de Dickson Mounds où plusieurs centaines de sépultures ancestrales, car amérindiennes, étaient exposées aux regards de milliers de visiteurs. Cette même année, les populations bouddhistes appliquèrent un rituel de crémation aux restes humains de prisonniers de l'armée japonaise morts aux cours des travaux forcés destinés à la réalisation d'une ligne de chemin de fer non loin du fameux pont de la rivière Kwaï. Ils interdirent aux archéologues de poursuivre leurs investigations dans cette région.

Au début des années 90, des Noirs américains exigèrent la fermeture d'une sépulture collective d'esclaves noirs découverte à l'occasion des travaux d'aménagement d'un parking à New York, au titre que des archéologues blancs n'avaient pas à prendre en charge les restes de Noirs, furent-ils en leur temps des esclaves. C'est également à cette période que les organisations représentatives des Aborigènes d'Australie exigèrent la restitution des restes humains conservés dans les musées européens et américains qui furent, on le sait, obtenus à la suite de combats engagés contre eux. Il s'agit pour les Aborigènes, d'une part, de contester la propriété de ces restes et, d'autre part, de les soumettre à des rituels appropriés qui ne sont pas compatibles avec les exigences muséographiques ou avec celles de la connaissance anthropologique.

Ce n'est pas mon propos de tenir un catalogue de ces incidents ou protestations. Elles témoignent pourtant que ces restes, qui ne sont assignables, pour les quelques exemples cités, ni à une généalogie ni à une commune appartenance ethnique, si ce n'est à une échelle très globale, il s'agit d'Amérindiens, de Noirs, d'Aborigènes, de prisonniers de guerre eu-

ropéens et asiatiques dont on sait seulement que leurs restes ont été placés en tel ou tel lieu, mais dont la présence suscite auprès des populations concernées une question suffisamment forte pour qu'elles ne s'en remettent pas au discours de la science pour régler la question qu'ils posent.

On ne peut pas manquer de constater que l'accueil favorable que reçut la fouille du site funéraire de Roy Mata est sans doute lié à deux ensembles de faits. Le premier est qu'une parole, celle du mythe concernant ce chef, était déjà là, toujours présente dans la langue qui l'avait élaborée et que les fouilles archéologiques ne venaient en quelque sorte que confirmer. Plus encore, elle lui conférait, dans le registre de la modernité, une valeur de vérité historique. Le deuxième est que la sépulture fut refermée et le site restitué à sa fonction première : accueillir jusqu'à leur destruction naturelle les restes de Roy Mata et de ses compagnons. Pour les autres situations évoquées dans ce texte, le discours archéologique n'a pu être ressenti que comme une dépossession et une provocation en ce que, en l'absence d'une connaissance locale, il venait substituer une vérité à une absence de savoir traditionnel.

Un petit texte, publié par Lucy Hochman dans le *Village Voice* (novembre 94), éclairera mon propos. Il est intitulé « *Old People, Like Spices* » et raconte l'histoire d'un jeune enfant qui a perdu sa mère. Avant de mourir, sa maman a donné ses organes à la médecine et son squelette aux Beaux-Arts. Lorsque l'enfant décide de rendre un dernier hommage à la défunte, il ne peut avoir accès aux organes qui ont été dispersés. Par contre, le squelette a été nettoyé et rassemblé. Il se rend à l'école où le squelette de sa mère sert de modèle pour les étudiants en dessin. Mais il se trouve face à plusieurs squelettes. Il s'agit pour lui d'identifier à coup sûr celui de sa mère. Aussi, mis en présence de chacun d'eux, n'a-t-il pas d'autre recours que de demander quel est son nom.

Ce n'est sans doute pas un hasard si de nombreux groupes d'Aborigènes incluent dans les rituels de deuil l'interdiction du nom, celle de prononcer le nom du défunt et ses homophones. Ceci a été repéré ailleurs, notamment dans la Polynésie préchrétienne, mais il s'agit là d'une autre question : celle de savoir ce qui doit advenir, non seulement des morts et des vestiges qui leur sont associés, mais de la place qu'ils persistent à occuper dans le langage, du fait de leurs noms et du repérage généalogique dont ils font l'objet.

Bibliographie

BABADZAN, A. (1979), « De l'oral à l'écrit : les puta tupuna de Rurutu », JSO, n° 65, p. 223-234 ; (1982), *Naissance d'une tradition*, Orstom, Paris ; (1993), *Les Dépouilles des dieux*, éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

GARANGER, J. (1964), « Recherches archéologiques dans le district de Tautira », JSO, n° 20, p. 5-21 ; (1966), « Fouilles archéologiques et restauration de trois *marae* à Rangiroa », JSO, n° 22, p. 45-65 ; (1969 a), *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois*, Société des Océanistes, Paris ; (1969 b), « L'archéologie et les îles de la Société », BSEO n° 168-169, p. 246-269 ; (1972), *Archéologie des Nouvelles-Hébrides, contribution à la connaissance des îles du Centre*, Musée de l'Homme, Orstom, CNRS, Pa-

ris ; (1979), *Roy Mata*, CNRS, RCP n° 259, Paris. Plaquette photographique sur les fouilles de la sépulture collective associée à Roy Mata sur l'îlot Retoka.

GÉRARD, B.-F. (1974 a), *Contribution à l'étude des structures litniques à caractère religieux aux îles de la Société*, centre Orstom de Papeete, mimé ; (1974 b), « Origine traditionnelle et rôle social des marae aux îles de la Société », Cah. Orstom, sur. Sc. Hum., n°3-4, p. 211-226 ; (1978), *L'époque des marae aux îles de la Société*, thèse de 3e cycle, Université de Paris X, Nanterre.

GLOWCEWSKI, B. (1989), *Les Rêveurs du désert*, Plon, Paris ; (1991), *Du Rêve à la loi chez les Aborigènes*, PUF, Paris.

LEROI-GOURHAN, A. (1935), *Hommes de la Préhistoire*, Bourrelier, Paris ; (1946), *Archéologie du Pacifique nord*, Institut d'ethnologie, Paris ; (1950), *Les Fouilles préhistoriques*, Picard, Paris.

3

Un cas de mémoire tronquée : les sépultures du marae Te Tahata de Tepoto

(archipel des Tuamotu, Polynésie française)

Eric Conte *

Roy Mata, allongé, sa suite lui faisant cortège dans l'au-delà. A ses pieds, la tête redressée dans un dernier sursaut de vie, son épouse. Roy Mata et, formant cercle autour de lui, ces couples, parés comme pour la danse, enlacés dans la mort.

Tout archéologue océaniste conserve en mémoire ces images, sinistres et fascinantes. Avouons – un peu coupable de ce péché d'envie – que chaque fois qu'en cours de fouille des sépultures apparurent, Roy Mata était dans nos espoirs... Mais, au-delà de la découverte, certes exceptionnelle, la sépulture de Roy Mata demeure surtout importante par son apport théorique : une fouille archéologique venait confirmer point par point la véracité d'un récit traditionnel et témoignait de la valeur de ce type de sources, souvent tenu en défiance par les archéologues, pour la reconstitution de l'histoire préeuropéenne des peuples du Pacifique.

Les résultats de la fouille du *marae* Te Tahata, sur l'atoll de Tepoto (archipel des Tuamotu), dont on abordera ici quelques aspects, n'ont pas la prétention de rivaliser avec la découverte de José Garanger. Ils en offrent, en quelque sorte, le contrepoint : Roy Mata attestait une mémoire conservée, les sépultures du *marae* Te Tahata révèlent une amnésie partielle, un passé semble-t-il volontairement occulté.

Tepoto, un atoll dans l'histoire

Tepoto est un petit atoll d'une superficie de quatre kilomètres carrés, au lagon à présent comblé, dont une dépression ennoyée durant la saison

* *Centre universitaire de Polynésie française, Université française du Pacifique, Tahiti*

des pluies et envahie d'herbe demeure le seul témoin visible. Isolé au nord-est des Tuamotu, il est avec celui de Napuka, distant seulement de quelques milles, l'atoll de l'archipel le plus proche du groupe sud des Marquises. L'éloignement, l'absence de passe et les dangers de la navigation dans la zone, les faibles ressources naturelles susceptibles d'intéresser les Occidentaux, la réputation d'agressivité de leurs habitants, sont autant de facteurs répulsifs. De fait, Napuka et Tepoto (qui figurent sur les cartes sous le vocable peu flatteur d'«îles du désappointement» donné en 1765 par leur découvreur européen Byron) demeurèrent plus longtemps que les autres atolls de l'archipel hors des influences extérieures qui devaient entraîner de profondes modifications dans le genre de vie des Polynésiens. Ainsi ces îles furent-elles, en 1878, parmi les toutes dernières à être évangélisées. Les visites très sporadiques des Pères catholiques laissèrent d'ailleurs à la population toute latitude de perpétuer certaines pratiques «païennes» jusqu'à une date récente et même, pour quelques-unes, jusqu'à nos jours.

De même, au moins jusqu'au premier quart du XXe siècle, l'administration française n'eut qu'une emprise théorique sur la vie quotidienne des habitants de ces atolls. Quant au coprah, qui fut aux Tuamotu un élément déterminant de transformation socio-économique (insertion dans un circuit commercial, introduction des relations monétaires, ouverture et contacts avec l'extérieur...), il ne fut vraiment en rapport que vers les années 20 de notre siècle. De fait, la vie traditionnelle s'est maintenue à Napuka et Tepoto sous ses formes matérielles comme, pour une part, spirituelles, bien plus tard que dans la majorité des autres atolls de l'archipel.

Aussi, durant ses missions d'études ethnographiques et archéologiques dans l'archipel des Tuamotu (en 1929 et 1934), K. P. Emory trouva-t-il un intérêt particulier à séjourner plusieurs mois à Napuka et à se rendre à Tepoto (en 1934). Il lui fut donné d'observer dans ces îles des activités techniques ailleurs disparues et de collecter des informations orales de première importance. Ainsi put-il, entre autres, recueillir une incomparable documentation sur les rituels effectués sur les *marae*, notamment au début de la saison des tortues, auprès d'informateurs qui en avaient été les témoins oculaires avant la venue des missionnaires. Lors de son séjour à Tepoto, en 1934, Emory inventoria les *marae* et dressa une vue cavalière du seul monument encore en bon état à cette époque, le *marae* Te Tahata, qu'il publia accompagnée d'un rapide descriptif (1947, p. 15).

En 1982, alors ethno-archéologue au département Archéologie du Centre polynésien des sciences humaines de Tahiti, j'effectuai un premier séjour à Napuka dans le cadre d'une étude sur les techniques traditionnelles de pêche (Conte, 1988). A l'occasion d'un deuxième terrain à Napuka, en 1983, je me rendis à Tepoto durant quelques jours où je visitai le *marae* Te Tahata. Ce dernier, comme la plupart de ceux de cette région, passait pour un ancien lieu de cérémonies consacrées à la consommation rituelle des tortues. En surface, quelques ossements de tortue et, à proxi-

mité, des fours destinés à la cuisson de cet animal attestaient la véracité de ces dires. Il a donc semblé intéressant de confronter les très riches informations dues à K. P. Emory à propos des rituels pratiqués sur les *marae* de ce secteur des Tuamotu, ainsi que celles recueillies lors de ma propre enquête, avec les enseignements susceptibles d'être fournis par la fouille d'un tel site ; démarche dont on aura quelques raisons de chercher l'inspiration dans les travaux de José Garanger.

L'importance des structures visibles en surface – il s'agit d'un ensemble de cistes en matière corallienne organisées en plusieurs alignements –, leur état de conservation satisfaisant – le site n'a pas été touché par les cyclones qui balayèrent l'île au début du siècle –, faisaient du *marae* Te Tahata un lieu favorable pour de telles investigations. Dans cette perspective, deux missions furent organisées en 1984 et 1985. La découverte, la première année, d'un ensemble de 22 sépultures motiva lors de la seconde campagne la venue de J. Dennison (*Department of Anatomy and Structural Biology, University of Otago*, Nouvelle-Zélande) qui entreprit l'analyse des squelettes *in situ*, les habitants de l'île s'étant opposés à leur prélèvement pour étude. Au total, ce sont 32 squelettes humains et un de chien qui furent exhumés et étudiés sur le *marae* Te Tahata.

Quelques données ethno-archéologiques

L'objet du présent article n'est pas de donner le détail des observations et analyses de cette fouille dont la publication est en cours d'achèvement, mais d'aborder plusieurs des questions qu'elles suscitent ; aussi est-il suffisant pour notre propos de fournir quelques indications sommaires sur les résultats de nos travaux.

On l'a dit, le monument, bien conservé, est constitué de 35 structures, cistes en dalles de corail de forme carrée ou rectangulaire avec parfois des pierres-dressées à l'une de leurs extrémités. Premier constat, ces structures sont nombreuses par rapport à celles que l'on rencontre d'ordinaire sur les *marae* des Tuamotu. Dans son interprétation de ce monument, Emory a identifié les deux structures les plus importantes comme étant les deux *abu* du *marae* (les *marae* de cette région des Tuamotu comportent deux cours, chacune avec un *abu*), ce qui faisait entrer ce monument dans le schéma structural des monuments destinés principalement, selon Emory, aux cérémonies consacrées aux tortues. Des grands fours visibles à quelque distance des cours, ainsi que des structures de combustion plus petites confirment cette interprétation du site. Les structures lithiques s'organisent pour la plupart en quatre alignements, grossièrement parallèles deux à deux.

Les 32 squelettes humains et celui du jeune chien trouvés lors de nos investigations étaient disposés en plusieurs rangées et associés à trois des alignements, certains squelettes étant nettement alignés par rapport à des structures (figure 1). Sur les 32 squelettes étudiés, 10 sont de sexe féminin, 7 de sexe masculin et, pour 15 individus, le sexe n'a pu être déterminé. 18 individus ont moins de 21 ans (dont 15 ont moins de 11 ans) et 14 sont plus

âgés, mais seul un individu (une femme) avait plus de 42 ans à sa mort. On notera donc la proportion importante d'enfants et de jeunes adultes ensevelis sur le *marae*. Signalons également qu'un homme était enterré avec une lame d'herminette en bénitier (*Tridacna maxima*) et qu'avec deux des femmes, dont la plus âgée, étaient déposés des instruments en nacre (*kotore*) utilisés pour lisser les feuilles de pandanus (figures 2 et 3).

Les datations effectuées sur ces squelettes situent toutes la mort des individus trouvés à Tepoto aux environs de 1850 ap. J.-C., date très récente mais guère étonnante, compte tenu de l'association de ces sépultures avec un *marae* à peine abandonné au moment de l'arrivée des missionnaires. L'interprétation archéologique, notamment dans la relation entre les sépultures et les structures lithiques, laisse penser que certains squelettes (les mieux organisés en face des cistes, qui sont aussi les plus profonds et dont certains possèdent des offrandes) ont été enterrés au fil du temps – mais pas nécessairement sur une longue durée – dans le fonctionnement normal du *marae* comme site funéraire [1]. En revanche, d'autres individus semblent ensevelis en urgence et cela suggère des décès simultanés (d'ailleurs, deux squelettes sont enterrés ensemble).

On pense, considérant la date du milieu du XIXe qui est un grand moment d'épidémies, notamment dans l'archipel des Marquises tout proche, que certaines des personnes enterrées sur le *marae* peuvent être les victimes d'une maladie. D'ailleurs, l'un de nos informateurs, interrogé sur une éventuelle trace dans la mémoire collective d'une pareille catastrophe, s'est souvenu avoir entendu un ancien de l'île conter qu'un bateau américain, ayant accosté pour faire de l'eau, avait introduit une maladie qui provoqua de nombreux décès. L'hypothèse d'un facteur causal unique pour au moins une partie des morts de Te Tahata est renforcée par le témoignage de Te Uru (l'un des rares informateurs d'Emory à avoir assisté à des cérémonies sur les *marae* avant l'arrivée des Européens) précisant que dans sa jeunesse, le *marae* Te Tahata était abandonné car tous les membres de la famille à qui il appartenait étaient décédés. La faible ancienneté du *marae* explique par ailleurs qu'une information orale ait pu être recueillie à son propos. K. P. Emory (1947 : 47), citant les dires de Te Uru, indique qu'il fut construit par un certain Mau Te Tea et que Mahuta Uri en était le propriétaire.

Lors de mon séjour à Tepoto, j'eus maintes fois l'occasion d'interroger les vieux de l'île. Dans le corpus des traditions orales encore en mémoire, certains éléments se rapportent au *marae* Te Tahata. Ainsi, le nom de Te Tahata sous lequel ce *marae* est connu à présent résulterait d'un épisode légendaire dont il sera question ci-après ; l'appellation originelle du *marae* serait Patieiuru. L'un de ses propriétaires en fut Te Urupo, souverain (*ariki*) de l'île à une époque qui n'a pu être précisée. Un descendant de ce dernier, Tekifa a Taki, savait encore un ancien poème dans lequel Te Urupo prenait la parole et qui n'est pas sans intérêt :

Ko vau ko te Urupo
(C'est moi Te Urupo)

I noho i taku henua i taku marae
(J'habite [je règne] sur mon île et sur mon *marae*)
Tanu te repo i raro nei tanu e tanu
(Enseveli avec de la terre)
Tere te puka runga nei
(Idée qu'un pisonia pousse sur lui et prolifère. Mais *puka runga* est aussi une expression qui désigne Napuka et, dans ce cas, on évoquerait la relation entre Tepoto et Napuka.)
Te ariki ki taku marae Patieiuru
(Souverain de mon *marae* Patieiuru)

Cette allusion à Te Urupo, enterré sur le *marae*, nous fait émettre l'hypothèse que l'homme inhumé le plus profondément avec une lame d'herminette à son flanc, face à une structure lithique imposante, pourrait être ce Te Urupo. Quant au nom plus récent de Te Tahata, il trouverait son origine dans l'histoire suivante, dont on ne se hasardera pas à estimer la véracité historique et dont existent quelques variantes selon les informateurs.

Deux hommes en sont les héros, nommés Mahuta Uri et Mahuta Tea [2]. D'après certains informateurs, ils étaient marquisiens, originaires de l'île de Tahuata [3]. Ils possédaient un animal qui pourrait être un phoque [4]. L'animal s'enfuit et ils le poursuivirent. Parvenant à le capturer à Reka Reka, ils entreprirent de rentrer aux Marquises. Les deux garçons se trouvaient dans leur embarcation et l'animal nageait. Sur le retour, la première île qu'ils rencontrèrent fut Tepoto qu'ils abordèrent. Accostant, les deux garçons chantèrent : *Patieiuru Patieiuru* (nom du *marae*), *Te kapua honu, te kapua honu* (nom de la terre où se trouve le *marae*).

Là, ils transportèrent l'animal sur le *marae* où ils l'immolèrent. Pine Arai précise qu'ils l'ont sacrifié en lui dirigeant la tête vers le soleil levant et l'arrière train vers le couchant. Notons que toutes les sépultures de Te Tahata sont elles aussi orientées la tête vers l'est. Puis ils l'ont exposé, idée que rend le mot *tahata* dont le sens n'est pas très clair. De là viendrait le nouveau nom du *marae*. Puis, ayant érigé une pierre-dressée (*pohatu*) pour marquer leur passage, ils rentrèrent chez eux. Si l'on en croit Pine a Arai, ce n'est qu'après cet épisode que ce *marae* fut utilisé pour la consommation des tortues. Ajoutons que le *marae* Te Tahata, même s'il n'était plus en activité à l'arrivée des missionnaires catholiques pour les cérémonies associées aux tortues, servait encore très récemment comme lieu de circoncision. L'un de mes informateurs, monsieur Tekifa a Taki, qui serait un descendant de Te Urupo dont il a été question plus haut, y a subi cette opération.

Interrogations et comparaisons

Une remarque liminaire : quoique d'un point de vue chronologique, les sépultures de Tepoto soient postérieures à la découverte de l'île par Byron en 1765, elles relèvent d'un contexte préeuropéen puisque les change-

ments réels – liés aux missionnaires – sont postérieurs de quelques décennies aux datations obtenues sur les squelettes. D'ailleurs, contrairement à ce qui est fréquent en situation de contact où, précieux et valorisants, des objets importés sont déposés avec le mort, à Tepoto, aucune offrande de ce type ne traduit une influence exogène.

Le traitement des morts

La première question à propos de laquelle la fouille de Tepoto apporte un éclairage, si ce n'est nouveau, du moins complémentaire des données ethnohistoriques préexistantes, concerne le traitement des morts. On l'a vu, les individus de Tepoto ont été trouvés en terre, en connexion anatomique dans des sépultures primaires et, à deux exceptions près, individuelles. Ces observations archéologiques concordent avec la plupart des rares informations ethnohistoriques concernant les pratiques funéraires des Tuamotu. Ainsi, Montiton (1874 : 491-492), Caillot (1932 : 29) et Emory (1947 : 96) évoquent, après une cérémonie funéraire effectuée sur le *marae*, l'abandon du corps en mer ou son enterrement. Caillot (1932 : 29) décrit comme suit les derniers traitements administrés au mort :

> *« Ils lavaient [...] le corps du défunt, l'oignaient d'huile de poisson et l'enveloppaient d'une natte. [...] Le corps du défunt restait ainsi exposé dans sa case pendant plusieurs jours. Après quoi, il était transporté en dehors du village et jeté à la mer ou enterré. Dans le premier cas, on le plaçait sur un radeau, qu'on lançait à la mer : les vagues l'entraînaient au loin. Dans le second cas, on le déposait dans un trou creusé en terre. Les parents prononçaient des discours, versaient des pleurs, poussaient des lamentations. Ils disaient ensuite des prières et faisaient des offrandes au mort ; sur sa tombe ils avaient soin d'étendre des nattes et d'autres étoffes du pays. Enfin, ils quittaient la tombe du défunt, et son accès était désormais tapu, c'est-à-dire interdit aux étrangers. »*

L'inhumation comme mode de traitement des morts aux Tuamotu est confirmée par Belcher (1843 : 377) qui signale à propos des habitants de Hao : *« Leur mode d'enterrement est européen et ils prennent soin de couvrir la tombe avec du sable corallien. »* Nos observations archéologiques sont donc en raisonnance avec ce que la plupart des informations ethnohistoriques rapportent pour les Tuamotu, à savoir que l'enterrement était une pratique courante, sans qu'il soit, semble-t-il, réservé à certaines catégories sociales. Or, dans les archipels voisins, du moins si l'on en croit les sources disponibles, l'enterrement apparaît comme un usage réservé aux individus de condition inférieure. Ainsi, Ellis (1972 : 246) parle-t-il de *« l'enterrement d'un chien »* pour décrire la mise en terre du commun des mortels. Ce traitement semble également avoir été appliqué à des morts particuliers, notamment des malades. Morrison (1981 : 193) signale que *« lorsqu'une per-*

sonne meurt de maladie [...] les parents l'ensevelissent ensuite, en la priant de garder la maladie avec elle dans la tombe et de n'en affliger personne». Cette pratique concernant les malades est également rapportée pour les Marquises (Delmas, 1927 : 118). A propos des personnes importantes, les sources, aux îles de la Société comme aux Marquises, à Mangareva, etc., décrivent la longue exposition du corps, parfois prolongée – probablement pour les personnages les plus considérables – par un embaumement qu'effectuait un spécialiste dans le but de conserver les corps le plus longtemps possible[5]. Plusieurs gravures figurent des cadavres ainsi exposés. Puis, lorsque intervenait la corruption inévitable, les os étaient nettoyés des derniers lambeaux de chairs qui y demeuraient accrochés. L'on prélevait parfois certains os, notamment le crâne, comme reliques intervenant dans un culte rendu envers le mort ayant accédé au rang d'ancêtre par ce traitement. Le reste du squelette pouvait être conservé, dit-on, dans des caveaux pratiqués dans les *abu* des *marae* ou bien cachés dans des grottes inacessibles (cf. Babadzan, 1982, 1992 ; Vigneron, 1985). Notons au passage que les études sur les pratiques funéraires, sans doute infléchies par les sources ethnohistoriques, citent toujours ces traitements en négligeant le plus souvent d'indiquer ce qu'il advenait des défunts des couches sociales inférieures.

Toutefois, remarquons que Laval (1938 : 21) signale qu'«*aux Tuamotu, on embaume encore avec des aromates tirés des plantes du pays et l'on frotte le cadavre avec de l'huile de coco*», faisant ainsi chorus avec ce qui est dit par ailleurs en Polynésie sur l'exposition et le traitement complexe des corps en vue de leur conservation, encore que l'on ait du mal à déterminer s'il s'agit d'une simple exposition du corps ou d'un véritable embaumement. A supposer qu'il en soit ainsi, la distorsion entre l'information donnée par Laval et les autres sources ethnohistoriques, comme avec nos propres observations archéologiques ne signifie pas, bien entendu, que ses affirmations soient erronées. Elles témoigneraient plutôt du fait que des traitements divers ont pu avoir cours dans l'archipel. Notons que ces différences semblent davantage, pour la période qui nous occupe et qui relève de la période récente, liées à des disparités géographiques dans l'archipel qu'à des traitements selon le rang social. En effet, enterrés sur un monument d'une certaine importance, les individus du *marae* Te Tahata – ou au moins certains d'entre eux – devaient posséder un statut assez élevé et pourraient être justiciables, s'ils étaient pratiqués dans la région, de traitements funéraires complexes qui auraient abouti à des sépultures secondaires avec des os déconnectés, déplacés, voire manquants.

On peut cependant s'interroger sur le fait que pour des sociétés possédant un même substrat culturel, dans un domaine aussi crucial que le traitement des morts, la même pratique – l'enterrement – puisse avoir, au moins dans ce secteur des Tuamotu, un caractère, semble-t-il, banal pour toutes les couches sociales et, en d'autres lieux (peut-être d'autres atolls de l'archipel, les îles de la Société, les Marquises, etc.), un caractère dépréciatif, voire infamant (Vigneron, 1985 : 236).

C.E.D.I.D. - ORSTOM

Risquons une hypothèse : l'embaumement, le prélèvement de certains os comme reliques pourraient être associés à un renforcement de la hiérarchie sociale durant les phases récentes de la préhistoire de certaines îles polynésiennes. Ces pratiques, devant conduire les personnages les plus importants au rang d'ancêtres déifiés après leur mort, contribueraient à conforter et à perpétuer le pouvoir des élites, leurs descendants. Notons que sur le site funéraire du *motu* Paeao de Maupiti (Emory et Sinoto, 1963) qui, datant de 860 ± 85 ap. J.-C., est antérieur au grand développement des chefferies associé à la période des *marae* (Garanger, 1967), les 16 individus en connexion anatomique sont enterrés, comme à Tepoto, dans des sépultures primaires avec des offrandes.

L'enterrement, qui semble avoir été le mode funéraire habituel aux Tuamotu et notamment dans des îles isolées comme Tepoto, correspondrait à un type d'organisation sociale et de relations vivants-morts moins hiérarchisé que connurent tous les archipels dans leur préhistoire ancienne. Les conditions particulières des atolls (Salhins, 1958) ont assuré le maintien de ces relations et pratiques jusqu'à la période du contact avec les Européens, tandis que les autres archipels connaissaient une complexification sociale, une plus grande distance entre les groupes sociaux, jusque dans le traitement administré à leurs morts. Certes, aux Tuamotu, et notamment à Napuka et Tepoto, des mèches de cheveux, des dents, des fragments d'ongles prélevés sur le cadavre lors des funérailles et conservés dans les *fare tini atua* [6] constituaient des reliques au même titre que les crânes ou les os conservés aux îles de la Société. Ce n'est donc pas le culte des ancêtres qui est en cause, mais *« le processus d'affinage progressif »*, pour reprendre la formule d'Alain Babadzan (1982 : 180), par lequel *« à partir de l'humain [...] on fabrique ici du transcendant, par liquidation progressive d'une impureté liée à la souillure féminine et à la matière organique »* (op.cit., p. 181-182) qui en est une modalité particulière.

Funérailles sur un marae

Un autre aspect de la découverte du *marae* Te Tahata gagne à être confronté aux sources ethnohistoriques : ces sépultures furent découvertes sur un *marae*. Notons que le grand nombre d'individus mis au jour, alors que les squelettes trouvés sur des *marae* en de rares occasions l'étaient en très faible nombre – de l'ordre de quelques individus – est déjà en soi un sujet d'interrogation. La question se posait cependant de l'évaluation de cette découverte pour la reconstitution des pratiques funéraires de la région. On a vu que, d'après l'analyse des sépultures, on n'exclut pas que nombre des personnes ensevelies sur le *marae* aient pu l'être un peu dans la précipitation, peut-être à la suite d'une épidémie qu'une information orale – il est vrai floue – tend à confirmer. Cependant, on a remarqué également que certaines des sépultures (les plus profondes, les mieux organisées, accompagnées d'objets pour certaines) devaient avoir été implantées au fil du temps. Cela signifierait que le *marae* Te Tahata a servi également de cimetière, probablement pour la famille à laquelle il appartenait, dans

sa phase d'utilisation normale. Mais représente-t-il une exception parmi les autres *marae* de la région? Pour tester cette idée, nous procédâmes à une série de sondages (le temps nous manquait pour des investigations plus étendues) sur le *marae* Marokau de Napuka, un petit monument familial sis sur une terre appartenant à Pine a Arai, notre informateur principal, et qui présentait la « structure type » du petit *marae* décrit par Emory comme lieu de consommation des tortues (Emory, 1947: 44-45). L'un des sondages, pratiqué face à la principale pierre-dressée du *marae*, révéla la présence du squelette d'un homme âgé d'une trentaine d'années[7].

On peut donc raisonnablement dire que, dans cette région des Tuamotu tout le moins, les *marae* pouvaient être des lieux de sépultures réguliers. Ce constat objectif, fondé sur les données archéologiques, doit être mis en rapport, d'une part, avec ce que l'on sait sur la fonction des *marae* des Tuamotu – d'après les informations ethnohistoriques – et, d'autre part, avec les connaissances des Paumotu d'aujourd'hui. Certes, aux Tuamotu, Seurat (1905) et Audran (1919) citent le cas de personnes sacrifiées ou exterminées dont les corps mutilés furent enterrés sur des *marae* de Fakahina, information confirmée par mes propres travaux (Conte, 1990). Emory (1934: 34) parle aussi d'ennemis, tués à Takapoto et Takaroa, apportés sur le *marae* Hitiaga de Takaroa pour y être inhumés. Dans tous ces cas, il s'agit de guerriers adverses ou de victimes de sacrifices. D'ailleurs, précisant la fonction des *marae* des Tuamotu, Emory (1947: 10) n'évoque que le dépôt des squelettes d'ennemis. Or, les personnes ensevelies sur le *marae* Te Tahata ne semblent être ni des sacrifiées ni des victimes de guerre: il y a des femmes dont, par ailleurs, on dit qu'elles n'étaient pas immolées; aucun traumatisme n'a pu être décelé sur les os et, de plus, ces morts s'accompagnent pour certains d'offrandes et sont revendiqués comme des leurs par les habitants actuels de l'île, ce qui n'est pas le cas des ossements trouvés sur d'autres *marae* des Tuamotu, ceux de Fakahina ou de Marokau par exemple (Conte, 1990).

Indiquant les fonctions du *marae*, Emory en fait certes le théâtre des cérémonies funéraires: « *A la mort d'un chef, son corps était apporté sur le marae avant le dépôt final de ses restes sur la terre ou dans la mer* » (1947: 59), mais il ne précise pas si cette inhumation avait lieu sur place ou ailleurs. En fait, il n'y a guère de données ethnohistoriques affirmant clairement que les *marae* des Tuamotu étaient aussi des cimetières pour les morts issus de la communauté et décédés dans des conditions normales. Cependant, Emory (1947: 98) évoque le *marae* Apapa-te-rangi de Fangatau comme un site funéraire pour les chefs de l'atoll de Raroia.

Pour résumer, disons que la découverte, sur le *marae* Te Tahata, de sépultures qui doivent être celles des personnes à qui ce *marae* appartenait ne va pas à l'encontre des informations – à vrai dire ténues – que l'on possède à propos des *marae* des Tuamotu.

En revanche, la découverte de Tepoto est en contradiction avec la plupart des informations ethnohistoriques concernant la réalité de la fonction

funéraire des *marae* ailleurs en Polynésie. Là encore, la question n'est pas nettement documentée par des sources souvent contradictoires. Certes, J. Morrison, qui pourtant affirme (1981 : 193) que «*personne n'est enterré* (au *marae*)», relève quelques exceptions «*en dehors de ceux qui ont été tués à la guerre, des victimes de sacrifices ou des enfants de chefs qui ont été étranglés à leur naissance*». L'ensevelissement sur un *marae* d'un individu offert en sacrifice est d'ailleurs montré sur la gravure de Weber, représentant le capitaine Cook assistant, en 1777, à un sacrifice humain à Tahiti sur le *marae* Atehuru. De même, T. Henry (1988 : 132-133) indique qu'au *marae* Taputapuatea de Raiatea, des squelettes seraient enterrés en posture assise sous les arbres.

Toutefois, les sources divergent sur le fait de savoir si les *marae* étaient des lieux d'inhumation pour leurs propriétaires, que ce soient des sépultures primaires ou secondaires. Certaines indications, comme celle de Cook disant que «*le morai* (était) *sans aucun doute un lieu de culte, de sacrifice et de sépulture tout à la fois*» (1784 : 64), restent vagues puisqu'elles ne précisent pas l'identité (propriétaires, sacrifiés...) des personnes enterrées. D'autres présentent des avis radicalement contraires. Ainsi, Moerenhout est catégorique : «... *l'enceinte de ces petits maraïs servait de cimetière aux diverses familles auxquelles ils appartenaient...*» (1959 : 553). Le même auteur précise, à propos de l'érection du *fata tupapau,* que les hommes «*s'employaient à dresser dans le morai (ou cimetière de la famille) un fare toupapau (autel pour le mort)*» (op. cit. : 547). L'ethnologue Alain Babadzan, qui, il est vrai, s'exprime sur l'île de Rurutu aux Australes, épouse également la thèse selon laquelle les *marae* étaient «... *des sites funéraires où étaient ensevelis des corps – ou conservées des reliques (crâne, cordon ombilical, etc.) des membres de l'unité parentale propriétaire du site*» (1982 : 78). En revanche Morrisson, on l'a vu, réservait l'inhumation sur le *marae* à certaines catégories particulières de défunts.

Sur cette question, les données archéologiques font cruellement défaut. Les sites funéraires étudiés en Polynésie française sont rares – les sites fouillés en général aussi d'ailleurs – et, de fait, peu de squelettes ont été à ce jour mis en évidence sur des *marae*. Les rares sépultures primaires découvertes ont été interprétées, à la lumière des informations ethnohistoriques, comme celles de défunts particuliers, notamment des sacrifiées (Belçaguy, 1988). La question de la fonction du *marae* comme lieu de sépultures primaires de personnes non marginales ou sacrifiées reste donc posée pour l'ensemble de la Polynésie.

Il est manifeste que, comme le problème de l'enterrement des morts, celui de l'utilisation des *marae* comme sites funéraires (qui lui est d'ailleurs probablement lié) mis en évidence par la fouille du *marae* Te Tahata, nous interroge sur nos connaissances et interprétations de ces pratiques dans la Polynésie tout entière. Si de nombreuses sépultures primaires n'ont pas encore été trouvées ailleurs, est-ce parce que les *marae*, comme l'indiquent certaines sources, n'étaient pas (ou rarement) des sites de ce type ? Ou bien

est-ce parce que les recherches sur les *marae* n'ont finalement fait l'objet le plus souvent que de sondages restreints et non de fouilles étendues ? De fait, la reconstitution de ces pratiques, élaborée à partir de sources ethnohistoriques fragmentaires et contradictoires et de travaux archéologiques qui souffrent peut-être d'une erreur d'échantillonnage, est-elle conforme à la réalité passée ?

Pour revenir au *marae* Te Tahata et aux Tuamotu, on peut dire que le choix du *marae* comme lieu de conservation des corps des défunts s'explique assez bien. On y pratiquait des sépultures primaires, sans longue dessiccation des cadavres et prélèvement d'os. Se posait donc la question du choix d'un endroit où procéder à l'inhumation, choix qui serait peut-être moins primordial avec des sépultures secondaires susceptibles d'être réduites. L'atoll est de taille fort modeste et ne comporte pas, bien évidemment, de montagnes et de grottes où, comme à Tahiti par exemple, il serait loisible de déposer les restes. Or, les vivants ont besoin d'espace sûr ; ils ne peuvent courir le risque de déranger les lieux où reposent des morts. Vigneron (1985 : 222) évoque ce problème : « *La tombe, la nuit, la montagne n'étaient pas du ao. Elles étaient tout entières parties du po et d'autant plus dangereuses qu'elles en étaient les frontières, les bastions avancés dans le champ des vivants. Peur de déranger cette fragile sinon illusoire séparation en pénétrant, par exemple, dans l'enceinte d'une tombe.* »

Cet auteur (op. cit. : 224) rappelle surtout la «*peur, par exemple, de creuser le sol et d'y découvrir des ossements*», crainte confirmée par d'autres sources (Caillot 1909 : 55 ; Laval 1968 : 571). De fait, il était nécessaire de localiser et de circonscrire les lieux dangereux d'inhumation. Or, les *marae* sont déjà, du fait de leurs autres fonctions, des zones *tapu*, des endroits respectés où les morts ne seront pas dérangés et où ne sont guère possibles les imprudences des hommes. Babadzan explique fort bien cela : «... *C'est [...] parce que le site est donné comme tapu qu'on y place ce qui, déjà, porte la marque de l'interdit et qui ne saurait être placé ailleurs que dans un endroit tapu* » (1982 : 80). Les *marae* ne sont-ils pas aussi, comme les montagnes des îles hautes, des enclaves de *po* dans le monde des hommes? Remarque plus prosaïque : ces espaces sont aussi, d'une certaine façon, condamnés pour les activités humaines banales. Il est donc assez naturel, sans recourir à un déterminisme simpliste – entre conditions naturelles (exiguïté du territoire) et pratiques culturelles – que les *marae* aient été choisis comme lieux de sépultures.

Les avatars d'une mémoire collective

Les sépultures de Tepoto sont récentes (vers 1850), postérieures donc aux premiers contacts avec les Européens, mais antérieures aux modifications qu'en matière de rites funéraires les missionnaires catholiques introduisirent. D'ailleurs, l'une de leurs premières préoccupations fut de définir le périmètre d'un cimetière (Fierens, 1879 : 440). Cette influence tardive de

l'Occident permit à Emory de recueillir, en 1930, une information détaillée sur les cérémonies liées aux tortues. Or, rien n'est mentionné dans les ouvrages d'Emory sur les inhumations sur les *marae* ni, plus précisément, sur celui de Te Tahata qui nous occupe et qu'il considère à maints égards comme exemplaire des « *marae à tortues* ».

Pour expliquer cette lacune dans l'information d'Emory, on peut soupçonner une rétention d'information de la part des habitants de l'époque envers un étranger. D'ailleurs, dans l'un de ses ouvrages (1947 : 4), Emory signale les réserves des anciens de Napuka et Tepoto à évoquer, dans un premier temps, même les cérémonies des tortues. Cela lui avait fait d'ailleurs penser, lors de son bref séjour dans l'île, en 1929, que ces gens étaient particulièrement ignorants des choses du passé (Emory : 1932). C'est, soit dit incidemment, une attitude commune que les meilleurs informateurs soient ceux qui, de prime abord, sont les plus réticents et les moins savants les plus loquaces. N'est-ce pas aussi une disposition habituelle des ethnologues et archéologues de confondre trop souvent, en Océanie, amnésie et prévention à parler ?

Quelque cinquante ans plus tard, il me fut possible de compléter, avec les enfants et les petits-enfants des informateurs d'Emory, les données concernant la consommation des tortues sur les *marae*. Dans ce domaine, donc, la mémoire restait vivace. Des anciens de l'île connaissaient des traditions orales relatives au *marae* Te Tahata allant au-delà même des données recueillies par Emory. Les conditions de l'enquête étaient cependant quelque peu différentes de celles d'Emory. Loin de moi l'idée de nier mon statut d'étranger à cette communauté, avec ses implications sous-jacentes. Mais les études ethnographiques avaient débuté quatre ans avant les fouilles et à la demande des habitants de l'atoll, situation en soi guère commune. L'équipe archéologique comptait des hommes qui, des années durant, avaient été mes informateurs (figure 4). Enfin, toutes ces recherches ont été menées dans une collaboration de chaque jour avec une association culturelle qui regroupe les habitants de Napuka et Tepoto. Ces arguments laissent à mon sens peu de place à la dissimulation d'informations. Or, si les trouvailles concernant les tortues étaient, en quelque sorte, familières à mes informateurs, celles des squelettes les plongèrent dans une totale perplexité. De toute évidence, et tous le confirmèrent lors des entretiens que nous eûmes, ils ignoraient tout de la présence de ces sépultures sur le *marae* Te Tahata et sur le *marae* Marokau de Napuka, comme, plus généralement, de l'usage des *marae* comme sites funéraires. D'ailleurs, si la population de l'île avait eu connaissance de ces faits, aurait-elle aussi aisément accepté les fouilles ?

Or, les sépultures sont *grosso modo* contemporaines des cérémonies destinées aux tortues que relatent avec précision des récits recueillis par Emory, comme mes propres informateurs. Ecartée la rétention d'informations, reste à invoquer l'oubli et même un mécanisme volontaire de coupure de la transmission des savoirs traditionnels. Chercher à comprendre

les raisons d'une telle coupure pousse aussi à s'interroger sur la manière dont il fut possible, sur une si courte période et sur un atoll aussi exigu où « tout se sait », de taire la présence de 32 sépultures sur un monument visible de tous, à quelques centaines de mètres du village. Certes, si comme on le pense, un épisode violent et traumatique, une épidémie probablement, a entraîné la disparition de la famille propriétaire du *marae*, cela dut renforcer la volonté de faire silence. En Polynésie, dans le mode de pensée préeuropéen, les faits comme les choses n'étant pas dissociés des mots qui les évoquent, en parler risque de les faire revivre, de rendre à nouveau le danger présent. En imposant le secret, on évitait de réveiller une épidémie dont on ignorait l'origine réelle et qui, selon l'interprétation des Napuka, relevait d'un problème d'ordre surnaturel. Par le silence et l'oubli, il s'agissait d'établir une sorte de « cordon sanitaire » pour protéger les vivants. Cela n'explique cependant pas ce mutisme à propos des sépultures isolées, comme celle du *marae* Marokau de Napuka qui ne semble pas résulter d'une quelconque épidémie.

On peut penser – et pour le *marae* Te Tahata, les deux soucis ont pu se combiner – que l'oubli imposé eut aussi pour fonction de protéger les morts au moment des profonds bouleversements introduits par l'arrivée des Européens et des missionnaires. En effet, on sait qu'à Tahiti, « *en temps de guerre, il arrivait que les vainqueurs, non seulement démolissent les marae des vaincus et emportent leurs idoles, mais volent aussi dans les enceintes sacrées les ossements d'individus célèbres* » (Ellis, 1972 : 249). Et comme le dit Vigneron (1985 : 210) : « *Etre dépossédé des ossements, c'était ouvrir la porte aux plus graves dangers, permettre le retour des redoutables volitions de l'esprit mort, être privé des droits et des pouvoirs qu'ils fondaient.* » Car « *les ossements fondaient le pouvoir des vivants* » (op. cit., 1985 : 210). Celui qui s'en saisissait héritait du « *nom et des honneurs* » et le district tombait « *sous le pouvoir du ravisseur* » (Morrison 1981 : 194). D'ailleurs, lors du débat que nous eûmes à Tepoto, en 1984, quand nous demandions la permission (qui nous fut refusée) d'emporter les os pour les analyser, la même idée fut formulée en d'autres termes en guise d'objection par cette phrase : « *Si vous emportez les squelettes, vous emportez l'île.* » L'oubli imposé sur la présence des sépultures sur le *marae* aurait donc, finalement, joué le rôle dévolu aux anfractuosités des falaises sur les îles hautes dans un atoll dépourvu de tels refuges. « *Les vivants protégeaient leurs morts, les morts protégeaient les vivants* », ainsi Vigneron (1985 : 210) résume-t-il l'enjeu de la conservation des ossements des ancêtres.

Essayons à présent de démonter comment cette amputation partielle de la mémoire s'est opérée. A propos du *marae* Te Tahata, nous possédons certains repères qui doivent nous permettre de déterminer à quel moment et comment le phénomène a été possible. Un bon indice est donné par Te Uru, l'un des informateurs d'Emory, en 1934. Selon Emory, il était alors âgé d'environ 70 ans tandis que les vieux d'aujourd'hui qui le connurent disent qu'il est mort vers 1940, à l'âge de 70 ans environ. En tenant compte de cette

marge d'imprécision, considérons que Te Uru a dû naître autour de la période 1865-1870, donc à une époque contemporaine ou juste postérieure à celle des dernières inhumations sur le *marae*. Ce même Te Uru fut l'un des vieillards qui, lorsqu'ils étaient enfants (donc vers 1875-1880), furent admis à consommer des morceaux de tortue aux abords des *marae* et qui assistèrent donc aux dernières cérémonies «païennes» avant l'évangélisation de ces îles (en 1878 pour Napuka, un peu plus tard peut-être pour Tepoto), même si on peut supposer que certaines cérémonies purent encore se dérouler après la conversion – assez théorique au début – de ces populations au christianisme.

On a déjà vu que Te Uru disait (Emory, 1947 : 47) que dans sa jeunesse, il n'y avait pas de *fare tini atua* sur le *marae* Te Tahata, car tous ceux à qui il avait appartenu étant morts, le *marae* demeurait alors à l'abandon. N'étant probablement pas encore né (ou en tout cas pas en âge d'être informé) au moment où les dernières sépultures furent ensevelies sur le *marae*, Te Uru n'en fut, semble-t-il, jamais instruit par ses parents. Et lui-même, comme ceux de sa génération (les plus vieux informateurs de K. Emory), ignora autant la présence de sépultures sur le *marae* Te Tahata que peut-être – mais cela est moins assuré – la fonction des *marae* comme sites funéraires.

Les vieux de la générations de Te Uru n'eurent donc, semble-t-il, pas à cacher cela à leurs enfants comme à leurs petits-enfants (mes informateurs) et à Emory puisque eux-mêmes, probablement, n'en savaient rien. Ce *tapu* imposé sur l'information concernant la présence des sépultures sur les *marae* de la zone a dû intervenir au niveau de la génération antérieure à celle des vieux informateurs d'Emory, et donc être le fait des arrière-grands-parents de mes informateurs (nés vers 1910). Envers les étrangers porteurs d'un nouveau culte et même à l'égard de leurs propres enfants convertis au catholicisme, cela ressemble à une forme de défense de la part de parents qui, leur vie durant, demeurèrent attachés aux croyances préeuropéennes. Cette occultation de la mémoire porta sur ce qui était le plus *tapu* (les sépultures) en affectant moins les autres aspects de la vie sociale et religieuse dont une partie, notamment celle liée aux tortues, fut encore en vigueur jusquà une période récente : même si les rituels importants n'avaient plus lieu sur les *marae*, les pratiques et les interdits étaient encore en partie respectés sur les nouveaux espaces de consommation, d'ailleurs eux aussi désignés sous le terme de *marae*.

Ce mécanisme de l'oubli fut aidé par une attitude des Polynésiens en milieu traditionnel : il n'y a pas vraiment pour l'individu une volonté de savoir, une recherche, au-delà de ce qui lui a été transmis. Il doit, le plus souvent, se contenter de ce qu'on lui a appris ; on ne lui dit que ce qu'il est censé savoir. Le cloisonnement de l'information était une donnée essentielle de la transmission traditionnelle des connaissances par un accès réglementé au savoir, régi par un code que l'on se gardait de transgresser. Il y avait donc une sorte de passivité dans l'apprentissage quant au champ du

savoir. Même si la mémorisation des récits, par exemple, réclamait un intense investissement personnel, elle ne s'exerçait que dans un domaine circonscrit par des contraintes qui échappaient à la volonté individuelle. Les gens de Napuka et Tepoto, touchés tardivement et de manière progressive par les influences étrangères, ont conservé une mentalité qui a dû faciliter cette forme de transmission partielle des connaissances.

Protéger les vivants et les morts ensevelis sous le silence et l'oubli : l'exemple de Tepoto offre, en contrepoint de celui de Roy Mata – preuve extraordinaire d'une tradition conservée – un cas de mémoire partiellement et – pensons-nous – volontairement tronquée.

Enfin, au-delà des questions concernant les rituels funéraires et la fonction des *marae* aux Tuamotu, comparés à ceux des autres archipels, la fouille de Tepoto éclaire le processus de la transmission des connaissances, de la permanence ou du délitage de la mémoire collective sur un atoll polynésien au cours, disons, du siècle écoulé. Cela nous invite à réfléchir sur la constitution du corpus d'informations ethnographiques qu'il est possible de recueillir pour ce dialogue nécessaire, en Océanie, entre traditions orales et données archéologiques. Sans oublier que pareille critique épistémologique doit s'appliquer à l'élaboration et à l'interprétation des documents issus des fouilles, on peut toutefois souligner le rôle irremplaçable de la méthode archéologique pour, palliant les lacunes de la mémoire, faire connaître au monde scientifique et aussi – j'allais dire surtout – aux Océaniens eux-mêmes des pans oubliés de l'histoire de ces sociétés insulaires.

Cette double préoccupation, rigoureuse et humaniste, a jalonné la route de José Garanger dont les travaux, la réflexion et l'enseignement ont tracé la voie à suivre d'une science toujours humaine.

Bibliographie

AUDRAN, H. (1919), « Fakahina », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 28, p. 232-239.

BABADZAN, A. (1982), *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, travaux et documents de l'Orstom n° 154, 313 p.

BABADZAN, A. (1992), *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris, Fondation de la Maison des sciences de l'homme.

BELÇAGUY, H. (1988), *Les marae des îles de la Société, Tuamotu, Australes et Gambier dans la littérature archéologique et ethnohistorique*, mémoire de maîtrise, Université Paris I, 119 p.

BELCHER, E. (1834), *Narrative of a voyage round the world performed in HMS Sulphur during the years 1836-1842*, London, Colburn, 2 vol., 387 p., 332 p.

CAILLOT, E. (1909), *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation*, Leroux, Paris, 291 p.

CAILLOT, E. (1932), *Histoire des religions de l'archipel Paumotu*, Leroux, Paris, 144 p.

CONTE, E. (1990), *Archéologie des Tuamotu (Polynésie française). Prospection de dix atolls du centre de l'archipel*, département Archéologie du Centre polynésien des sciences humaines, 101 p.

CONTE, E. (1988), *L'exploitation traditionnelle des ressources marines à Napuka (Tuamotu-Polynésie française)*, thèse pour le doctorat, Université Paris I, 1re partie : 330 p., 2me partie : 585 p.

COOK, J. (1784), *A voyage to the Pacific Ocean undertaken by the command of his Majesty, 3rd voyage*, London, G. Nicol and T. Cadell, 3 vol.

DELMAS, S. (1927), *La religion ou le paganisme des Marquisiens*, Paris, Beauchesne, 203 p.

ELLIS, W. (1972), *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, traduit de l'anglais par M. Sergueiew et C. de Buyer-Mimeure, Publication de la Société des Océanistes n° 25, tome 1, Paris, 479 p.

EMORY, K. P. (1932), « The Tuamotuan survey », in *Report of the Director for 1931, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 94*, p. 40-50.

EMORY, K. P. (1934), « Tuamotuan Stone Structures », *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 118, 78 p.

EMORY, K. P. (1947), « Tuamotuan Religious Structures and Ceremonies », *Bernice P. Bishop Museum Bulletin 191*, 102 p.

EMORY, K. P. et SINOTO, Y.-H. (1963), « Eastern Polynesian Burials at Maupiti », *The Journal of the Polynesian Society*, Wellington, vol. 73, n° 2, p. 143-160.

FIERENS, G. (1879), « Lettre du R. P. Germain Fierens, Napuka 28 août 1878 », *Annales des Sacrés-Cœurs*, Paris, p. 434-440.

GARANGER, J. (1967), « Archaeology and the Society Islands », in *Polynesian Culture History – Essays in Honnor of K. P. Emory*, Honolulu, p. 377-396.

HENRY, T. (1988), *Tahiti aux temps anciens*, traduit de l'anglais par B. Jaunez, Paris, Publication de la Société des Océanistes n° 1, 722 p.

LAVAL, H. (1938), *Mangareva, l'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Geuthner & Braine Le Comte, 378 p., Maison des Pères des Sacrés-Cœurs.

LAVAL, H. (1968), *Mémoires pour servir à l'histoire de Mangareva, ère chrétienne 1984-1871*, édité par C.W. Newbury & Père O'Reilly, Paris, Musée de l'Homme, Publication de la Sociétés des Océanistes n° 15, 672 p.

MOERENHOUT, J. A. (1837-1959), *Voyages aux îles du Grand Océan*, Paris, 520 p.

MONTITON, A. (1874), « Les Paumotu. Les missions catholiques », Bureau des missions catholiques, Lyon, vol. 6, p. 339, 342-344, 354-356, 362-367, 378-379, 491-492, 498-499, 502-504.

MORRISON, J. (1981), *Journal de James Morrison, second maître à bord de la Bounty*, traduit de l'anglais par B. Jaunez, Papeete, Société des études océaniennes, 201 p.

SALHINS, M. (1958), *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle, 305 p.

SEURAT, L. G. (1905), « Les *marae* des îles orientales de l'archipel des Tuamotu », *L'Anthropologie*, vol. 16, p. 475-484.

STIMSON, J. F. et D. S. MARSHALL (1964), *Dictionary of some Tuamotuan dialects of the Polynesian language*, The Peabody Museum of Salem, 623 p.

VIGNERON, E. (1985), *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, thèse de 3me cycle, Ecole des hautes études en sciences sociales, Toulouse, 600 p.

Notes

[1] Juste après la rédaction de ce texte, une datation effectuée sur l'un de ces squelettes (le n° 10) a donné une date (non calibrée) de 410 ± 50 BP (Beta-78856) qui vient donc confirmer ce que l'étude archéologique nous avait fait supposer.

[2] Remarquons qu'au moins l'un de ces deux noms correspond à celui du propriétaire du *marae* signalé par Emory. Selon nos informateurs, l'orthographe du second nom donné par Emory ainsi que les renseignements relatifs à la fonction de ces deux personnes seraient erronés.

[3] Mais, en fait, le nom employé pour vanter (*fakatení*) l'île de Reka Reka était Tehuata, donc assez proche de Tahuata, ce qui a pu induire en erreur les informateurs qui ignorent l'existence d'un tel nom pour Reka Reka. Il est donc possible que les deux héros étaient en fait originaires de Reka Reka et non des Marquises. Il n'est pas exclu non plus que ce nom donné à Reka Reka résulte de cette même histoire : il se peut que les deux héros, ayant pourchassé leur animal jusqu'à Reka Reka, lui donnèrent le nom de leur île d'origine, qui a pu être déformé.

[4] On en parle en employant le mot *ngeri ngeri* qui (d'après Stimson et Marshall, 1964) est à Napuka un terme générique pour les animaux, sauf le cochon. Certains informateurs le désignent sous le terme de *puaka*, à quoi quelques-uns en déduisent qu'il s'agit d'un cochon. Mais, en fait, avant l'arrivée des Européens, le terme *puaka* s'appliquait à tout animal de grande taille possédant en principe des sabots (Davies, 1984 : 205). Pine a Arai, qui emploie également pour le désigner le terme *toto toro* (« une bête », selon Stimson et Marshall, 1964), indique qu'il s'agit d'un *humi*, c'est-à-dire d'un phoque ou d'une « vache marine », un lamentin (Davies, 1984 : 113). Les professeurs Payri (UFP) et Salvat (EPHE), consultés sur le sujet, penchent plutôt pour identifier cet animal comme un phoque, la présence d'individus isolés étant attestée dans la région.

[5] L'exemple connu de la plus longue conservation obtenue par ce procédé est celui du corps de Vehiatua, que Maximo Rodriguez vit mourir en août 1775 et dont Cook observa le corps conservé près de deux ans plus tard.

[6] Il s'agit de coffrets en bois contenant les reliques et disposés sur l'*ahu* durant les cérémonies au *marae*.

[7] Notons au passage, et nous y reviendrons ultérieurement, que Pine a Arai ignorait tout de cette sépulture sur son *marae* familial.

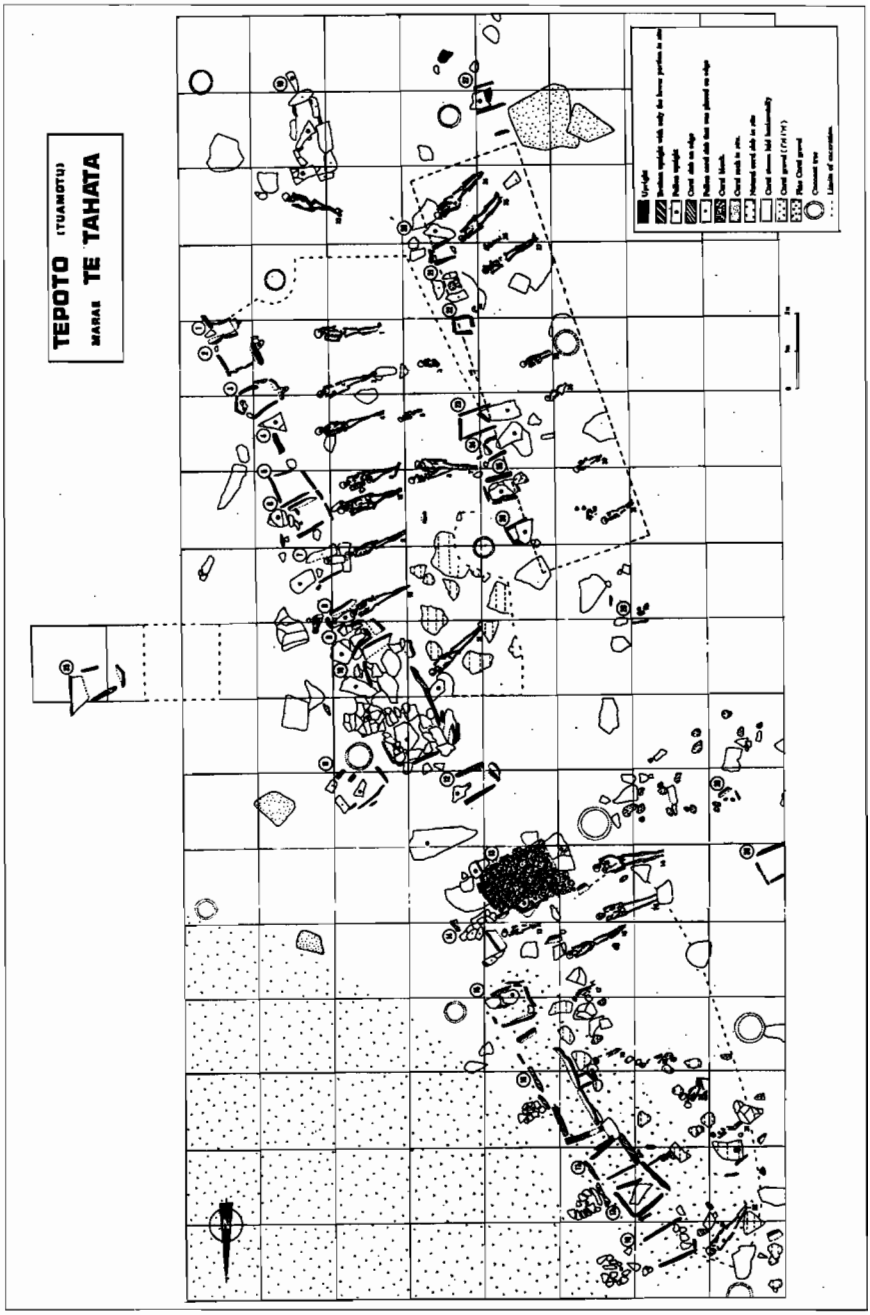


FIGURE 1
Marae Te Tahata (zone des sépultures).

FIGURE 2
Vue partielle des sépultures et des structures lithiques.

FIGURE 3
Deux des sépultures profondes (n° 10 et 11) face à des cistes. Le squelette n° 10, à droite, a été daté de 410 ± 50 BP.

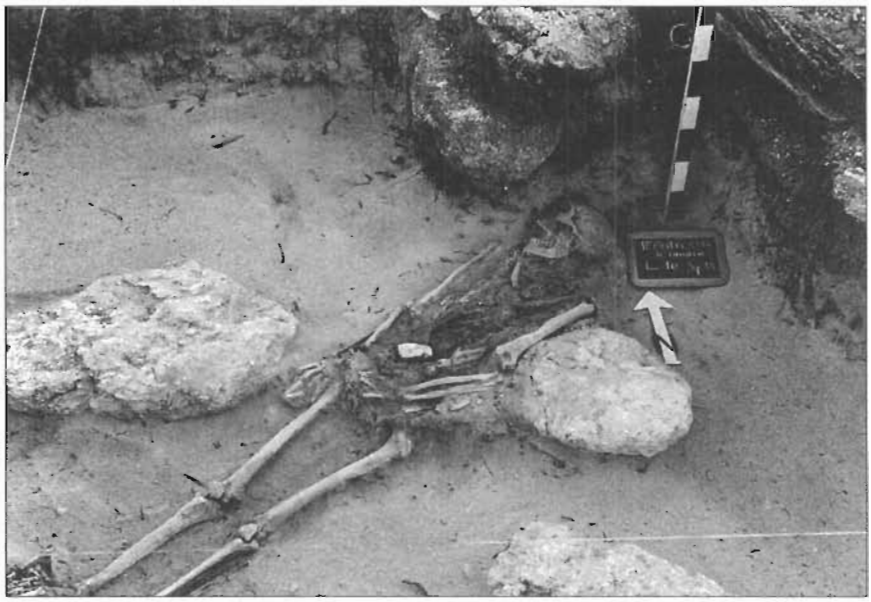


FIGURE 4. Le squelette n° 11, accompagné d'une lame d'herminette en bénitier, est celui d'un homme.

FIGURE 5
Un de nos informateurs en visite sur la fouille.

Chapitre II

Mémoire oubliée

1

Ces pirogues des dieux venues du ciel

Daniel Frimigacci *

« Sur cette île poussait un cocotier dédié à Tagaloa,
Il était interdit d'en cueillir les fruits.
Le soir, quand la lune se levait,
Les vagues déferlaient sur le rivage et la mer devenait limpide.
Alors, on allait les uns derrière les autres rendre visite au rocher du dieu Kula.
On allait également se promener sur le rocher de Tagaloa,
Ce rocher représentait notre passé, il recélait les secrets de nos origines. »

(*Tapaki du Mauifa*, D. Frimigacci, 1990, p. 90)

« A l'origine, seuls existaient Vahanoa (espace marin inconnu) et Pulotu (domaine des dieux). Au milieu de Vahanoa, Limu (algues) et Kele (terre) dérivaient vers Pulotu. Ils s'éloignaient l'un de l'autre quand soudain apparut un énorme rocher nommé Touia-'O-Futuna qui se mit en colère, sursauta, causant une série de secousses, et s'ouvrit en deux pour laisser échapper quatre paires de jumeaux, mâles et femelles : Piki et Kele, 'Atungaki et Ma'imoa'alongona, Fonu'uta et Fonuvai et enfin He'imoana et Lupe. Ces couples de frères et sœurs jumeaux s'unirent et, de ces incestes, ils engendrèrent : pour le premier, un garçon et une fille nommés Taufulifonua et Havealolofonua ; pour le second, une fille, Velelahi ; pour le troisième, une fille, Velesi'i ; pour le quatrième, un garçon et une fille, Tokilangafonua et Hinatua'ifanga. Taufulifonua prit sa sœur Havealolofonua pour femme ainsi que ses cousines Velelahi et Velesi'i. De ces unions naquirent respectivement la déesse Havea Hi kule'o et les dieux Tangaloa 'Eiki et Maui Motu'a.

« Quant à Tokilangafonua, gardien de 'Eua, il s'unit à sa sœur Hinatu'aifanga et ils engendrèrent des siamoises : Nafanua et Topukulu. Tokilangafonua s'en retourna à Samoa, son lieu de résidence. Nafanua et Topukulu s'en allèrent à la rencontre de leur père à Samoa et engagèrent

* Laboratoire d'ethnologie préhistorique, CNRS, Paris

avec lui une union incestueuse et chacune engendrèrent, l'une une fille, Tafakula, et l'autre un garçon, He'imoana'uli'uli, qui s'unirent à leur tour et engendrèrent un garçon, Lofia.

« Pendant ce temps, le couple Taufulifonua et Havealolofonua décidèrent de créer une île nommée Tongamama'o pour Havea Hikule'o, leur enfant capricieux. Une fois sur cette île, les parents la partagèrent entre tous les enfants. Havea Hikule'o eut en partage Pulotu, tandis que Tangaloa 'Eiki et Maui prirent respectivement le contrôle de Langi et Maama. Havea Hikule'o, par crainte de voir détruire Maama, était attachée avec une corde de Kafa sur Pulotu, tandis que Tangaloa se tenait sur Langi et Maui Motu'a sur Maama, tenant chacun l'extrémité de la corde. Tangaloa 'Eiki et sa femme Tamapo'uli vivaient sur Langi avec leurs quatre garçons : Tangaloa Tamapo'ulialamafoa, Tangaloa 'Eitumatupu'a, Tangaloa 'Atulongolongo et Tangaloa Tufunga » (d'après Mahina Okusitino, 1992, p. 59-60).

C'est ainsi que le mythe de création tongien a gardé le souvenir de ces premiers navigateurs, grands ancêtres déifiés venus sur des pirogues par vent contraire, depuis le large, là où le soleil se couche. Le partage de ce monde insulaire nouvellement découvert se fit entre ces grands chefs. Pulotu (Fidji ?), la terre ancestrale d'origine devenue le domaine des dieux, reviendra à Havea Hikule'o. Maama ou Tongamama'o (Tonga ?), reviendra à Maui et Langi (Samoa ?) appartiendra à Tangaloa. Les dieux-ancêtres découvreurs se transformeront en pêcheurs d'îles et feront surgir de nouvelles terres du Vahanoa, l'espace marin vide. La renommée de Maui et de Tangaloa va s'étendre sur presque toutes les îles de l'Océanie. Qui étaient ces navigateurs venus de l'ouest qui arrivèrent en Polynésie occidentale aux alentours du milieu du deuxième millénaire avant J.-C. ? D'où venaient-t-ils exactement ? Quels rapports ces populations de langue austronésienne entretenaient-elles avec la poterie Lapita, que l'on retrouve depuis l'archipel des Bismarck jusqu'aux îles Samoa ? Les utilisateurs de cette poterie se seraient dispersés sur une distance de plus de 4 500 km d'océan en quelques générations, constituant un exploit unique dans l'histoire de l'humanité. La poterie Lapita est caractéristique, dans l'état actuel de nos connaissances, des plus anciens sites archéologiques de la Polynésie occidentale.

Les premiers navigateurs

L'art de la navigation est très ancien en Océanie nord-occidentale. En effet, bien avant l'arrivée dans le monde mélanésien, vers le troisième millénaire avant J.-C., des premiers locuteurs de l'austronésien et de l'apparition de la poterie Lapita, d'autres populations de langue non austronésienne se sont installées dans ces régions, notamment en Nouvelle-Guinée, il y a environ 45 000 ans (voir Golson dans ce volume). Il a fallu que ces hommes du Pléistocène traversent les étendues d'eau de la Wallacea à l'aide d'embarcations. Il est bien difficile de savoir précisément comment étaient ces embarcations et les chercheurs ne peuvent que spéculer. Elles

pouvaient être de simples billes de bois, des roseaux liés ou encore des radeaux faits de palétuvier ou de bambou. En effet, ce matériau très marin se retrouve sur le parcours. Un radeau de bambou peut transporter un groupe de quatre ou cinq personnes, donc suffisant pour créer une unité viable. Avaient-ils des voiles? Nul ne le saura. Les vents et les courants montrent qu'ils pouvaient favorablement accélérer la vitesse des déplacements de l'Asie du sud-est vers la Nouvelle-Guinée, au cours de l'été austral, en janvier et février.

Birdsell (1977) remarque la présence de chaînes d'îles hautes, visibles de loin entre les deux plateaux du Sunda et du Sahul (voir Golson dans ce volume), et dégage deux routes possibles avec des sous-parcours sur la base de l'intervisibilité des îles. Il a calculé les angles d'intervisibilité de ces îles. Ses calculs montrent que si la route n° 1 (par les Célèbes et Halmaera) est une chaîne ininterrompue d'îles visibles les unes par rapport aux autres, la route n° 2 (par Flores et Timor) ne l'est pas dans la partie est de son parcours (voir Golson dans ce volume).

Ces critères d'intervisibilité des îles montrent que l'homme a pu ensuite aller dans l'archipel des Bismarck, et jusqu'au nord des îles Salomon, en ayant toujours la vision d'une île devant lui, à l'exception de l'île Manus qui nécessite une navigation «aveugle» sur une distance de 60 à 90 km, selon que l'on part de Mussau ou de Karkar. Les derniers travaux sur l'île de Manus attestent cependant de la présence d'un niveau pléistocène récent dans l'abri sous roche de Pamwak. Plusieurs niveaux ont été fouillés et datés. Le niveau 5 remonte à 12 400 ± 80 BP (ech. ANU 6980, Fredericksen *et al.* 1993, p. 146). On y a trouvé des outils sur éclat et de l'obsidienne, caractéristiques des autres sites en grotte de Nouvelle-Guinée et de Mélanésie insulaire. Si ces datations étaient confirmées par la mise au jour d'autres sites de la même époque, cela montrerait un art accompli de la navigation de ces premières populations.

La présence de l'homme en Nouvelle-Guinée est attestée dès le début de l'histoire de l'*Homo sapiens* (voir Golson dans ce volume). Elle n'est pas beaucoup plus tardive dans les îles mélanésiennes au large de la Nouvelle-Guinée, notamment dans l'archipel des Bismarck (voir Galipaud dans ce volume). Citons simplement ici le cas de la Nouvelle-Irlande, où la présence de l'homme remonte à 33 000 ans dans les sites en grotte de Matenkupkum et Buang Mebarak (Gosden and Robertson, 1991, p. 25 et 43). Deux autres sites de Nouvelle-Irlande se rapportent encore à ces périodes lointaines : Balof et Panakiwuk, dont les vestiges remontent respectivement à 14 000 ans et 15 000 ans (Allen *et al.* 1988).

Plus au sud, dans l'archipel des Salomon, les archéologues ont trouvé, sur l'île de Buka, un site avec de l'outillage daté de 28 000 ans (Wickler et Spriggs, 1988). Les travaux de David Roe à Guadalcanal, notamment dans la grotte de Poha (Roe, 1992), montrent la présence de l'homme dans ces régions vers 6 000 ans BP, mais celle-ci pourrait bien être plus ancienne.

Il est intéressant ici de montrer qu'un système d'échanges entre un grand nombre d'îles du nord-ouest de la Mélanésie, avec notamment de

l'obsidienne de Talasea, est mis en place il y a 20 000 ans (Allen *et al.*, 1989). Ce « commerce » de l'obsidienne semble avoir eu une très grande importance, puisqu'on retrouve cette obsidienne de Talasea jusqu'en Indonésie, où elle remonte à 4 600 ans dans l'abri sous roche de l'île de Katarak.

Il est fort probable que la colonisation de ces îles de Mélanésie se soit effectuée depuis la Grande Terre néo-guinéenne, engendrant des relations hiérarchiques très fortes. Ainsi, l'étude des sites anciens de l'archipel des Bismarck (outillage, nourriture, exploitation des milieux côtiers) montre que les premiers habitants, au début de la colonisation, devaient vivre en étroite dépendance avec ceux de la Grande-Terre néo-guinéenne (Gosden et Robertson, 1991, p. 22 et 23). Plus tard, il y a 15 000 ans environ (Gosden et Robertson, op. cit.), il semble que les populations des Bismarck se détachent de cette Grande-Terre pour former eux-mêmes un centre autonome de dispersion et de diffusion. Les sites de cette période se multiplient dans l'archipel, quelques ressources nouvelles apparaîssent comme l'usage de l'obsidienne pour la fabrication de l'outillage. Le cuscus (*Phalanger orientalis*) entre dans l'alimentation des hommes et la forêt tropicale basse est plus amplement exploitée.

On peut penser que la région est elle-même devenue un « centre », comme l'était autrefois la Nouvelle-Guinée, et que ses habitants vont aller coloniser la périphérie. A ce moment-là, le commerce de l'obsidienne se développe. Nul doute que les techniques de navigation se sont développées également et que c'est à partir de cette deuxième phase de peuplement que l'on pourrait envisager la présence de l'homme plus au sud, vers le Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie. Surtout que certaines innovations importantes sont apparues dans cette région de Mélanésie nord-occidentale, comme les premiers jardins, vers 7 000 ans avant J.-C. sur les hautes terres de Nouvelle-Guinée (Golson et Hughes, 1980 ; Golson, 1990). En ce qui concerne le cochon, on a pu penser que sa présence en Nouvelle-Guinée remontait à près de 6 000 ans (White et O'Connell, 1982, p. 57 et 187). Or, ces datations sont remises en question par les plus récents travaux sur ce mammifère (voir Golson dans ce volume) et rien ne nous permet, actuellement, de penser que le cochon était présent en Nouvelle-Guinée avant l'émergence du phénomène Lapita.

En revanche, l'utilisation des plantes alimentaires dans la région est très ancienne puisqu'elle remonte à 28 000 ans dans la grotte de Kilu, au nord de l'archipel des îles Salomon (Loy *et al.* 1992). Y avait-il une tradition céramique en Nouvelle-Guinée et dans l'archipel des Bismarck antérieure à l'arrivée des Austronésiens ? Si certains sites céramiques de la vallée de la Ramu sont effectivement datés de 5 700 ans (Swadling *et al.*, 1988, p. 18), ils posent encore de sérieux problèmes de stratigraphie (voir articles de Golson et de Galipaud dans ce volume).

La présence de sites pléistocènes sur l'île de Manus montre bien que les techniques de navigation étaient suffisantes pour entreprendre des navigations « aveugles ». La région de la Mélanésie nord-occidentale, depuis l'ar-

chipel des Bismarck jusqu'au sud des Salomon, était un endroit idéal pour développer des techniques de navigation à cause des vents soufflant alternativement du sud-est ou du nord-ouest, selon les saisons, permettant des allers retours sans risque au milieu d'un environnement d'îles visibles les unes les autres. G. Irwin (1991, p. 17 et 1992, p. 27) appelle cette région le couloir de navigation (*«voyaging corridor»)* qui, selon ses propres termes, était une véritable pépinière de futurs grands navigateurs (Irwin, op. cit.). Cette spécificité aura favorisé la mise en place de systèmes d'échanges et l'exploration du monde environnant.

Jusqu'où ces premiers navigateurs sont-il allés? Très vraisemblablement jusqu'au sud de l'archipel salomonais. Mais sont-ils allés au Vanuatu et en Nouvelle-Calédonie? Les performances maritimes mises en évidence par les récentes découvertes d'un site pléistocène sur l'île de Manus, loin de toute côte, n'interdisent pas, *a priori*, de l'envisager. D'ailleurs, certains archéologues (Gosden *et al.* 1989, p. 577) pensent que seuls les sites de Polynésie occidentale sont certains d'avoir été peuplés au cours de la période Lapita, et qu'il faudra peut-être réviser nos idées sur les peuplements de la Nouvelle-Calédonie et du Vanuatu, qui pourraient être associés à ceux des Salomon il y a 30 000 ans.

Les derniers travaux réalisés sur les tumulus de l'île des Pins laisseraient penser que ces monuments, notamment ceux du bord de mer, seraient l'œuvre de l'homme (Frimigacci et Golson, 1994), mais pas nécessairement au cours des temps pléistocènes, l'origine des tumulus du plateau de l'île des Pins restant encore un problème. D'autre part, des os de *Sylviornis neocaledonie*, un oiseau coureur, ont été identifiés par Jean-Christophe Balouet dans le site Lapita de Nessadiou (Site WBR 001) en Nouvelle-Calédonie (Balouet, 1987, p. 178). Cet oiseau, proie facile pour un chasseur, aurait vraisemblablement été très vite exterminé par les hommes du Pléistocène. Par contre, la Nouvelle-Calédonie aurait pu être peuplée par des populations pré-Lapita, mais de langue austronésienne.

En effet, vers 3 000 ans avant J.-C., on assiste à un développement des sites néolithiques en Asie du sud-est insulaire (Spriggs, 1989, p. 587 à 613), dans lesquels on trouve des herminettes, des poteries et des vestiges attestant de pratiques horticoles. Ce développement coïncide avec la diffusion des langues austronésiennes dans la région (Bellwood, 1985 et 1988). En Mélanésie, la présence de populations de langue austronésienne venues d'Asie du Sud-Est remonte à 2 500 ans avant J.-C. dans les sites des îles de Manus et Los Negros (Kennedy, 1983). Les linguistes s'accordent à penser que les langues austronésiennes se seraient répandues vers les îles de l'Asie du Sud-Est et l'Océanie au cours des derniers 5 000 ou 6 000 ans. Selon Bellwood (1989, p. 23), une telle diffusion sur un aussi vaste territoire ne pouvait se faire sans le déplacement des hommes eux-mêmes. Les langues austronésiennes se seraient répandues le long de la côte nord de la Nouvelle-Guinée et la région nord (détroit de Witiaz) de la Nouvelle-Bretagne, dans l'archipel des Bismarck, considéré comme lieu d'émergence du proto-

océanien (*Proto-oceanic*, Ross, 1987). Pour Pawley (1981, p. 278), le proto-océanien recouvrirait une zone plus large, allant jusqu'au sud des îles Salomon. Les premiers tessons de poterie Lapita remontent, dans l'état actuel de nos connaissances, à 1 600 ans avant J.-C. Ils ont été mis au jour dans le site de Talepakemalai, sur l'île de Mussau, dans l'archipel des Bismarck (Kirch, 1988, p. 328 à 342 ; Kirch and Hunt, 1988 a, p. 19 ; Kirch and Hunt, 1988 b, p. 16).

On voit donc que la présence des Austronésiens en Mélanésie du nord-ouest et aux îles Salomon est antérieure à l'apparition de la poterie Lapita, qui est un des fossiles directeurs de la préhistoire océanienne, du moins à l'est et au sud de l'île de Makira (San Cristobal).

La culture océanienne ancestrale

D'où viendraient les ancêtres des dieux Havea Hikule'o, Maui et Tangaloa, partis en pirogues, laissant le vestige de leur passage sous forme de petits bouts de poterie Lapita ? Autrement dit, quelles sont les origines de la poterie Lapita ? Tangaloa et ses ancêtres seraient-ils venus directement d'Asie du Sud-Est, apportant avec eux les fameuses poteries Lapita ? Où descendraient-ils de petits groupes issus de plusieurs populations austronésiennes et non austronésiennes, résidant en Mélanésie comme le pense Terrell (1989) ? Si donc la culture océanienne ancestrale est originaire du nord-ouest de la Mélanésie, nos dieux auraient-ils « inventé » la poterie Lapita en Mélanésie ou bien l'auraient-ils empruntée à d'autres populations déjà sur place ?

Pour Bellwood (1978, 1985, 1988), la poterie Lapita et ses auteurs viendraient d'Asie du Sud-Est insulaire, et peut-être de Halmaera et des Moluques (Bellwood et Koon, 1989). Ils auraient progressé rapidement vers la Polynésie par la Mélanésie. Pour d'autres chercheurs (notamment, Jim Allen, 1984 ; Anson, 1986 ; Green, 1982 ; Spriggs, 1984), le Lapita serait une culture indigène et son lieu d'origine serait à rechercher dans l'archipel des Bismarck même, peuplé depuis le Pléistocène. Les affinités entre les céramiques d'Asie du Sud-Est et le Lapita sont très grandes mais, jusqu'à présent, aucun tesson de poterie Lapita n'a encore été mis au jour dans les sites d'Asie du Sud-Est insulaire. La poterie Lapita reste donc, dans l'état actuel de nos connaissances, un phénomène océanien.

Pourtant, aucune fouille dans l'archipel des Bismarck n'a mis au jour des niveaux céramiques Lapita, caractéristiques d'une phase de développement local et prédatant de quelques siècles l'expansion du Lapita vers l'est, comme le supposait Anson (1986, p. 164). En effet, toujours dans l'état actuel de nos connaissances, les sites Lapita de Polynésie occidentale sont pratiquement contemporains de ceux de l'archipel des Bismarck. Comme le fait remarquer Kirch (1988, p. 336), non seulement cette phase de développement local n'existe pas, mais c'est dans les niveaux les plus anciens des sites Lapita des Bismarck que les décors des céramiques sont les plus élaborés. Pour P. Kirch (op. cit., p. 336), la similitude des vestiges (poteries

et ornements coquilliers) trouvés dans les sites néolithiques d'Asie du Sud-Est insulaire et dans ceux des sites Lapita est très grande.

Pour ces raisons, Kirch pense que l'origine de la poterie Lapita est à rechercher plus à l'ouest, en Asie du Sud-Est insulaire. C'est pourquoi d'autres chercheurs suggèrent (Gosden *et al.*, 1989) que les populations austronésiennes d'Asie du Sud-Est auraient pu venir dans l'archipel des Bismarck avec des traditions céramiques et une connaissance du travail de la coquille, mais pas avec la poterie Lapita, qui aurait alors émergé en Mélanésie au contact des premiers occupants. L'émergence du phénomène Lapita (dont la poterie) serait dans la logique d'une continuité régionale, bien illustrée par le travail de l'obsidienne. En effet, un élément important de la culture des gens du Lapita est marqué par l'emploi de l'outillage en obsidienne. Or, cet usage est très ancien dans la région, notamment 10 000 ans en Nouvelle-Bretagne (Specht *et al.*, 1981) et 18 000 ans en Nouvelle-Irlande (Allen, Gosden et White, 1989).

Quelles que soient les origines des ancêtres lointains des potiers Lapita, il semble bien qu'une certaine forme de culture océanienne ancestrale ait pris naissance dans l'archipel des Bismarck et se soit répandue très rapidement en Océanie. Les datations récentes (Spriggs, 1990, p. 7-15) sur les premiers peuplements des gens du Lapita en Océanie lointaine, c'est-à-dire à l'est du sud des Salomon, s'étalent entre 1 600 avant J.-C. pour le Lapita des Bismarck, et 1 400 avant J.-C. pour celui de Polynésie occidentale. Bien que ces repères soient théoriques, il faut cependant admettre que le peuplement, à l'échelle du Pacifique, a été très rapide, ayant pu se faire en une vingtaine de générations. Il est donc peu probable, comme le fait remarquer Irwin (1992, p. 39), que ces voyages aient été dictés par la pression démographique, car de grandes îles comme le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et les Fidji étaient capables d'absorber un très grand nombre d'habitants. Pourquoi ces gens sont-ils partis? Nul ne le saura exactement.

La conquête du Pacifique

Le peuplement de l'Océanie est-il le fait de quelques couples blottis au fond de frêles esquifs partis à la dérive? Ces évocations tragiques répandues dès le XVIIIe siècle (Irwin, 1992, p. 14) ne semblent pas être le reflet de la réalité. Les simulations sur ordinateur (Levison, Ward et Webb, 1973) mettant en jeu les vents et les courants montrent que ces marins n'ont pas atteint leurs objectifs sur de telles embarcations allant à la dérive. Les Océaniens, comme tous les bons marins, partaient contre le vent, afin de pouvoir revenir au point de départ en cas de besoin. La technique, encore en usage, consistait à choisir un des rares moments de l'année où le vent s'inversait (« coup d'ouest ») et, après seulement, naviguer entre les îles découvertes vent de travers ou vent arrière. La régularité des vents d'est garantissait un prompt retour.

Selon l'opinion de Irwin, à qui nous devons une magnifique étude sur la navigation des Océaniens (Irwin, 1992), la colonisation aurait été délibé-

rée car ces « chefs » partaient en mer en emportant des plantes, des animaux, des femmes et des hommes en suffisance pour fonder une colonie. La nourriture pouvait être assurée par la pêche, mais aussi par le stockage de fruits et tubercules fermentés selon les méthodes traditionnelles encore en usage en Océanie (Di Piazza A., 1990; Frimigacci, 1990, p. 168-169; Kirch, 1981, p. 140). Et pourquoi les serpents que l'on retrouve dans certaines îles du Pacifique, notamment aux Loyauté et à Futuna, n'auraient-ils pas été apportés par l'homme sur sa pirogue? En effet, les serpents, ayant la faculté de rester en vie de nombreux jours sans manger, auraient procuré ainsi de la viande fraîche à l'équipage.

Les navigateurs pouvaient partir en exploration, trouver une île, s'y installer « provisoirement » puis regagner l'île de départ et, enfin, repartir « avec armes et bagages » pour s'installer définitivement. C'est ce schéma que suggèrent Kirch et Yen (1982, p. 312 à 314) pour l'île de Tikopia. Selon eux, cette île aurait été occupée sporadiquement au milieu du deuxième millénaire avant J.-C., puis de façon permanente vers 900 avant notre ère.

Ces voyages d'exploration intentionnels et de retour à la base ont certainement engendré, avec le temps, un sentiment fort d'appartenance à l'île d'origine. Les colons partaient, tout en gardant avec l'île-mère des contacts privilégiés, matérialisés par des échanges et des retours dans l'île d'origine. Celle-ci prendra, avec le temps, le statut de « *Pulotu* », ou terre ancestrale et domaine des dieux, selon la terminologie employée dans toute la Polynésie occidentale (Geraghty, 1993). En effet, l'exploit d'un chef qui partait avec ses hommes au-delà de l'horizon, à la recherche d'îles nouvelles, et qui parvenait à regagner son point de départ n'était-il pas salué comme celui d'un dieu? Dans les îles, point n'est besoin de lever la tête pour contempler le ciel · il se trouve juste droit devant l'homme, à la limite indécise de l'horizon. Les pirogues qui arrivent se détachent sur le fond de ciel et semblent en provenir. C'est pourquoi les Futuniens usent du terme général de « *Papalagi* » (planche/ciel) pour nommer les dieux. Ces « planches du ciel » ne seraient-elles pas celles des pirogues? Ce nom de « *Papalagi* » a été donné aux premiers navigateurs européens et il est toujours employé pour désigner les étrangers.

La Mélanésie et la Polynésie occidentale

Au-delà des Salomon, en Océanie lointaine (*Remote Oceania*) selon l'expression de Pawley et Green (1975, et Green, 1991), les premiers sites Lapita sont presque toujours sur le rivage et de dimension restreinte, faisant penser que, peut-être, ils étaient sous la contrainte de populations acéramiques installées avant eux. Mais cette écologie est également celle des sites de Polynésie occidentale où, de toute évidence, les gens du Lapita sont arrivés les premiers (Lepofsky, 1988).

En Polynésie occidentale, les datations obtenues sur les sites Lapita montrent que dès le milieu du deuxième millénaire avant J.-C., ces îles étaient dans l'ensemble peuplées. Les derniers travaux à Uvea (Wallis) ont confirmé

cela, car le niveau ancien du site de Utupoa remonte à 3100 ± 170 BP (Frimigacci, à paraître, éch. ANU 8442, date calibrée 907-1696 BC, Stuiver and Pearson, 1993 ; Pearson and Stuiver, 1993). En revanche, ces niveaux les plus anciens n'ont pas encore été mis au jour à Futuna, où le premier peuplement connu à ce jour remonte à environ 700 ans avant J.-C. (éch. GIF 8068 : 2400 ± 80 BP, Frimigacci, 1990, p. 166). Le niveau daté comportait cependant quelques tessons de type *Early eastern Lapita* (voir infra) défini par R. C. Green (1974 a, p. 252 ; 1974 b, p. 256 et 1979, p. 42).

Par la logique des vents, des courants et de la géographie, les premières pirogues des dieux ont vraisemblablement touché les rivages des îles Fidji où se trouverait peut-être « Pulotu », ou la Terre ancestrale des gens de Polynésie occidentale, à partir de laquelle d'autres pirogues prendront la mer pour aller peupler les îles de Polynésie occidentale.

Les Pulotu

Mariner, dans sa description de la société tongienne du XIXe siècle (Martin, 1818 : II, p. 98-101) note que le Pulotu se trouverait quelque part vers le nord-est. Collocott (1921, p. 152) rapporte que les récits tongiens font état de multiples voyages organisés par le Tu'i Tonga vers le Pulotu pour aller y chercher des vivres, notamment les ignames dites « Kahokaho » (*Dioscorea alata*). A Uvea (Wallis), ces ignames ont également un grand prestige et ne sont encore distribuées aujourd'hui qu'à l'occasion de grandes cérémonies coutumières. Pour les gens d'Uvea, le Pulotu est « *ailleurs, là où le soleil se couche* ». Un *fanaga* (récit mythique) raconte l'histoire d'une pirogue, nommée « Leleififakatete », partie d'Uvea pour le Pulotu et revenue avec les premiers clones d'igname, de taro (*Colocasia esculenta*), le cocotier (*Cocos nucifera*) ainsi que la poule.

C'est, cependant, à Samoa que les descriptions du Pulotu sont les plus précises et semblables à celles relevées récemment à Futuna. Les Samoans mettent le Pulotu à l'ouest et son accès se trouverait au fond d'une dépression située à Le Fafa, à l'extrémité ouest de Savai'i. A la base de ce bassin circulaire de Le Fafa, il y aurait deux entrées du Pulotu : l'une débouchant sur le domaine de Sa-le-Fe'e, le redoutable dieu pieuvre cannibale, et l'autre sur celui du non moins terrifiant Saveasi'uleo, le roi du Pulotu, également grand consommateur de chair humaine (Turner, 1861, p. 235-237 ; Stair, 1897, p. 217 ; Geraghty, 1993, p. 345).

Si le Pulotu est une île, ou plutôt un ensemble d'îles à partir duquel le peuplement de la Polynésie occidentale s'est effectué, il pourrait bien se trouver aux Fidji, comme le montrent les fouilles archéologiques et les recherches en linguistique (Geraghty, op. cit.). Mais n'y aurait-il pas plusieurs Pulotu, jalonnant les routes du peuplement ? A Futuna, les traditions orales sur le Pulotu sont très riches et proches des descriptions relevées à Samoa. Un *fanaga* relevé récemment à Futuna conte les aventures d'un homme, nommé Malamailagi, qui voit sa plantation de bananiers, située sur le plateau au-dessus du village de Taoa, constamment pillée. Il se cache la nuit

et découvre le voleur qui l'entraîne vers l'entrée d'une grotte, parvenant ainsi dans les entrailles de la terre, jusqu'au Pulotu. N'ayant pas porté la main sur son voleur, Malamailagi se voit récompensé. On lui donne le choix entre une très belle fille assise sur une natte devant un *fale* (habitation) ou une surprise qui se trouve dans un autre *fale* d'où émane une couleur rouge diffuse (*fale kula*, habitation rouge). Il choisit le *fale kula* dans lequel se trouve la fille (Falekula) du roi du Pulotu, avec Lupe (colombe blanche, déesse de la royauté). Malheureusement, une fois de retour à Taoa, Malamailagi dédaignera Falekula pour une étrangère aux cheveux clairs (les Futuniens expliquent ainsi le grand nombre d'albinos à Taoa) et Lupe, la colombe de la royauté, s'en ira de Futuna.

Le *tapaki* (danse) de Taoa, récemment relevé mais qui ne pourra pas être publié sans l'accord des chefs de Futuna, est de toute évidence la source d'inspiration de ce *fanaga*. La tradition rapporte que la gestuelle de cette danse, ainsi que les paroles qui l'accompagnent, ont été transmises aux hommes de Taoa par les habitants du Pulotu. Ce qui est révélé à l'écoute des paroles du *tapaki* est très détaillé. Ainsi, l'entrée du Pulotu se trouverait sur les plateaux, entre Leava et Taoa. Le Pulotu abriterait le «*fale U*»(*fale* : maison ; *U* : secret, abrité, maternel), qui prend parfois le nom de «*fale uila*»(*uila* : éclair), d'où seraient issus les tout premiers chefs partis en pirogue à la recherche d'îles nouvelles. Le Pulotu de Futuna serait la résidence de la «fille chérie»(*manoa*), celle qui peut transmettre le sang des dieux aux futurs chefs. Mais des pirogues venues de Tonga débarquent à Futuna et emportent la «fille du sang». Après cela, une avalanche de blocs tombe du ciel, engendrant le départ de *Saufekai* (*sau* : roi; *fekai* : cruel), le roi du Pulotu étant le symbole du cannibalisme à Futuna.

Les toponymes recueillis sur les plateaux au-dessus de Leava et Taoa sont révélateurs. On y trouve un sommet dit «*le feke*»(la pieuvre), résidence de Sa'ele Feke. Plus loin se trouve le plateau de Saufekai. Le nom de ce roi du Pulotu pourrait être un épithète du roi du Pulotu, Samoan Saveasi'uleo, à qui il ressemble beaucoup. La rivière qui coule près de la résidence de Saufekai, sur les plateaux, servait à laver les entrailles des hommes destinés aux repas du cannibale. Elle a le nom évocateur de «*Tapigavava*»(laver les entrailles). D'autres toponymes évoquent le Pulotu, comme le «*Vai o Lupe*» (eau de Lupe) et «*Savaiki*». Le *tapaki* de Taoa parle également du «*Vaiola*», le lac de l'éternelle jeunesse situé au Pulotu (Anderson, 1928, p. 420). Enfin, le «*Touia o Futuna*» du mythe tongien, parcouru de secousses, pourrait être l'île de Futuna, constamment frappée par les séismes, et «*Touia*», qui ne veut rien dire, pourrait-être «*Tauia*» signifiant «qui a touché terre», «accosté».

Futuna et Uvea (Wallis)

Si on laisse le mythe de côté, la chronologie de Futuna peut se diviser en trois grandes périodes (Frimigacci et Vienne, 1987 ; Frimigacci, 1990). Les sites les plus anciens de Futuna attestent d'une occupation du bord de mer : c'est la période du Kele 'Uli. «*Ile Kele 'Uli*» signifie «aux temps de la

terre noire». C'est ainsi que s'expriment les Futuniens pour évoquer tout ce qui s'est passé aux temps des dieux du paganisme. Ce concept Futunien de «terre noire» est comparable à celui du «*Dark Age*» (âge noir) tongien ou du «*Dream Time*» (temps du rêve) des Australiens.

Les sites archéologiques fouillés les plus représentatifs du Kele 'Uli sont ceux d'Asipani (Frimigacci, 1990) et de Tavai (Kirch, 1976). La poterie d'Asipani est décorée de motifs incisés, estampés (pointillés) ou imprimés. Les décors retrouvés sur les poteries de ces sites futuniens demeurent rares: seulement 26 tessons ornés sur les 2 000 échantillons mis au jour à Asipani. On ne peut donc pas affirmer que cette poterie est bien apparentée à la céramique de type *Early Eastern Lapita* défini par R. G. Green (1974 et 1979). La poterie dite de Tavai, plus récente, se caractérise par l'absence de décor et de carène, et par la présence de bord droit, de lèvre plate et d'un fond rond et épais.

Au cours du premier millénaire de notre ère, les hommes diversifient leurs lieux de résidence. Ils établissent des villages et construisent des forts en terre dans les vallées et sur les plateaux, tout en exploitant les riches plaines alluviales de bord de mer. La société semble alors être constituée de plusieurs unités autonomes et indépendantes, régies par la parenté et établies sur un espace bien délimité. Cette période est appelée le «*Kele Mea*» du nom donné par les Futuniens aux terres ocres des plateaux. La poterie est toujours en usage, elle est sans décor (Plain ware de Green, op. cit.).

Enfin, la troisième et dernière période de la chronologie de Futuna est appelée le «*Kele Kula*» ou «terre brune», ce qui, en langue futunienne, désigne le bourbier des tarodières irriguées. Les petites unités politiques du *Kele Mea* se regroupent alors en bord de mer, sous la houlette d'aristocrates, porteurs de titres tout puissants. On assiste alors au développement de chefferies fortes, au sommet desquelles se trouve un homme de tête ou «chef le plus important», appelé «*Sau*» à Futuna et traduit par «roi» en français.

A Uvea (Wallis), les périodes de la chronologie suivent les transformations de la céramique jusqu'à son abandon. La première période, dite de l'«Utuleve I», correspond à l'occupation initiale de l'île, vers 1 400 ans avant J.-C. (voir supra). Ces premiers colons du Lapita (de la période de l'Utuleve I) étaient installés tout le long de la côte ouest de l'île, depuis la pointe de 'Utu'Uhu, au nord, jusqu'à celle de Lausikula, au sud, en face des passes de 'Avatolu, Fuga'uvea et Fatumanini. Ces installations en face des passes, sur des rivages dunaires proches de marécages, concordent avec certains modèles observés en Nouvelle-Calédonie (Frimigacci, 1980) et ailleurs (Lepofsky, 1988). La deuxième période, appelée Utuleve II, marque l'occupation de tout le pourtour de l'île. Cette poterie est comparable au *Late Eastern Lapita* de Green (op. cit.). La troisième période, dite de l'Utuleve III, est caractérisée par l'absence de décor sur les céramiques et l'apparition de récipients aux bords très épais. Elle pourrait être contemporaine d'une influence grandissante de l'Empire tongien à Uvea (Frimigacci, à paraître). Enfin, la dernière période de l'histoire d'Uvea pourrait se nommer «période

de Mu'a-Hahake », caractérisée par l'émergence d'une aristocratie locale, issue de l'influence tongienne. La date de l'abandon de la céramique à Uvea n'aurait pas eu lieu partout en même temps, mais elle serait contemporaine de la mise en place de cette aristocratie, au début du XVe siècle (Frimigacci, à paraître). A Futuna, la céramique aurait été abandonnée au début du *Kele Kula*, caractérisé par la mise en place d'un système de chefferie forte de type « royauté polynésienne ».

La Polynésie centrale et orientale

Les pirogues des dieux quitteront la Polynésie occidentale, véritable « berceau polynésien », pour s'en aller peupler la partie orientale de l'océan Pacifique. Ils perdront, alors, le souvenir de Pulotu mais garderont avec eux le nom devenu mythique, en Polynésie orientale, de la terre d'origine, « *Havaiki* ». Enfin, d'autres pirogues s'en retourneront vers l'ouest. Ces « Polynésiens extérieurs » emporteront avec eux, en Mélanésie, des techniques et des institutions inventées en Polynésie occidentale par les enfants des dieux Maui, Tangaloa et Havea Hikule'o, tous issus, selon la tradition recueillie à Taoa, du *fale uila* (habitation de l'éclair) au Pulotu de Futuna.

Bibliographie

ALLEN, J. (1984), « In search of the lapita Homeland »,. *Journal of Pacific History 19*, p. 186-201.

ALLEN, J ; GOSDEN, C. ; JONES R. ; and WHITE, P. (1988), « Pleistocene dates for human occupation of New Ireland, Northern Melanesia », *Nature*, vol. 331, p. 707-708.

ALLEN, J. ; GOSDEN, C. and WHITE, J. P. (1989), « Human Pleistocene adaptations in the Tropical Island Pacific ; Recent evidence from New Ireland, a greater Australian outlier », *Antiquity 63*, p. 548-461.

ANDERSON, J.-C. (1928), *Myths and Legends of the Polynesians*, London, Harrap.

ANSON, D. (1986), « Lapita Pottery of the Bismarck Archipelago and its affinities », *Archaeology in Oceania 21*, p. 157-165.

BALOUET, J.-Ch. (1987), « Extinction des vertébrés terrestres de Nouvelle-Calédonie », *Mémoire de la Société géologique de France N.S.*, 1987, n° 150, p. 177-183.

BELLWOOD, P. (1978), *Man's Conquest of the Pacific*, Auckland, Collins eds.

BELLWOOD, P. (1985), *Prehistory of the Indo-Malaysian archipelago*, Sydney, Academic Press.

BELLWOOD, P. (1988), « A hypotesis for Austronesian origins », *Asian Perspectives 26*, p. 107-117.

BELLWOOD, P. (1989), « The colonization of the Pacific: Some current hypotheses », in *The colonization of the Pacific: A genetic trail*, ed. A.V.S. Hill and S.W. Serjeantson, p. 1-59, Oxford, Clarendon Press.

BELLWOOD and KOON, (1989), « Lapita colonists leave boats unburned ! The question of Lapita links with Southeast Asia », *Antiquity 63*, p. 613-622.

BIRDSELL, J.B. (1977), « The recalibration of a paradigm for the first peopling of Greater Australia », in J. Allen, J. Golson and R. Jones (eds) *Sunda and sahul*, p.113-167, Canberra, ANU Press.

COLLOCOTT, E. E. V. (1921), «Notes on Tongan Religion», *Journal of the Polynesian Society*, 30: 152-63, 227-40.

DI PIAZZA, (1990), «Les jardins enfouis de Futuna. Une ethnoarchéologie de l'horticulture», *Journal de la Société des Océanistes.*

FREDERICKSEN, C.; SPRIGGS M. and AMBROSE W. (1993), «Pamwak rockshelter: A Pleistocene site on Manus Island, Papua New Guinea», p. 144-152. «Sahul in Review. Pleistocene Archaeology in Australia, New Guinea and Island Melanesia», edited by M. A. Smith, M. Spriggs and B. Frankhauser. Occasional papers in *Prehistory, n° 24*, dept. of Prehistory, R S P S The ANU, Canberra, Australia.

FRIMIGACCI, D. (1980), «Localisation éco-géographique et utilisation de l'espace de quelques sites Lapita de Nouvelle-calédonie: essai d'interprétation», *Journal de la Société des Océanistes,* p. 66-67, t. XXXVI, mars-juin 1980, Musée de l'Homme, Paris.

FRIMIGACCI, D. (1990), «Aux Temps de la Terre Noire: ethnoarchéologie des îles Futuna et Alofi», *SELAF n° 321, Langues et cultures du Pacifique*, éditions Peeters France.

FRIMIGACCI, D. (à paraître), *My Kingdom for a Pot: Or the abandonment of Pottery in East Uvea.*

FRIMIGACCI, D. and VIENNE, B. (1987), «How they became Polynesian: an Ethnoarchaeological investigation of Futuna and Uvea», *Man and Culture in Oceania 3*, special issue, p. 117-119.

FRIMIGACCI, D. and GOLSON, J. (1994), «The Tumuli of Ile des Pins, New Caledonia: A mystery resolved?», paper presented at the 15th IPPA congress, Chiang Mai, Thailand, janvier 5-12, 1994.

GERAGHTY, P. (1993), «Pulotu, Polynesian Homeland», *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 102, n° 4, déc. 1993, p. 343-384, Auckland.

GOLSON, J., (1990), «Kuk and the development of agriculture in New Guinea: Retrospection and introspection», in D.E. Yen and J.M.J. Mummery (eds) Pacific Production Systems: *Approaches to Economic Prehistory*, p. 139-147, Canberra: Dept. of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University. Occasional Papers in *Prehistory*, n°.18.

GOLSON, J. and HUGHES, P.J. (1980), «The appearance of Plant and Animal Domestication in New Guinea», *Journal de la Société des Océanistes 69*, t. XXXVI, déc. 1980, p. 294-303, Paris.

GOSDEN, Ch. and ROBERTSON, N. (1991), «Models for Matenkupkum: Interpreting a late pleistocene site from southern New Ireland, Papua New Guinea», p. 45, in *Report of the Lapita Homeland Project*, edited by Jim Allen and Chris Gosden. Occasional papers in *Prehistory*, n° 20, dept. of Prehistory, R.S.P.S. The ANU, Canberra, Australia.

GOSDEN, CH.; ALLEN, J.; AMBROSE, W.; ANSON, D.; GOLSON, J.; GREEN, R.C.; KIRCH, P., LILLEY, I.; SPECHT, J. and SPRIGGS, M. (1989), «Lapita sites of the Bismarck Archipelago», *Antiquity 63*, p. 561-586.

GREEN, R. C. (1974) a, «A review of portable Artefacts from Western Samoa», *Archaeology of Western Samoa*, vol. II (Report 40), Green and Davidson Eds., Auckland Institute and Museum, p. 245-276.

GREEN, R.C. (1974) b, «Sites with Lapita Pottery: importing and voyaging», *Mankind*, vol. 9 (4), p. 253-259.

GREEN, R.C., (1979), «Lapita», in *The Prehistory of Polynesia*, J. Jennings Ed., A.N.U. Press, Canberra p. 27-60.

GREEN, R.C. (1982), «Models for the Lapita cultural complex: an evaluation of some current proposals», *New Zealand Journal of Archaeology 4*, p. 7-20.

GREEN, R.C. (1991), «Near and Remote Oceania – disestablishing "Melanesia" in culture history», in Andrew Pawley (ed), *Man and a Halh: essays in Pacific anthropology and ethnobiology in honour Ralph Bulmer*, p. 491-502, Auckland, The Polynesian Society, Memoir n° 48.

IRWIN, G. (1991), «Pleistocene voyaging and the settlementof Great Australia and its Near Oceanic neighbours», in *Report of the Lapita Homeland Project*, eds J. Allen and Ch. Gosden. Occasional Papers n° 20, Canberra. Dept. of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

IRWIN, G. (1992), *The Prehistoric Exploration and Colonisation of the Pacific*, Cambridge University Press.

KENNEDY, J. (1983), «On the Prehistory of western Melanesia: The significance of new data from the Admiralties», *Australian Archaeology 16*, p. 115-122

KIRCH, P.V. (1976), «Ethnoarchaeological investigations in Futuna and Uvea (Western Polynesia): A preliminary report», *Journal of the Polynesian Society 1*, vol. 85, p. 27-70.

KIRCH, P, V. (1988), «The Talepakemalai Lapita Site and Oceanic Prehistory», *National Geographic Research* 4 (3) p. 328-342.

KIRCH, P. and HUNT, T.L. (1988) a, «The spatial and temporal boundaries of Lapita», in P.V. Kirch and T.L. Hunt (eds), *Archaeology of Lapita Cultural Complex: A critical review*, p. 9-31, Seattle, Thomas Burke Memorial Washington State Museum Research Report n° 5.

KIRCH, P. and HUNT, T.L. (1988) b, «Radiocarbon dates from the Mussau Islands and the colonisation of the Southwestern Pacific», *Radiocarbon 30* (2), p. 161-169.

KIRCH, P. V. (1981), «Lapitoid settlements of Futuna and Alofi, Western Polynesia», *Archaeology in Oceania 16*, p. 127-143.

KIRCH, P. and YEN, D.E. (1982), «Tikopia: The prehistory and ecology of a polynesian outlier» *Bulletin* n° 238, Honolulu, Bishop Museum Press.

LEPOFSKY, D. (1988), «The environmental context of Lapita settlement locations», in *Archaeology of the Lapita cultural complex: a critical review*, ed. P. V. Kirch and T.L. Hunt, p. 33-47. Research Report n° 5, Seattle, Thomas Burke Memorial Washington State Museum.

LEVISON, M.; WARD, R.G. and WEBB, J.W. (1973), *The settlement of Polynesia: A computer simulation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

LOY, Thomas, H.; SPRIGGS M. and WICKLER S. (1992), «Direct evidence for human use of plants 28 000 years ago: starch residues on stone artefacts from the southern Solomon Islands», *Antiquity 66*, p. 898-912.

MAHINA O. (1992), *The Tongan Traditional History. Tala E Fonua: A vernacular. Ecology-centred Historicocultural Concept*, M.A. Thesis Canberra, Australian National University.

MARTIN, J, (1818), *An Account of the Natives of the Tongan Islands*, London, Murray.

PAWLEY, A.K. (1981), «Melanesian diversity and Polynesian homogeneity: an unified explanation for languag», in *Studies in Pacific Language and Cultures in Honour of Bruce Biggs*, J. Hollyman and A.K. Pawley eds., p. 269-309, Auckland, Linguistic Society of New Zealand.

PAWLEY and GREEN (1975), «Dating the dispersal of the Oceanic Languages», *Oceanic Linguistics*, vol. 12, n° 1, p. 1-68.

PEARSON, G. W. and STUIVER M. (1993), «High-precision bidecadal calibration of the radiocarbon time scale, 500 - 2500 BC», *Radiocarbon 35*, p 25-33.

ROE D. (1992), «Investigations into the Prehistory of central Solomons: some old and new data from northwest Guadalcanal», in *Poterie Lapita et Peuplement*, actes du colloque Lapita, centre Orstom, Nouméa, janvier 1992.

ROSS, M.D. (1987), « Early Oceanic Prehistory », paper presented to the Lapita Homeland Workshop, La Trobe University, septembre 1987.

SPECHT, J. ; LILLEY, I. and NORMU, J. (1981), « Radiocarbon dates from West New Britain, Papua New Guinea », *Australian Archaeology 12*, p. 13-15.

SPRIGGS, M. (1984), « The Lapita cultural complex: origins, distribution, contemporaries, and successors », *Journal of Pacific History 19*, p. 202-223.

SPRIGGS, M. (1989), « The dating of the Island Southeast Asian Neolithic: an attempt at chronometric hygiene and linguistic correlation », *Antiquity 63*, p. 587-613.

SPRIGGS, M. (1990), «Dating Lapita: Another view », in *Lapita design, form and composition. Proceedings of the Lapita Design Workshop*, Canberra, décembre 1988, p. 6-27, ed. M. Spriggs. Occasional Paper n° 19. Dept. of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

STAIR, J.B. (1897), *Old Samoa, or, Flotsam and Jetsam from the Pacific Ocean*, Oxford, Religious Tract Society.

STUIVER, M. and PEARSON, G.W. (1993), « High-precision bidecadal calibration of the radiocarbon time scale, AD 1950 - 500 BC », *Radiocarbon 35*, p 1-23.

SWADLING, P. B. ; SCHÄUBLIN, H. ; GORECKI, P. ; TIESLER, F. (1988), *The Sepik-Ramu*, a Papua-New Guinea National Museum Publication.

TERRELL, J., E. (1989), Commentary: « What Lapita is and what Lapita isn't », *Antiquity 63*, p. 623-626.

TURNER, G., (1861), *Nineteen Years in Polynesia*, London, Snow.

WHITE P. and O'CONNELL, J. (1982), *A Prehistory of Australia, New Guinea and Sahul*, Academic Press Australia.

WICKLER, S. and SPRIGGS, M.J.T. (1988), « Pleistocene human occupation of the Salomon Islands, Melanesia », *Antiquity 62* p. 703-706.

2

Le Rouge et le Noir : la poterie Mangaasi et le peuplement des îles de Mélanésie

***Jean-Christophe Galipaud* ***

Depuis les débuts de la recherche archéologique dans le Pacifique Sud-Ouest, la poterie est la référence qui a permis de définir les étapes du peuplement initial et de l'évolution sociale et culturelle. Ce choix, presque obligé dans un monde où les témoins durables sont rares et peu divers, a eu des conséquences importantes sur le regard porté par les chercheurs aux sociétés préhistoriques dans ces îles. Pendant de nombreuses années, la possibilité d'un peuplement précéramique n'était pas envisagée pour expliquer le peuplement du sud de la Mélanésie et seule la poterie rouge de style Lapita avait été jugée suffisamment distinctive pour expliquer cette migration. Il a fallu le courage et le travail imposant de José Garanger dans les îles du centre du Vanuatu (anciennement Nouvelles-Hébrides) pour imposer l'idée d'une culture ancienne mélanésienne, caractérisée par la poterie de type Mangaasi, alors même que la seule poterie reconnue préhistorique, le Lapita, était attribuée aux Polynésiens anciens. Ce travail magistral a servi de structure aux travaux ultérieurs et, loin de le contredire, les résultats récents en confirment l'essence. A la suite de ces travaux, les chercheurs étendirent le concept du Mangaasi à toutes les poteries incisées ou appliquées des îles de Mélanésie. Nous discuterons plus loin le bien-fondé de cette généralisation.

Mythe d'origine de la poterie à Wusi

Deux diables vivaient autrefois dans la forêt. L'un d'eux se nommait Walkulu. Ils vivaient dans une grotte. Un jour de pluie, la fille de l'un d'eux marchait sur le bord de mer et un homme l'aperçu. Il en tomba amoureux de suite car elle était très belle et retourna dans son village en se deman-

* *Orstom, département SUD, Paris*

dant comment il pourrait bien la convaincre de devenir sa femme. A quelque temps de là, un après-midi, il la voit de nouveau sur la plage et lui dit : « *Toi là, je te veux ! Je veux t'emmener pour faire de toi ma femme !* » La fille lui répond : « *Je ne suis pas humaine, je suis un diable !* » Tout à sa folie il répond : « *Vas dire à ton père que je veux t'emmener.* » La fille s'en retourne pour prévenir son père des intentions de l'homme. Elle revient le trouver plus tard et il l'emmène dans sa maison. Il se rend ensuite à son jardin pour récolter de quoi manger et revient bientôt avec du chou canaque qu'il se met à manger sans attendre. Sa femme, étonnée de ces manières, lui dit : « *Lorsque je vivais avec mon père, nous faisions cuire le chou avant de le manger.* » « *Mais comment pouviez-vous le cuire ?* », lui répond-il. « *Dans des récipients que nous fabriquons avec la terre.* » « *Vas en chercher un que je voie à quoi cela ressemble* », lui dit-il. Elle revient bientôt avec un pot de terre et met à cuire le chou. Lorsqu'il a goûté et apprécié ce met nouveau, il lui demande : « *Qui donc fabrique ces pots ?* » « *Mon père et moi* », lui répond-elle. « *Et bien maintenant, tu les fabriqueras pour nous.* » Depuis ce temps-là, les femmes fabriquent la poterie à Wusi.

En attribuant l'origine de la poterie à un esprit, un diable, les gens de Wusi impliquent une origine ancienne de cette tradition.

Toujours sur la côte ouest de Santo, mais plus au nord, d'autres fabricants de poterie attribuent la découverte de cette technique à l'observation : un tuteur à igname, ayant été secoué lors d'une tempête, avait creusé un entonnoir dans la terre du jardin. Cet entonnoir rempli d'eau fut dégagé par le propriétaire du lieu puis posé sur un feu.

A la différence du mythe d'origine correspond une technique de fabrication différente, et on peut en déduire que la technique de fabrication dans le nord de la côte ouest n'a pas la même origine que dans le sud. L'exemple donné par les potiers de la côte ouest de Santo est intéressant, car on retrouve ici les deux techniques de base employées en Océanie : le colombin et le modelage avec un battoir, telles qu'elles ont été décrites par Shurig (1930) et discutées plus récemment en Nouvelle-Guinée par Key (1971). Ce dernier associe le colombin aux locuteurs non-Austronésiens de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée et le battoir aux Austronésiens arrivés plus récemment le long des côtes. Cette association, quelque peu générale, cache sans doute une réalité plus complexe. On ne peut différencier si rapidement les deux techniques. Il existe, particulièrement en Nouvelle-Guinée, des techniques intermédiaires remarquables.

On doit à ce propos considérer la différence entre la technique de fabrication par le battoir et la technique de finition au battoir, cette dernière venant souvent en finition d'un montage au colombin (Galipaud, 1984). La technique utilisée par les potières de Wusi ne peut être considérée comme une technique de fabrication par le battoir et n'est pas non plus une technique de finition. Il s'agit plutôt d'un modelage, la main faisant office de battoir. Cette technique est peu connue ailleurs dans le Pacifique, à l'exception des Yasean du moyen Sepik, en Nouvelle-Guinée, qui parlent du

modelage sur le genou comme d'une technique ancestrale et, dans une certaine mesure, des potiers de Aibom qui emploient exclusivement le modelage (Kaufmann, communication personnelle). Elle est peut-être plus ancienne qu'il n'y paraît. Des travaux archéologiques dans la région permettront seuls d'évaluer son ancienneté et son origine.

Du point de vue de l'interprétation archéologique, l'exemple de ces deux lieux de fabrication de la côte ouest de Santo donne à réfléchir : deux techniques de fabrication de la poterie produisant des récipients différents coexistent dans un même environnement culturel et à peu de distance l'un de l'autre. La seule différence, semble-t-il, est dans l'origine de la tradition technique.

La poterie traditionnelle au Vanuatu

Lieux de production et techniques

En dehors de la Nouvelle-Guinée, bien peu de groupes ont continué à fabriquer la poterie après le contact avec les premiers blancs. Sur la côte ouest de Santo, de même qu'à Choiseul, aux îles Salomon, et dans quelques vallées des îles Fidji, la tradition continue, au bénéfice maintenant des marchands de curiosités. Il semble qu'à Santo, cette technique n'ait pas passé sans dommage le cap des premiers contacts avec le monde blanc, à la fin du siècle dernier, et cette tradition risque de disparaître prochainement. Jean Guiart (1956), puis Elisabeth Shutler (1968) eurent le privilège, après Speiser, d'observer les détails de la fabrication. Leurs témoignages, à plusieurs années d'intervalle, donnent un bon aperçu des techniques utilisées. Speiser, au début de ce siècle, mentionne les noms de deux villages où l'on fabrique les poteries : Wus(i) et Pespia. Il n'en reste maintenant plus qu'un, le village de Wus(i). Ce village de la côte a été pratiquement dépeuplé peu après le passage de Speiser. Il fut repeuplé plus tard, de même que le village voisin de Kerepua, par des clans alliés de la chaîne du Cumberland qui, avec les dernières potières, firent revivre la tradition.

Le village de Pespia a disparu. Dans ce village, ainsi que dans plusieurs villages de la région d'Olpoï, sur la côte nord-ouest, une technique particulière était pratiquée. J'ai pu retrouver cette année un descendant des potiers de cette région à Ravulepa et recueillir auprès de lui les informations relatives à la fabrication dans cette zone.

Les informations recueillies à Wus(i) diffèrent selon les auteurs. La confrontation de leurs observations montre la relativité de certains gestes en regard du résultat final et les choix techniques privilégiés par les différents artisans. Les potières vont puiser leur matière première (*tanolo*) sur la berge d'une rivière, au sud de Wus(i), et la trient soigneusement pour en éliminer toutes les impuretés (Guiart, 1956 : 45) ou bien, d'après Shutler (1968 : 15), elles extraient l'argile d'un endroit proche du village où la terre est riche en impuretés qui font office de « dégraissant ». La terre nettoyée et longuement malaxée (Guiart, op. cit.) est ensuite stockée dans un lieu om-

bragé. Pour Shutler (op. cit.), la terre riche en impuretés est immédiatement utilisée, après avoir été humidifiée puis pétrie sur une plaque d'écorce. Lors de mes passages, en 1993 et 1994, la technique de préparation et la source d'argile étaient identiques aux descriptions de Mme Shutler.

Lors du passage de Speiser, deux procédés de fabrication différents sont utilisés à Pespia et Wus(i) (1923: 232). A Pespia, un colombin d'argile est enroulé et soudé sur la partie supérieure d'un cylindre de bambou d'une dizaine de centimètres de long. D'autres colombins sont ensuite ajoutés les uns aux autres pour former la panse. Lors de cette opération, la potière tourne le cylindre de bambou entre ses jambes, reproduisant en quelque sorte le mouvement du tour. Le fond, une plaque d'argile circulaire, est soudé enfin au reste de l'ouvrage avant de désolidariser l'ensemble de son socle de bambou. Les premiers enroulements de colombin servent à fixer le pot et ils sont ensuite écrasés et lissés sous le pot, ce qui donne à la base une forme pointue et une épaisseur inhabituelle (figures 4 et 5). Les pots plus anciens du musée de Port-Vila et ceux des collections européennes n'ont pas toujours cette base épaisse qui était sans doute mieux finie. Cette technique est celle utilisée par le potier récemment rencontré à Ravulepa. Elle était, semble-t-il, utilisée autour du village d'Olpoï et jusqu'au village de Valpei, le long de la côte nord-ouest de Santo. Les poteries réalisées par cette technique gardent une base de forme conique.

A Wus(i), les pots sont réalisés par modelage sur le genou de la potière d'une boule de terre de la grosseur d'un poing. Lorsque la forme générale est obtenue, la potière, par petits coups successifs avec la main, affine le pot et lui donne sa forme définitive. Tout cela est réalisé en une étape, sans adjonction d'argile. Cette technique, plus simple que celle décrite précédemment, est la seule technique observée par Guiart et Shutler, qui en décrivent une variante sans doute plus conforme à la réalité ancienne et aussi plus proche de la technique traditionnelle de fabrication par la méthode du battoir: la boule d'argile, d'abord creusée avec le poing puis moulée sur le genou, forme l'ébauche du pot. Les parois sont montées à l'aide du battoir et de l'enclume, c'est-à-dire en frappant l'extérieur du récipient régulièrement vers le haut avec un petit battoir en bois ou en bambou, tout en soutenant la paroi intérieure avec un galet plat, ou parfois la main. Quand le pot est formé, l'artisan évase l'embouchure en un mouvement tournant et lisse le bord ainsi obtenu entre deux doigts.

Les pots de Wus(i) sont des bols ou des écuelles de petite taille, de 14 à 28 cm de diamètre pour une hauteur de 12 à 18 cm. Après avoir été mis à sécher à l'ombre pendant quelques temps, ils sont décorés de motifs appliqués ou incisés puis recouverts d'une engobe rouge. Cette engobe, une terre argileuse riche en fer, ne vient pas de Wus(i), mais d'une vallée située à l'intérieur des terres. Elle est obtenue en échange de pots. Après un séchage supplémentaire, les pots sont mis à cuire.

La cuisson, étape ultime mais déterminante fait l'objet de soins particuliers. Les interdits qui sont observés pendant la fabrication ont tous pour

but d'empêcher l'éclatement du pot au moment de son passage au feu. Des herbes magiques viennent renforcer cette protection. Il s'agit, en effet, de la partie la plus délicate du travail. Les procédés de fabrication et de cuisson employés en Mélanésie font intervenir de nombreux facteurs sur lesquels le potier n'a aucune influence et qui conditionnent pourtant la réussite du projet : nature des argiles, nature du dégraissant, épaisseur du pot, humidité résiduelle au moment de la cuisson et, bien sûr, température et durée de la cuisson. Le potier multiplie les précautions, fondées sur des connaissances empiriques issues d'une longue expérience, ce qui explique les interdits liés à la fabrication et que chacun se doit de respecter :

- pas de rapports sexuels ;
- ni sel ni nourriture chaude ;
- boire peu d'eau, mâcher de la canne à sucre ;
- le travail doit se faire dans un endroit tranquille, où seul le potier officie, à l'abri des bruits.

La préparation du foyer répond aussi à cette préoccupation. Elle comprend deux étapes distinctes. Un petit feu est d'abord allumé sur une plateforme de galets de rivière. Quand les pierres sont chaudes, le feu est dispersé et les pots à cuire sont disposés à l'envers sur ces galets. Le préchauffage du foyer limite les risques de mauvaise diffusion de la chaleur à la base du feu. Les palmes de cocotier sèches et les fragments de bambous servent à la composition du feu proprement dit. Ils sont empilés sur les pots et placés verticalement autour du foyer, en faisceau, une de leurs extrémités se rejoignant au sommet. La cuisson a lieu à l'aube, afin qu'aucun vent ne vienne attiser le foyer, ce qui aurait pour conséquence d'augmenter trop rapidement la température. La cuisson est rapide et la chaleur intense. Pendant que le feu se consume, les potières préparent une autre plateforme de galets à proximité et, dès que les dernières flammes sont retombées, elles y transportent les pots encore rougeoyants. Ils sont alors aspergés d'eau de mer dans laquelle on a gratté de l'« arrow root » (*Marantae sp.*). Cette dernière opération a pour but de les rendre plus étanches.

Ces techniques, bien décrites par plusieurs chercheurs, ne sont pas spécifiques à Santo. Elles étaient utilisées sans grande variante en Nouvelle-Calédonie peu avant l'arrivée des Européens et sont toujours en pratique en Nouvelle-Guinée.

Alors que le décor et, dans une certaine mesure, la forme portent en eux les symboles et les marques de l'individu ou du groupe, la technique de fabrication, par la connaissance empirique qu'elle contient, renvoit à un fond culturel plus ancien, commun à tous les potiers du Pacifique. Les potiers du Vanuatu, anciens ou modernes, ne font pas exception à la règle. Notre connaissance de la poterie préhistorique du Vanuatu est encore bien fragmentaire. Elle appartient néanmoins sans nul doute à cet ensemble des poteries mélanésiennes dont on situe maintenant l'origine il y a 5 600 ans dans le nord-est de la Nouvelle-Guinée (Swadling *et al.*, 1989, Gorecki, 1992).

Styles et usages

Aux deux techniques présentées dans les lignes précédentes correspondent deux styles de poteries, distinctes aussi bien par la forme que par le décor. Les poteries faites au colombin, appelons-les « poteries d'Olpoï », sont plus grandes et leur décor s'inspire souvent de la technique des bandes en reliefs formées de colombins partiellement lissés, parfois rehaussés d'incisions géométriques. Elles sont de forme simple, grandes jattes au fond conique ou récipients hémisphériques à large bord évasé. Les jattes ont semble-t-il un usage bien défini : uniquement pour le stockage du coco rapé. Elles sont souvent munies d'un bord rentrant dont la lèvre plate est parfois décorée de petites bandes d'argile surmodelées. Je ne connais pas d'exemple ethnographique de cette jatte, mais j'ai collecté de nombreux fragments de ces récipients lors de l'inventaire archéologique dans la région d'Olpoï. Nous savons peu de chose de l'usage des autres récipients si ce n'est qu'ils étaient utilisés pour la cuisson journalière des aliments.

La poterie d'Olpoï n'était fabriquée que dans la région d'Olpoï, région où l'on trouve de nombreuses sources d'argile jaune. On n'en fabriquait pas dans le nord et la limite de fabrication semble correspondre à la limite géologique d'apparition des formations coralliennes (pointe nord du Cumberland). Les gens de Wunpuko, à la pointe nord, échangeaient des poteries contre des crabes de cocotier et des nattes.

La poterie préhistorique au Vanuatu : évolution, dispersion, chronologie

Décrire la poterie préhistorique au Vanuatu renvoie au problème constant de l'archéologie océanienne : la multiplicité des îles, la couverture végétale (les difficultés de prospection) et le nombre toujours trop restreint de chercheurs limitent notre connaissance des potentialités archéologiques. Les synthèses butent de ce fait sur l'impossibilité d'évaluer le tout, et même d'apprécier la moyenne. Dans ces conditions, les constats et les hypothèses aujourd'hui plausibles peuvent être revus demain à la lumière d'une nouvelle découverte.

Le Vanuatu n'est malgré tout pas trop mal placé à cet égard puisque des travaux conséquents ont été réalisés par le passé, tant dans les îles du centre (Garanger, 1972) qu'aux îles Banks (Ward, 1975). D'autres travaux de recherche entrepris dans les îles proches (Kirch et Yen à Tikopia, Frimigacci et Galipaud en Nouvelle-Calédonie) précisent ou parfois compliquent notre vision de l'évolution des sociétés en Mélanésie centrale. Enfin, plus récemment, le gouvernement du Vanuatu a pris en charge l'inventaire des sites archéologiques, historiques et culturels avec l'appui logistique de l'Orstom et de l'Union européenne. Les quelque 1 500 sites recensés à ce jour améliorent notre perception de ce qui existe ou a pu exister dans ces îles. Cette évaluation assez précise, puisqu'elle inclut la quasi-totalité des îles de l'archipel, nous permet également d'évaluer la réalité des hypothèses et suggestions émises à une époque où notre connaissance du milieu culturel était moindre. En ce sens, l'exercice dé-

passe les frontières du Vanuatu et nous permet par extension d'évaluer également le potentiel archéologique d'autres îles de Mélanésie, les îles proches en particulier.

Parler de la poterie préhistorique au Vanuatu, c'est parler du Mangaasi puisque cette tradition céramique, décrite par José Garanger dans le centre de l'archipel, à servi de base à la chronologie culturelle des îles du Vanuatu et a également souvent servi de modèle à l'échelle de la Mélanésie. Il ne s'agit pourtant pas du seul type de poterie attesté dans les sites anciens de ces îles. On trouve au Vanuatu, comme ailleurs en Mélanésie et en Polynésie occidentale, quelques sites caractérisés par la poterie de style Lapita. On trouve par ailleurs un certain nombre de types régionaux ou locaux dont la particularité empêche de les classer dans l'une ou l'autre des catégories déjà définies et dont la diffusion limitée ne justifie pas plus d'en faire un nouveau style.

Certains de ces types de poteries ont été décrits et discutés (poterie cordée, poterie d'Aknau, Garanger, op. cit., ou poterie de Pakea, Ward, op. cit., par exemple). Certains types, toujours fabriqués peu avant le contact européen ou dont la tradition s'est perpétuée sans dommage, sont connus par les récits ethnographiques (poterie Namboï dans le sud de Mallicolo, poterie de Santo – voir plus haut). D'autres, découverts plus récemment, sont en cours d'étude. Ces derniers montrent la diversité et l'invention qui existent dans ces îles au sein d'une culture par ailleurs relativement homogène. Cela pose, entre autres, le problème de la représentativité de la céramique pour l'étude des sociétés anciennes ; de cela nous discuterons plus loin.

le Mangaasi

La poterie décorée de reliefs incisés et appliqués de style Mangaasi apparaît dans le centre de l'archipel dès le VIe siècle avant J.-C. et se maintient sans changement conséquent pendant plus de 2 000 ans. Cette poterie au corps simple est de forme ovoïde ou hémisphérique et se termine par un bord de direction verticale ou évasée dont la lèvre est ronde ou plate. Les lèvres plates sont souvent incisées. Les décors sont abondants et variés. Ce sont des motifs appliqués ou des motifs incisés que José Garanger (op. cit. : 53) classifie en quatre catégories :

1. Les incisions linéaires parallèles simples.
2. Les figures géométriques quadrangulaires dont le remplissage est formé de lignes continues, discontinues ou parfois de points.
3. Les chevrons.
4. Les incisions foliacées, le plus souvent associées à des éléments appliqués de trois types :
   - cordons appliqués formant des motifs géométriques (ces cordons sont souvent incisés ou pincés) ;
   - boutons ou tétons de différentes tailles ;
   - reliefs discontinus ronds ou longs.

L'étude des fragments récoltés dans les différents niveaux des sites, et en particulier dans le site éponyme de Mangaasi, sur la côte ouest d'Efate,

a conduit Garanger à distinguer deux périodes dans l'évolution de ce style : le Mangaasi ancien et le Mangaasi récent. La première est caractérisée par la présence d'organes de préhension, de motifs en reliefs appliqués discontinus et de cordons pincés. La seconde par le développement des rubans incisés et des cordons appliqués et facettés (op. cit. : 109). Dans les niveaux les plus récents des sites de Tongoa et Makura, la poterie, peu soignée, annonce le déclin de cette technologie.

La datation des étapes de cette industrie est peu précise car les sites fouillés ont subi les influences de la mer et du volcanisme local. Le Mangaasi ancien aurait pu disparaître vers le VIIIe siècle de notre ère et le Mangaasi récent au début du XIVe siècle aux îles Shepherd et dans le courant du XVIe siècle à Mangaasi (Garanger, op. cit. : 128). Ward, se basant sur les résultats de ses recherches personnelles dans d'autres îles du groupe, suggère quelques modifications au schéma proposé par Garanger, en particulier pour ce qui concerne la longueur du phénomène Mangaasi, qu'il juge excessive (Ward, op. cit.). S'agissant de deux contextes différents dans un pays où les industries sont variées, il me semble préférable de conserver les propositions émises par Garanger. Ceci d'autant plus qu'elles s'accordent avec la chronologie culturelle de la région centrale, récemment étayée et confirmée par une datation très précise de l'explosion de Kuwae, au XVe siècle (Monzier *et al.* 1994).

La poterie Naamboï du sud Mallicolo

Par ce terme de « Naamboï », on désigne la poterie de forme allongée et décorée d'incisions que l'on rencontre dans le sud, et parfois également dans le nord de l'île de Mallicollo. C'est une forme de poterie originale à cette île et mal connue, car même si de nombreux récipients entiers sont encore présents dans plusieurs lieux sacrés, les Small Nambas, les habitants de la plus grande partie de l'île, et en particulier du sud, ne la fabriquent pas.

Cette poterie est de forme cylindrique, parfois très allongée (plus de 50 cm de long pour un exemplaire exposé au Centre culturel de Port-Vila). Son diamètre excède rarement 25 cm. Elle est souvent épaisse et peu soignée et était fabriquée par la méthode du colombin. Elle est souvent décorée de motifs incisés géométriques ou anthropomorphes et de motifs pointillés couvrants. Les pots entiers se trouvent toujours dans des lieux sacrés (Deacon, 1934 : 597) et servaient jusqu'à une période récente dans les célébrations de certains rites de fertilité (arbre à pain dans la région de Lamboubou ou cochon à Rahulemp. Deacon, op. cit.). Les Small Nambas attribuent son origine à Ambat ou Kabat, personnage mythique mais aussi, par extension, homme blanc ou peuple ancien. Ils situent donc l'origine de la poterie en deçà de leur propre réalité culturelle, ce qui indique que la fabrication a dû cesser il y a plus d'un siècle.

Autres îles et autres styles

La poterie est partout présente dans le nord du Vanuatu et d'autres types apparaissent ça et là au hasard des découvertes. Il s'agit souvent d'un

fragment décoré original qui ne rentre pas dans la classification actuelle. Parmi ces types non encore décrits, signalons la poterie à colombins apparents du nord Mallicolo et de Santo, et la poterie peinte de Aoba.

La première, très fréquente dans les sites du nord Mallicolo et également présente dans d'autres îles, en particulier Santo et Pentecôte, est caractérisée par sa surface externe sur laquelle le potier a volontairement laissé apparente une partie des colombins. Cette poterie semble être, dans le nord de Mallicolo, proche de la poterie Naamboï. A Santo, cette décoration est courante dans les sites de la région d'Olpoï, le long de la côte nord-ouest. D'autres, beaucoup moins fréquentes et souvent très localisées, sont caractérisées par un décor excisé (sud Mallicolo, est Pentecôte) ou par un décor incisé et peint dans les tons ocres (Aoba). Ces fragments de poteries nous renseignent peu sur leur fabricants et il apparaît difficile de les assimiler à tel ou tel courant culturel. Ceci serait d'autant plus dangereux qu'aucune information chronologique n'est associée à ces tessons. Ils montrent la richesse et la variété des styles de poteries dans les îles.

Peut-on attribuer cette variété des styles et des techniques à des groupes culturels différenciés ou doit-on considérer que ces poteries appartiennent à un unique groupe Mangaasi dont ils seraient des variantes? En d'autres termes, les critères de style et de technique retenus pour la description des ensembles céramiques sont-ils pertinents pour apprécier les différences culturelles? L'exemple récent donné par les potiers de la côte ouest de Santo semble démontrer que l'on ne peut associer ni style ni technique à une culture; ou plutôt que les différences de style ou de technique ne signifient pas forcément une divergence de culture. Ces différences sont néanmoins importantes pour évaluer l'origine et la fréquence des échanges et des apports culturels, c'est-à-dire la mobilité des groupes.

Au Vanuatu, la présence de deux techniques distinctes signale une introduction de la poterie à des périodes ou par des voies différentes. La fouille de sites bien stratifiés dans la région de production pourra certainement éclairer les dessous de cette évolution. On ne sait pas ce qui existait à Santo à l'époque du Mangaasi et il est possible que cette région ait été directement influencée par les îles du centre. Olpoï, par contre, est à rapprocher de Naamboï et pourrait être la reminiscence d'une influence plus ancienne que le Mangaasi, tel qu'il fut défini par José Garanger.

Comparaisons régionales

La poterie de Mangaasi, concept pour l'étude du peuplement

Le style Mangaasi s'applique par définition aux poteries décorées de motifs incisés et appliqués continus ou discontinus de forme géométrique, recouvertes d'une engobe rouge et fabriquées par la méthode du colombin. Cette définition s'applique d'abord aux poteries de la région centrale du Vanuatu et en particulier des îles Shepherd et de l'île d'Efate. Par extension, le terme Mangaasi a été attribué à toutes les poteries décorées d'incisions ou d'applications des îles de Mélanésie, par opposition aux deux

autres styles reconnus du Pacifique : le style Lapita, uniquement décoré de motifs « pointillés », et le style « battoir », caractérisé par des reliefs parallèles appliqués au moyen d'un battoir gravé.

Alors que la définition initiale s'appliquait parfaitement aux poteries de la zone centrale d'Efate et également à d'autres poteries des îles du Vanuatu, la définition étendue, en permettant d'inclure la quasi-totalité des poteries non-Lapita de la région mélanésienne dans un unique style, a banalisé cette définition qui n'a plus alors de valeur que par opposition au Lapita et au battoir. La mise en évidence d'une zone de fabrication très riche et active dans le centre du Vanuatu vient uniquement renforcer l'idée de l'existence d'une poterie uniquement mélanésienne et, par là même, réaffirme l'opposition Mélanésie/Polynésie. Pour garder toute sa valeur au concept, il faut aujourd'hui en retenir uniquement la définition générale (poterie mélanésienne) et définir à l'intérieur de cet ensemble des sous-ensembles régionaux.

On vient de voir que le style et la technique de fabrication des poteries ne sont pas obligatoirement les critères de différenciation des cultures les plus pertinents, mais qu'ils sont utiles pour évaluer la mobilité des groupes. Dans cet esprit, on peut considérer que les céramiques du Vanuatu, mais aussi celles des îles plus au nord, appartiennent bien à un fond technique et culturel commun auquel on peut associer le terme de Mangaasi.

De la pérennité du travail de José Garanger et de l'importance du non-Lapita

Vingt-cinq ans après les découvertes de José Garanger dans les îles du centre du Vanuatu et la mise en évidence de ce qu'il a dénommé le « Mangaasi », les idées qu'il développa alors sont toujours d'actualité et ont pu être avec succès appliquées à d'autres ensembles céramiques de Mélanésie. Il existe bien un style différent du Lapita et qui se répand anciennement dans toute la Mélanésie et une partie de la Polynésie occidentale. Des doutes et des divergences de vue subsistent encore quant à la position chronologique du Mangaasi du Vanuatu ou des poteries de style Mangaasi en Mélanésie par rapport au Lapita. Les inconditionnels du Lapita arguent des quelques siècles qui séparent l'apparition de ces deux styles pour faire du Mangaasi une évolution locale du Lapita. Les dates de plus en plus anciennes enregistrées pour les poteries de style Mangaasi, sans parler des dates toujours discutées de la poterie peignée de Nouvelle-Guinée (Gorecki *et al.*, 1991 ; Swadling *et al.*, 1989) vont à l'encontre de ces théories.

Le mouvement de peuplement considérable attesté vers les îles Vierges au début du second millénaire de notre ère, ou même plus tôt, a dû rassembler des hommes de toutes origines et cultures le long des côtes néo-guinéennes. Ce sont ces hommes, et non pas seulement un petit groupe austronésien venu de l'Ouest, qui ont défriché ces terres vierges. Le peuplement des îles n'est plus l'histoire d'un peuple, mais l'histoire d'un mou-

vement où se lient sans discorde le rouge des céramiques Lapita et le noir des poteries Mangaasi.

Bibliographie

DEACON, A. B. (1934), *Malekula: a vanishing people in the New Hebrides*, London: Routledge and Kegan.

GALIPAUD J. C. (1988), *La poterie préhistorique néo-calédonienne et ses implications pour l'étude des processus de peuplement du Pacifique sud-occidental*, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

GARANGER, J. (1972), *Archéologie des Nouvelles-Hébrides : contribution à la connaissance des îles du centre*, Paris, Orstom, Publications de la Société des Océanistes, n° 30.

GORECKI, P. (1992), « A Lapita Smoke Screen », in J.C. Galipaud éd., *Poterie Lapita et peuplement*. Actes du colloque Lapita, Nouméa, Orstom, p. 27-47.

GUIART, J. (1957), *Espiritu Santo*, Plon, Paris.

KEY, C. A. (1971), « Pottery manufacturing techniques in Papua New Guinea », *Asian Perspectives*, vol. 14, p. 65-68.

MONZIER, M. ; EISSEN, J.-P. et ROBIN, C. (1994), « Kuwae, l'éruption volcanique oubliée », *La Recherche* n° 270, vol. 25, p. 1200-1202.

SCHURIG, M. (1930), *Die Südseetöpferei*, Leipzig, Druckerei der Werkgemeinschaft.

SHUTLER, M. E. (1968), « Pottery-making at Wusi, New Hebrides », *South Pacific Bulletin*, 18(4), p.15-18.

SPEISER, F. (1923), *Ethnographische Materialen aus den Neuen Hebriden und den Banks Inseln*, Berlin, C. W. Kreidel.

SWADLING, P. ; CHAPPELL, J. ; FRANCIS, G. ; ARAHO, N. ; IVUYO, B. (1989), « A late quaternary inland sea and early pottery in Papua New Guinea », *Archaeology oceania 24*, p. 106-109.

WARD, G. K. (1975), « Archaeological investigation of the Banks Islands », *Far Eastern Prehistory Association Newsletter 5*, 22 p.

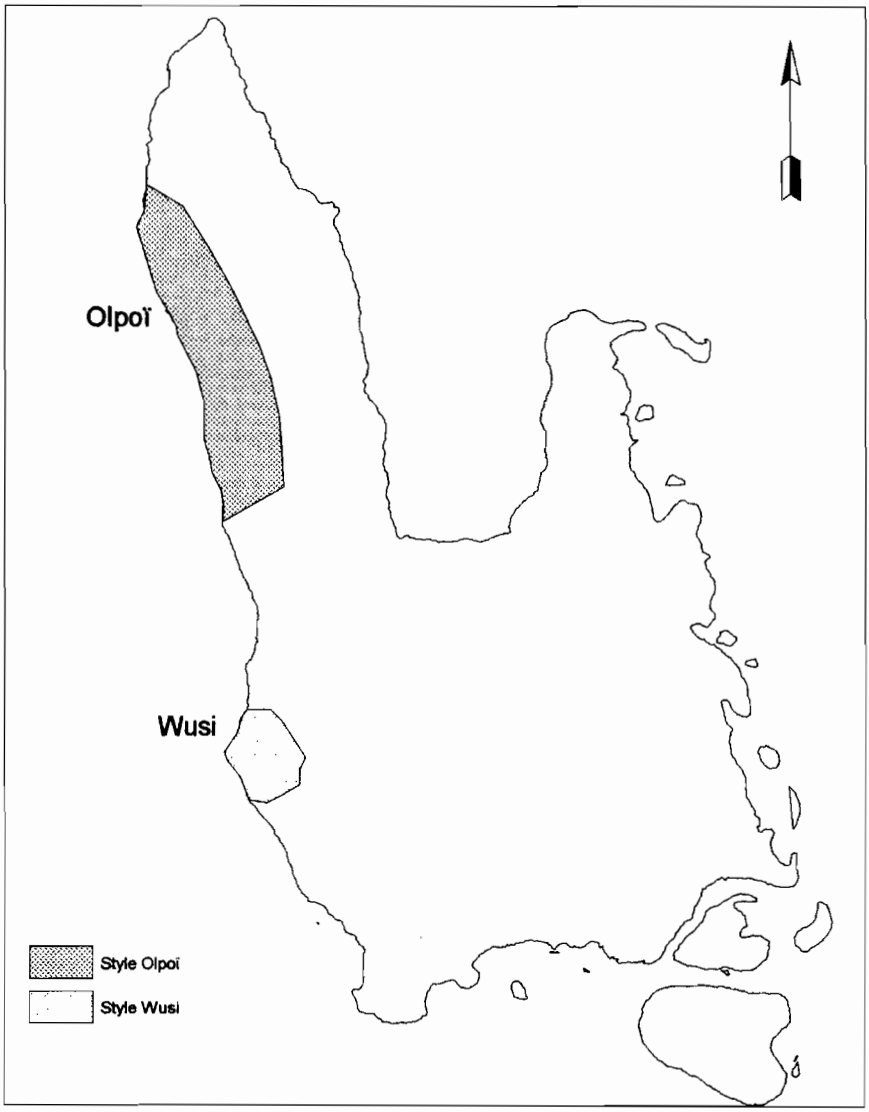


FIGURE 1
Vanuatu, île Santo : zone d'occurence de la technique du colombin (style Olpoï) et du battoir (style Wusi).

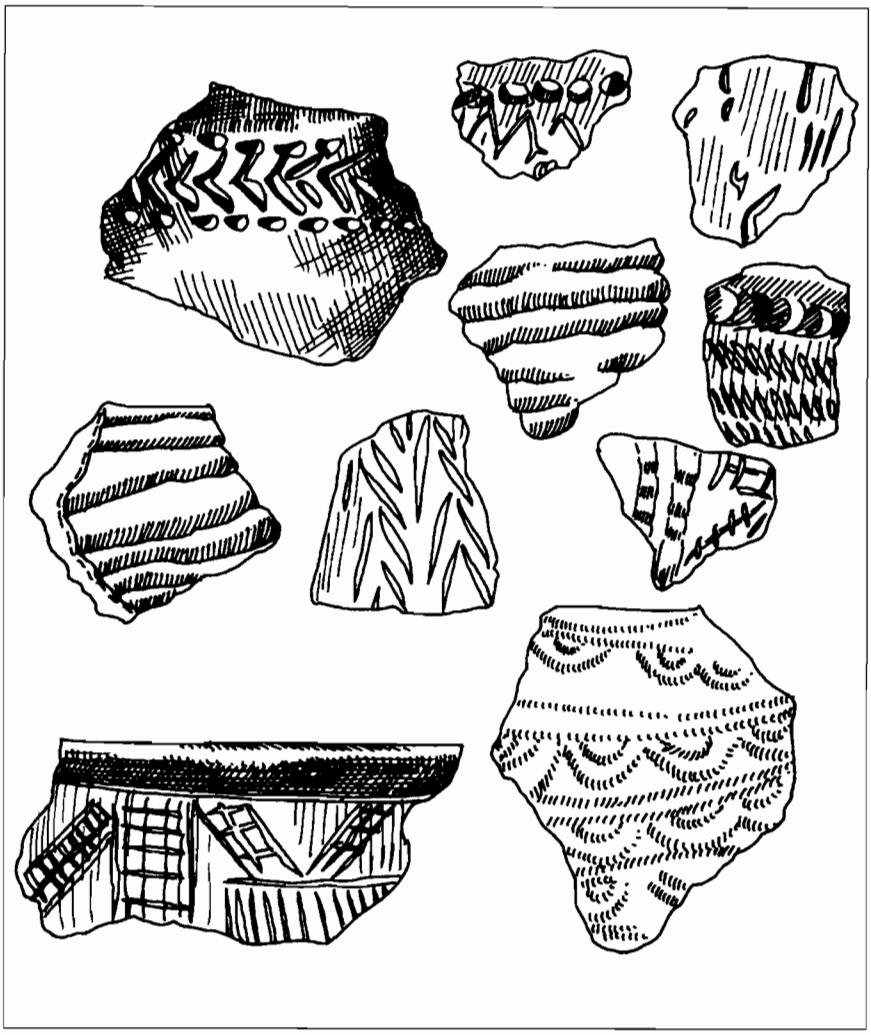


FIGURE 2
Tessons de Santo

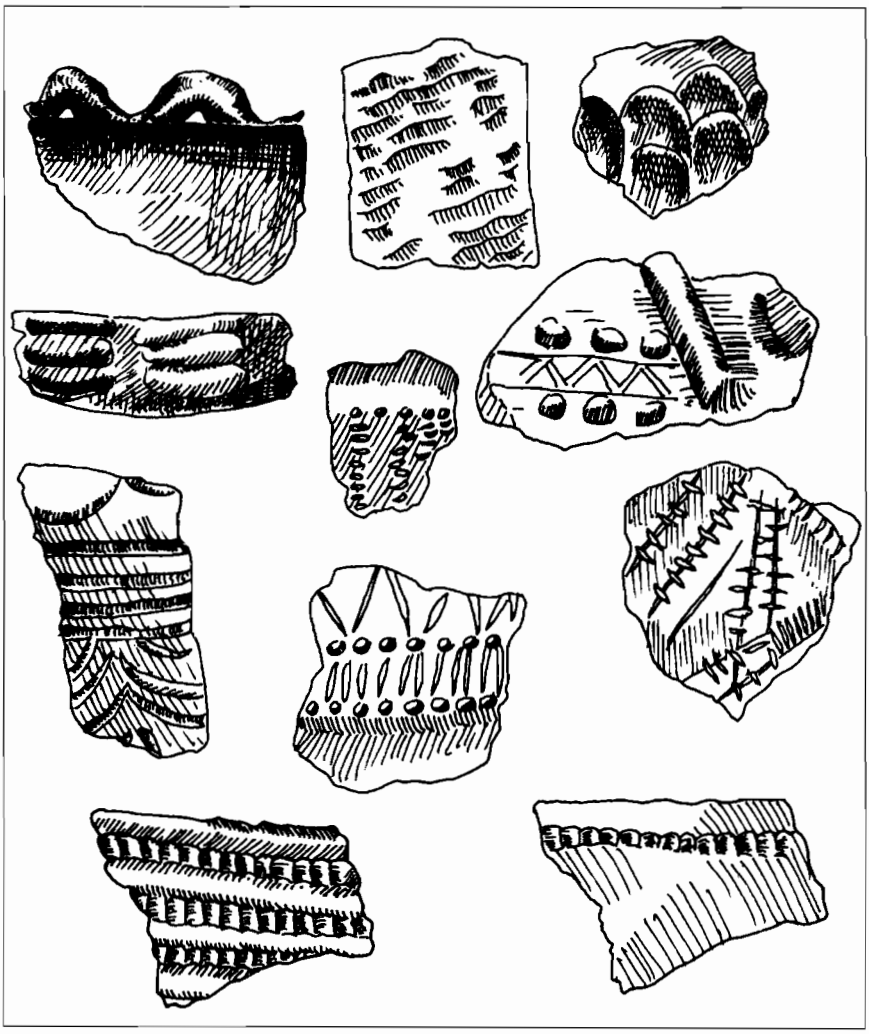


FIGURE 3
Tessons de Malekula

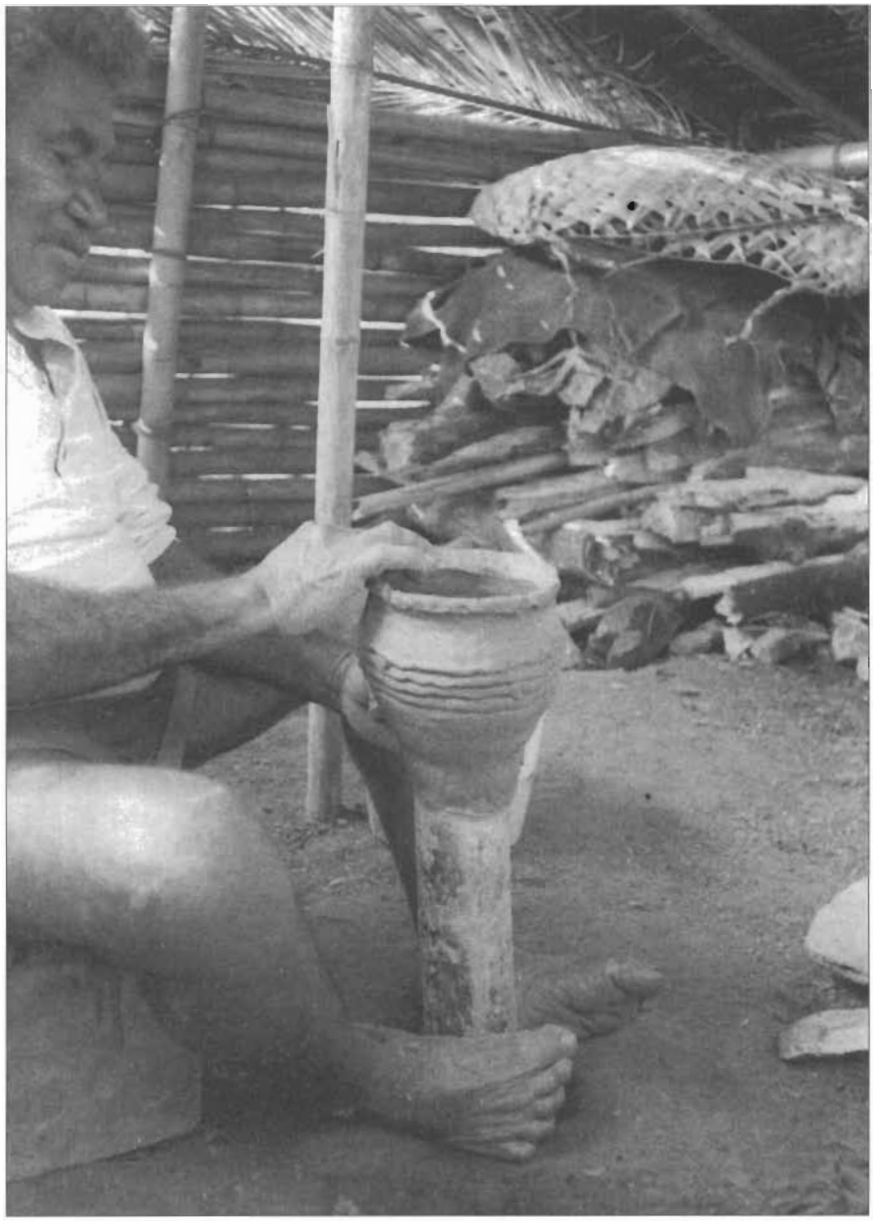


FIGURE 4
Technique céramique traditionnelle utilisée autour du village d'Olpoï (île de Santo).

FIGURE 5
Potier de Ravulepa montant une poterie au colombin sur un cylindre de bambou.

3

Tracing human movement in East Polynesia.
A discussion of selected diagnostic artifact types

***Yosihiko H. Sinoto* ***

In recent years, the elucidation of human movements into and within East Polynesia has re-emerged as a popular research topic (Irwin, 1981; Kirch, 1986; Sutton 1987). It seems that this task of tracing cultural movements can be greatly facilitated in East Polynesia through the study of certain artifacts that can supplant the role of Lapita pottery in Melanesia and parts of West Polynesia.

A recent trend also attempts to push back the dates of initial settlement in East Polynesia (Kirch 1988: 24-25). A good example is the B.C. 150 date obtained from the Ana Pua Shelter Site on Ua Pou Island, Marquesas (Ottino 1992: 57). There was no description of material culture from the site in the report, yet the date alone has been taken for granted. Later, when the report on the fishing gear was completed (Ottino, id.), the fact that the site was not as old as the date indicated became obvious. Also the absence of extinct bird bones from the site indicated later origins (Steadman, personal communication). Usually the presence of extinct bird bones is a good indication of an early site.

When Suggs published a date of B. C. 150 for the beginning of the Settlment Period in the Ha`atuatua Site, Nukuhiva (1961: 63 and 181), the unexpectedly early date came as a surprise for East Polynesian archaeologists. I questioned the date and its relation to the material culture of the Ha`atuatua Site with those of the Hane Site (1966). The recent reinvestigation of the Ha'atuatua Site and new radiocarbon dates proved the site to be much later than Suggs had claimed (Rolett and Conte in press). However, it seems to me that when Suggs excavated the site, a small portion of the early deposits was inadvertently mixed with the later deposits which Rollet and Conte recently excavated. Archaeological evidence, so far, indicates that

* *Department of Anthropology, Bishop Museum, Hawaï*

pottery was not manufactured in East Polynesia. There have only been minimal numbers of potsherds from Uahuka (Sinoto 1966), Nukuhiva (Suggs 1961) and Hivaoa (Kirch *et al.* 1988) in the Marquesas Islands; and from Mauke (Walters and Dickinson 1989) and Atiu in the Southern Cook Islands (Dickinson ms.). A total of 16 sherds contained temper materials foreign to East Polynesia. The discovery of such potsherds even in the Society Islands seems inevitable, but again they would have been brought in from outside.

Without a viable pottery culture, emphasis must be placed on observing and studying the attributes of other artifacts in order to discern early cultural relationships among the island groups in East Polynesia. Establishing a typological sequence of material culture within an island group is a prerequisite task, especially for defining the settlement period, and also in comparing with those of the other island groups. Radiocarbon dates will aid in placing the typological sequence within a chronological context.

In this paper I will discuss some artifact groups that have previously not been discussed in detail, and will also add new information for certain artifacts. This is an attempt to encourage researchers to interpret the cultural relationships and movements in East Polynesia through a broad-based understanding of material culture. Fishhooks (See Sinoto 1991, reference list of fishhook studies) except for one type, and adzes (Duff id., Green 1971, 1978, Green and Davidson 1967, Suggs 1961: 105-115) will not be included in this discussion. They have already been discussed to some extent, although more detailed studies and discussions of other areas are needed. Previously there have been intra- and interisland comparative studies of material culture in East Polynesia (for example, Anderson *et al.* 1994, Davidson 1984, Duff 1956, Golson 1959, Kirch 1985, Rolett 1992, 1993, Sinoto 1966, 1970, 1983, Skinner 1974, Suggs 1961).

This paper does not attempt to discuss migration hypotheses, but it will focus on how artifact types are broadly distributed in different areas. Limited distribution suggests either sampling error with a good possibility that further excavations will confirm wider distribution, or that certain artifact types are exclusive to certain areas within East Polynesia. I will be using my original radiocarbon dates and cultural sequence for the Marquesas (1970, 1979). There have been different opinions or interpretations, and the reader should refer to those sources (Kirch 1986, Rollet 1993, Spriggs and Anderson 1993, Anderson, Leach, Smith and Walter 1994).

Compound shank hooks

Suggs reported one-piece hooks with an attached shank as a two-piece hook with a compound shank (1961 id. 82). Linton discussed assembled hooks in the Peabody Museum collection. The second shank covers the interior side (shiny side) of the pearl shell. He could not find any documentation on the hooks, except that they came from the Marquesas (1923: 138, Plate LXXI A, 3) (fig. 1 a). Compound shank hooks found from an ar-

chaeological context appear to be better manufactured than historical ones (fig. 1 b). These hooks are divided into two major types:

- Type I Single Shank Hook
  This type does not have a second shank. The shank is oval or round in cross-section, thus, it cannot accommodate a second shank, but the overall form is characteristic of the peculiar compound hook form (fig. 1 c).
- Type II Double Shank Hook
  The shank of this one-piece hook is made with at least one flat side and a distal knob for incorporating the second shank. Some of the morphological variations are depicted in figure 1, d-i.

A Main Hook (fig. 1 b, d, e)
1. Elaborate head (fig. 1 b, d)
2. Simple head (fig. 1 e)
3. No head (fig. 1 a)
4. Distal knob (fig. 1, b, d, e)

B Second Shank (fig. 1 f, g)
1. Elaborate head (fig.1 f)
2. Simple head (fig. 1 g)
3. No head (fig. 1 a)
4. Distal knob (fig. 1 b, d)

Polynesian compound shank hooks have so far been found only from Marquesas Islands and Huahine, in the Society Islands. But similar hook types, probably ancestral to the compound shank hooks, have been reported from Melanesia. These will be discussed later.

From Nukuhiva, Marquesas Islands, Suggs reported a single example of Type I from the NBM1 Site, but all the other six sites including the NBM1 Site yielded hooks of Type II. He interpreted the Type II hooks from the Ha`atuatua Sites as being intrusive. However, I believe the Type II hooks were present in the early period. Recent work identified deposits from later periods which were not recognized by Suggs (Sinoto 1966 and Rolett and Conte id.) The hook illustrated in Suggs' report (id. 1961: 79, fig. 26, m) is Type IIA2,4. He did not indicate how many hooks were found from six different sites in Nukuhiva. These sites occur during the Expansion to Classic Periods, or A.D. 1100 to 1790 (Suggs id.: 82).

In 1965, I found one Type IIA1,4 hook, with the point tip missing, on the surface of the Ha`atuatua dune (fig. 1 d). From Uahuka, Marquesas Islands, 5 compound shank hooks, 2 Type I and 3 Type IIA, have been found from the Hane Site. The Type I hooks came from Level VI (fig. 1 c). Two of the Type IIA hooks were found on surface and the other from Level V. One complete Type I hook is 52 mm long and one complete Type IIA1,4 hook is 54 mm long. There was also one Type IIA2 hook from the surface at the eastern section of Hane beach.

From Hivaoa, Marquesas Islands, there are 18 compound shank hooks from 5 sites. From the MH10 Hanatukua Beach Site, 4 hooks; the MH11 Hanatukua Shelter Site, 3 hooks; the MH12 Hanaui Shelter (west) Site, 2 hooks; the MH15 Poiheke (east) Site, 1 hook; the MH21 Hanaui Site, 6 hooks; and the MH23 Hanaui Site, 2 hooks. Only one was Type I and the rest were all Type II hooks. Seven identifiable hooks consist of one A, two A1, two A2 and three B2. They were found from the bottom to the upper layers. The length of the hooks ranges from 16 to 48 mm.

From the Hanamiai Site in Tahuata, Marquesas Islands, Rolett reported three compound shank hooks, one each from Phases III, IV and V. One complete hook from Phase V represented Type IIA2 (Rolett 1989. Phase designation, see Rolett 1992). The hook from Phase III resembles a one-piece hook without a distal knob, because the shank is very short. However, the position of the head and overall shape of the upper shank has the character of a compound hook (fig.1 h,i). For the index of the shank and the point ratio, the Uahuka and Hivaoa hooks display a range of 1.82 to 3.42, but the Hanamiai hooks are 1.07 and 1.38.

Another interesting character is that their protruding heads are shorter and wider than those of the Hivaoa hooks. Why a different form is represented in Tahuata, so close to Hivaoa, poses an interesting research question. The Hanapeteo Shelter, Hivaoa (Skjolsvold 1972) and the Ana Pua Shelter, Ua Pou (Ottino 1992) both chronologically later sites, did not yield compound shank hooks.

From Tikopia, Melanesia, Kirch and Yen reported three trolling hooks from the TK-4 Site, representing early type of trolling hooks associated with the Lapitoid assemblage (1982: 244-245), (fig. 1 j, k). It seems to me that these are more likely associated with the Type I compound hooks than trolling hooks. The reason being; when a leader is tied to the head of the hook, it maintains a straight alignment from the tip of the head.

In the case of the Tikopian hooks, the head being almost perpendicular to the shank, if trolled, the distal end of the shank jumps almost vertically in the air (fig. 1 l). If the customary manner of tying was ignored and the leader end was tied to the lower hole and also tied to the base of the head, this type may have functioned as a trolling hook (fig. 1 m), but most likely not. Rather they were probably used as lure hooks at the end of a hand line for bottom fishing.

A type similar to the Tikopian hooks, but only a proximal fragment was uncovered by Jim Specht from Site Wc 7-20, Trench I, on Watom Island (fig. 1 p) (personal communication).

McCoy and Cleghorn reported (1988) similar hooks from the Manupiti Site, Nendo Island, Santa Cruz. Again these are single shank hooks, Type I, but three of the four hooks have distal knobs (Fig. 1 n, o). The protruding heads are less than perpendicular to the shank, still they are not suited for trolling. Why there are distal knobs, I do not know, but feathers may have been tied as a lure, and used for bottom fishing as described above.

All three sites mentioned above were contemporaneous, and dated to approximately B.C. 2500.

I believe the hooks described above represent a type of one-piece hook that eventually influenced the development of compound, double-shank hooks in the Marquesas. Whether this type of hook was designed to catch a particular kind of fish needs further study. Trolling hooks to catch bonito, tuna and other pelagic fish may have been developed in East Polynesia and introduced to West Polynesia and Melanesia.

Octopus lure sinkers

The majority of Polynesian octopus lures incorporates stone sinkers (fig. 2 a) with the exception of the proto-historic lure from Tahiti (fig. 2 b). The presence or absence of the hook, which prevents the octopus from sliding off the long wooden shank, is not clearly known in some areas. These sinkers can be classified into three major types:

- Type IA
  Conical shape, well-polished volcanic stone or coral limestone. This type is typical of the West Polynesian Octopus lure sinkers.
  IB1 Plano-convex with one end flattened and without a longitudinal groove (fig. 2 c).
  IB2 Same as IB1 but with a longitudinal groove (fig. 2 d).
  Type IB sinkers are made of vesicular basalt and without a polished finish.
- Type IIA
  Coffee-bean shape (fig. 2 f, j). Plano-convex ovoid with longitudinal grooves:
  1. Dorsal groove
  2. Ventral groove
  3. Dorsal and ventral grooves (fig. 2 f)
  4. Dorsal groove with concave bottom (fig. 2 g)
  5. Dorsal groove with flat bottom (fig. 2 h)
  6. Groove on side (fig. 2 i).
- Type IIB
  Bread-loaf shape. Shaped like a loaf of Pullman bread (fig. 2 e).

The Hane Site in Uahuka yielded one Type IB1 sinker from Level V, and one from surface; and one Type IB2, one Type IIA4 and one Type IIA3 sinkers all from the surface. Suggs reported 21 sinkers of Type IIA1 or IIA3. Seventeen of these occurred from the Developmental Period of the Ha`atuatua Site, one from the Settlement Period, one from NHi 1-I, and two from NBM 4. The measurements range from 53 to 90 mm in length and 32 to 56 mm in width. Octopus lures with sinkers have been used up until modern times (Suggs id. 89-92).

I collected a total of 12 octopus sinkers from the surface of the Ha`atuatua dune and 2 from excavations. The two excavated sinkers are

Type IIA4 and IIA4,5. From the surface: one of each Type IIA1,6; Type IIA3 and Type IIA4,5; and nine Type IIA4 were found. Their size ranges from 58 to 96 mm in length and 41 to 59 mm in width. From the MH10 Site in Hivaoa, a cache of three sinkers of Type IIA4, Type IIA5 and Type IIA6 from Level VII, and one Type IIA5 from Level VI was recovered. The size range of the sinkers in the cache is 95-105 mm long and 62-71 mm wide. From the Hanamiai Site in Tahuata, one Type IIA5 was found from Phase IV (Rolett 1992: 278).

There are two Type IIA4 sinkers from Uapou, Marquesas, in the Bishop Museum collection.

From the Akamaru Shelter in Mangareva, two sinkers of Type IIA1 were found (Green ms). From the Society Islands, only one Type IIA5 sinker has been found from an archaeological context. It was found among stones in a wall of Marae ScH2-62-1 in Te Ana, Huahine Island (Sinoto & Komori 1986:73) (Fig. 2, j.).

I have recorded a number of sinkers in private collections in Tahiti. The number and locations are as follows: six from Tahiti, one Type IIA4, four Type IIA5, and one Type IIA6; two from Moorea, both Type IIA5; and three from Raiatea, one Type IIA4 and two Type IIA5. There are no octopus lure sinkers from New Zealand (Davidson 1988: 71). Suggs mentioned Easter Island sinkers illustrated by Metraux (1940: fig. 13 b, d), but they appear too small for octopus lure sinkers.

In the Society Islands, there are no examples in ethnological or private collections of octopus lures using stone sinkers. Yet I know that a number of coffee-bean type sinkers have been collected on three islands. The marae from where one sinker was found in Maeva, Huahine, was built around the 18th century, based on the radiocarbon dates of the habitation sites next to the marae. There is no evidence of earlier occupation in the vicinity. No octopus lure sinkers have been reported from earlier sites in Vaito`otia and Fa`ahia, Huahine, or the Vaihu Site in Raiatea (Semah *et al.* 1978).

Fishhook manufacturing methods

Two fishhook manufacturing methods will be discussed here. In the New Zealand method, after the tab is prepared, the inner part of the tab is drilled from both sides, and removed (fig 3 a). In the Tuamotu method, after the tab is prepared, a saw is used to cut out the inner part. Both methods produce diagnostic rejects from the inner portions of the tabs that are cut out (fig. 3 c, e). The New Zealand method is only known outside of New Zealand in the Marquesas. I collected one reject from Ha`atuatua dune surface in 1965 (fig. 3 f).

The Tuamotu method was first reported by Sinoto and Kellum (1965). The rejects were found throughout the Tuamotu archipelago (Sinoto 1979). Outside of Tuamotu, the only other place with rejects from this method was the Anaio Site on Mauke, Southern Cook Islands. Walter Richards,

kindly showed me his collection of pearl shell fragments from which I found a couple of rejects.

Coral Files

Tools fashioned from *porites* coral or *Acropora* branch coral were used for filing pearl shell or bone. The distribution of these tools in East Polynesia is interesting. Even though both kinds of coral were readily available, only one kind of coral was used in certain areas.

Porites Coral Files

Suggs classified *porites* coral files from the Nukuhiva sites in the Marquesas and gave a lengthy description of coral files in the Pacific (1961: 117-121). These tools are difficult to classify morphologically as their shapes change through use. Besides Suggs, no researcher has so far undertaken typological analysis of *porites* coral files.

Porites coral files are found from all levels of the Hane Site (fig. 3 g-i), other sites in Uahuka, as well as all of the sites from Hivaoa and Tahuata. From Henderson Island near Pitcairn, *porites* coral files of Hawaii-Marquesas Type (fig. 3 j, k), mentioned above, were found from the lower strata, but their form changed in the upper layers to a more characteristic form which I call the Henderson Type (fig. 3 l, m) (Sinoto 1983: 61). A total of 109 *porites* coral files of the Hawaii-Marquesas Type has been reported from 10 excavated sites on Easter Island (Smith 1961: 262, Heyerdahl 1961: 410 and Ayres 1985: 82-83, 86).

Heyerdahl's excavations at Anakena added 26 files from the test trenches (Skjolsvold 1994: 84) and 56 files from the Nau Nau East excavations (H. Martinsson-Wallin and Wallin 1994: 154-155) (plate 2). No branch coral files have been found from Easter Island.

In the Hawaiian Islands, *porites* coral is almost exclusively used for files, and no branch coral was utilized. Thousands of *porites* coral files have been excavated from Hawaiian sites (Emory *et al.* id. 1958, Emory & Sinoto 1961).

Branch Coral Files

From the Society Islands, although small in number, branch coral (*Acroporta* sp. files have been found from Huahine, such as from the Vaito`otia and Fa`ahia Sites, and the Te Ana Site in Maeva (fig. 3 n). There are also, many from surface collections. Green's partial manuscript of Mangarevan fishhooks did not describe files, however, he mentioned in his Mo`orea report that 253 branch coral files were found from his Mangarevan excavations (1967: 196).

Sea Urchin Spine Files

Spines of the slate-pencil sea urchin (*Heterocentrotus mammillantus* L.) were used to finish bone and shell artifacts, especially fishhooks. Sea ur-

chin spine files are classified into the following three major types:

- Type I Hawaiian type
  A. Use of distal end for filing in narrow angle (fig. 4 a)
  B. Use of proximal end for filing in narrow angle (fig. 4 b)
- Type II
  A. Use of distal end for filing in wide angle (fig. 4 c)
  B. Use of proximal end for filing in wide angle (fig. 4 d)
- Type III laterally cut spine
  A. With two filing facets with triangular cross section (fig. 4 e)
  B. With trapezoidal cross section (fig. 4 f).
  C. Hexagonal cross section (fig. 4 g)
  D. Semi-circular cross section (laterally cut in half) (fig. 4 h).

Sea urchin and *porites* files were probably more commonly used in Hawai`i than in other areas of East Polynesia. The Puu Ali`i Sand Dune Site alone yielded 4,372 *porites* coral files and 7,342 sea urchin spine files (Emory *et al.* 1958: 19).

The use of spines for filing is not the same in East Polynesia. Hawaiians utilized distal end of a spine for abrading (Type IA) over 90% of the time. The facet of use is long (fig. 4 a). Experimental use convinced me that in order to gain better control for shaping objects, the file must be used with a pushing action rather than pulling. If the proximal end is used, there is no abrasion, probably due to the physical structure of the spine.

The use of sea urchin spine files is rather limited in East Polynesia. The other area where these files were used often was the Marquesas Islands. However, here, Types II and III are common. The Type II files may have functioned differently, but such files are still in use in Tikopia (Kirch and Yen 1982: 253-254). From the Marquesas, Suggs classified sea urchin spine objects as files, punches, and drills. He stated that sea urchin spine punches are found from all periods (1961: 131-133). These are all most likely files and appear to be Type II. The Vaito`otia Site on Huahine Island yielded five Type II files from Levels III and IV.

Shaped Whale-tooth Pendants

Whale-tooth or simulated whale-tooth shaped pendants have been found throughout Polynesia. These pendants are not necessarily single pendants. They can be strung together for a necklace. I have separated the shaped whale-tooth pendants from the other, so-called whale-tooth pendants (Sinoto 1977: 121). Further research and classification is necessary for a better understanding of these ornaments. I think it is useful to subdivide the non-shaped whale-tooth pendants into the following 3 varieties (Sinoto 1970: 121, fig.7 m, p):

- Variety 1

  Unmodified whale-tooth, or simulated whale-tooth form made of other materials with a suspension hole. The distal end protrudes outward.

- Variety 2
  Whale-tooth or other materials with a long and rounded stem, and pointed, outward-protruding distal end.
- Variety 3
  Usually made of shell, but also of whale-tooth, these pendants have the whale tooth profile, but are flattened and have side perforations near the top.

There are discussions on these varieties in East Polynesia (Sinoto 1970: id. 121). Whale-tooth pendants have been reported from New Zealand (Duff 1956: 112-122, Skinner 1974: 89-90). They are not the above types, but belong to shaped whale-tooth pendants which I will discuss below.

For shaped whale-tooth pendants, I refer to Duff's morphology and terminology (1956: 112-113). The unit is described as worn in the necklace on the human subject, the proximal portion being «poll», the tapering distal portion the «tail», the slight prominence below the «poll», the chin (Emory and Sinoto used a term «lipped-rim», 1964: 148) and the greater prominence below which the «tail» is reduced, the «breast». The anterior surface is the «front», the surface worn against the breast the «back», the region where one unit jostles the other the «side» (fig. 4 i). There are two basic types of shaped whale-tooth pendants:

- Type I
  The poll of the pendant is slightly tapered up toward the top without the chin (fig. 4 j, k).
- Type II
  Pendants with a chin (plate 1 c and fig. 4 i).

Shaped whale-tooth pendants had been unique to the New Zealand Maori culture until similar pendants were uncovered from burial sites in Maupiti, Society Islands (Emory and Sinoto 1964). However, subsequent excavations yielded similar pendants from the Marquesas, Huahine Islands, and more recently from Easter Island. From the Society Islands, the first shaped whale-tooth pendants outside of New Zealand were uncovered as burial offerings from burial sites on Maupiti Island. A total of 21 pendants were found associated with burials (Emory and Sinoto, id. 148, fig. 3 and plate 1). Of these, nine are Type I, six are Type II and six are unclassifiable.

The size of five of the Type I ranges from 62 to 81 mm in length, 22 to 30 mm in width and 15 to 19 mm in thickness. The other four are smaller and they range from 20 to 37 mm in length, 5 to 8 mm in width and 3 to 6 mm in thickness. Five of the Type II range from 29 to 39 mm in length, 9 to 17 mm in width and 5 to 11 mm in thickness. One specimen is 64 mm in length, 23 mm in width and 15 mm in thickness. The cross sections are oval with flattened backs.

All of the pendants were found associated with human remains as burial offerings. The pendants from the Maupiti burials did not shed any light on how Types I and II are related in sequence typologically or chronologi-

cally. Three pendants from the Vaito`otia Site, and one pendant from the Fa`ahia Site in Huahine were uncovered. Here all of the pendants are Type I. The Vaito`otia pendants range from 28 to 45 mm in length, 12 to 18 mm in width and 11 to 15 mm in thickness. The Fa`ahia pendant is 30 mm long and 15 mm wide. There is no evidence of burials in these sites, so the pendants were probably not burial goods.

From the Hane Site in the Marquesas Islands, 12 possible shaped whale-tooth pendants were uncovered. There is only one example of Type II which came from Level VI (plate 1 c). Of the Type I pendants, 3 were found from Level IV, 6 from Level V, and 2 from Level VI (plate 1 b). Sizes are small, and the two complete specimens range from 27 and 37 mm in length, 11 to 12.5 mm in width, and both are 9.5 mm in thickness. Although there are extended prone type burials in Level IV, no pendants were associated with the burial.

From the Hanamiai Site, two whale-tooth pendants have been reported (Rolett 1989 ms: 337). Rolett did not use the term, «shaped whale-tooth pendants», but he refers to my article (1979: 127), and illustrates (1989 id., fig. 5.11, i, l) shaped whale-tooth pendants. However, based on his description of «...well rounded symmetrical forms...» and the illustrations (fig. 8.17, kk, ll) one (TH1-M19-6) may not be a shaped-whale tooth pendant, but a Variety 2 whale-tooth pendant.

From Easter Island, the first bone shaped whale-tooth pendant of bone (n° 152) was uncovered from the cultural layer of the Nau Nau East excavations (Wallins 1994: 163). Since one side of the pendant was damaged by rat bites, its width would have been a little wider than the actual measurement. It is 40 mm long, 8.5 mm wide, 5.5 mm thick and has a chin. It is long, or more slender than those from any other island groups. The occurrence of this pendant cannot be earlier than c. A.D. 1200 (Wallins id. 125). This represents diagnostic East Polynesian artifacts that appeared in Easter Island around the 13th century.

New Zealand had more variations which I will not elaborate on here, but it seems more detailed typological and chronological sequences are needed (Duff 1956, fig. 24, Skinner 1974: 88-90 and Davidson 1983: 77-79).

Shouldered Pearl Shell Pendants

This type of pendant was first reported from the Hane Site, Uahuka Island in the Marquesas (Sinoto and Kellum 1965, fig. 4 b 10 and Sinoto 1966, fig. 4 b 10). The basic form of the pendant resembles an irrigating shovel blade, it has a hole near the tip of the tang. The pendants vary in size from long and short, and in form from flat to concave shoulders. From the Hane Site, there are 9 pendants: one from Level VI, 3 from Level V, 3 from Level IV, and one from Level I. Complete pendants range from 36 to 87 mm in length, 14 to 27 mm in width, and 1.5 mm to 5 mm in thickness (fig. 4 m-p).

From the Fa`ahia Site, Huahine, seven pendants were found. Two from Level V, 4 from Level IV, and 1 from the surface. From the Vaito`otia Site, Huahine: there are thirteen pendants; eight from Level V (fig. 4 q, s), 4 from Level IV and 1 from Level III. Their size ranges from 30 to 57 mm in length, 11 to 48 mm in width, and 1.5 to 4 mm in thickness. One pendant from the Fa`ahia Site manifests the most elaborate shape among these pendants (fig. 4 r).

Harpoon Heads

Harpoon heads made of mammal bone and mother-of-pearl shell have been found from rather limited areas in East Polynesia. So far they have been uncovered from the Marquesas, Mangareva, New Zealand, possibly from the Society, and recently from Easter Island. Archaeologically well-documented harpoon heads were uncovered at the Hane Site in Uahuka, Marquesas (Sinoto and Kellum 1965: 43-44, Sinoto 1970: 116-117).

I have classified Polynesian harpoon heads based on Skinner's identification (Sinoto 1970: 116-117). Type A is flat, rounded, Variety 1 (fig. 5 a) or grooved, Variety 2 (fig. 5 b) along one side, opposite a distal foot, where the shaft is placed. There is a hole in the mid-section, or near the distal end, both for attaching a line. Type B has a bifurcated base (fig. 5 h). The shaft for Type A can be a plain long pointed stick. For Type B, the tip of the shaft must be split to hold the harpoon head. Type A harpoons are found in all of the areas mentioned above, but Type B so far have only been found in New Zealand. A reclassification of harpoon heads is needed, but first those from different island groups will be described.

From the Marquesas Islands; there are 4 harpoons of Type A Variety 2 from Level V (plate 1 k, m) and 1 harpoon of Variety 1 from Level III in Area B of the Hane (Sinoto 1970: 116-117). There is 1 harpoon from surface of Manihina Site, Uahuka Island (plate 1 i). In the earlier reports (Sinoto and Kellum 1965: 26, and Sinoto 1966: 300, fig. 4 b 6) I classified a harpoon based on Suggs' description (1961, fig. 35 i), but realized that it was an unfinished fishhook (Sinoto 1970: 117). Type A, Variety 1 continued into historic times, but became much larger in size (fig 5 d) (Bouge 1950, Suggs 1961: 95). The size of Variety 2 ranges from 71 mm to 122 mm in length, with maximum width at the barbs ranging from 19 to 30 mm and the thickness from 7 to 10 mm. The Variety 1 ranges from 122 to 145 mm in length, 19 to 21 mm in width and 9 to 6 mm. Near the tip, the thickness ranges 2 to 3 mm.

Suggs reported 4 bone harpoon heads from Nukuhiva Island, but illustrated only one from the Moe`ana Site NHi 1. This should be eliminated from the harpoon inventory, because it is an unfinished fishhook. The other three, one each from NHo3-I, NHi 1-II and NH4 (1961: id. 94-95 and Table 9), can not be categorized based on his descriptions.

From a shelter site on Akamaru Island in the Mangareva Islands, Green uncovered a harpoon head, though he described it as a harpoon-like spear

point. Green described the artifact: «*It had a short tapering point and flattened cross-section. There is no indication of a barb or foot, only a small hole bored in the center just before the juncture of the point with the base. The base is formed by cutting away a portion of one side and grinding a longitudinal groove ??? it for the reception of the shaft. The base of the point was then apparently lashed to the shaft*» (fig. 5 c)(Green ms).

From the Society Islands; a small fragment of bone possibly from a harpoon head, was uncovered from the Vaito`otia Site (Sinoto, fig. 5 e). This piece is 50 mm long and 23 mm wide, and shows the base of barbs on both sides, suggesting a portion of a Variety 2 harpoon illustrated in plate 1 j. We must await the recovery of more complete specimens for confirming the presence of harpoons in the Society Islands.

From Easter Island, the first bone harpoon head was recovered from the Nau Nau East Site by Heyerdahl's group in 1987-88 and reported at the Rapa Nui Rendezvous Conference held at the University of Wyoming (Wallin 1993). Recently a report on the Anakena excavations has been published and in it the artifact is briefly described (Wallins: id. 162). This harpoon possesses amazingly similar attributes of the Marquesan Type A, Variety 2, with its barbs and a grooved base stem. However, it has a flat, rounded point characteristic of Variety 1 (fig. 5 f, plate 1 n). The harpoon head was found from the middle of a brown cultural layer in Test Pit S, located 4 meters north of Trench N which is about 50 m east of Ahu Nau Nau in Anakena (Skjolsvold ms). The harpoon is 61 mm long, 11 mm wide at the barbs, 4.5 mm wide at the stem end, and 5 mm wide near the tip at the stem 4.5 mm thick, 4 mm thick at the barb and 2.5 mm thick near the tip. The size of this harpoon appears too small for catching sizable fish or marine mammals.

In New Zealand, harpooning was probably most commonly practiced than in any other island group in Polynesia. Skinner revised his original New Zealand harpoon classification and sub-divided further into the following 6 varieties (1974: 139-146):

- Variety 1
  Harpoon head with single barb and single foot projecting downward.
- Variety 2
  Harpoon head with single barb and single foot bent strongly to right.
- Variety 3
  Harpoon head with single barb and two feet pointing downward.
- Variety 4
  Harpoon head with two barbs and foot parted into two points.
- Variety 5
  Harpoon head with two barbs and grooved.
- Variety 6
  Harpoon head without barb and grooved.

There are no descriptions of how these 6 varieties relate to each other in the archaeological context, except for his statement that, «*harpooning as*

practiced extensively in Moa-hunter times is demonstrated by numerous harpoon heads found from the sites of the period». He also mentioned that harpoons were made of bone, but wood was also used (Skinner id.: 138-139).

Classification of East Polynesian Harpoon Heads

Based on the only few examples so far recovered outside of New Zealand, a classification of harpoons can only be preliminary: Type I Toggle harpoon head, and Type II jabbing harpoon head. I had originally classified Type I as Type A, Variety 2 (Sinoto 1970: 116-117). Although recently, this type was described to be a jabbing harpoon (Anderson *et al.* id. 45), I still think these are toggle harpoons. What characterizes a toggle head to me, is a groove along one side of the stem which goes into the base of a barb forming a socket which accommodates the shaft (fig. 5 i). Type II was my Type A, Variety 1. An indented section above the barb, or foot is clearly where a shaft was attached along the other flat side (fig. 5 j), and the foot acted as a barb. To be effective, the attached line was laid into the indented section so that the foot could penetrate well and be secured as a barb inside of the prey. Apparently the Type II harpoons were made well into historic times in the Marquesas. The size became larger with some measuring 35 cm in length and decorative carvings were added. Human or whale bone was used (L. J. Bouge 1950, Force and Force 1971: 106).

When considering the New Zealand harpoons, it seems they basically belong to Type II, especially Variety 2 , but other varieties were subsequently developed. A thorough study on harpoons with archaeological provenances will shed more light on the typological sequence.

Discussion

The significance of the Easter Island harpoon head is that the use of harpoons is not evident in archaeological record. Also its small size, suggests that this artifact may have been a non-functional model. Morphologically it shows a closer affinity to Type I, but its tip reflects a form of Type II of the Marquesas. This means that the harpoon was manufactured close to the end of the Type I period. Two similar radiocarbon dates were obtained, one from the bottom of the cultural layer (A.D. 1126-1272) and the other from the bottom of the Test Pit F25 (A.D. 1153-1268) (Wallins id. 125). The harpoon was found mid way to the top of the cultural layer (Skjolsvold id.). Thus, the harpoon can be placed on the island after c. A.D. 1200.

The date of the Type II harpoons from the Hane Site is A.D. 1300-1600 (Sinoto 1970: 113) and the date of the beginning of the Manihina Site was A.D. 1635. Therefore the Manihina harpoon is in the range of the Hane date.

Based on the Marquesan and the Easter Island dates c. A.D. 1300 is a possible date for the Easter Island harpoon. Skjolsvold reported a possible date for a habitation site under the Ahu Nau Nau, A.D. 805 ± 155 for the

beginning of Anakena area occupation (id. 40). Similar dates are reported from other sites on the island and suggest that the colonization of Easter Island occurred toward the end of the first millennium A.D. (Spriggs and Anderson id.: 210).

Now a question arises whether or not there was a second landing on the island from the Marquesas, because of the discovery of the Type II harpoon from the island. One more important diagnostic artifact, the shaped whale-tooth pendant, also found from Easter Island, possibly associated with the harpoon. Together with the *porites* coral files of Hawaii-Marquesas Type a close relationship between Easter Island and the Marquesas can be speculated.

Patu, or hand club, was a weapon unique to the New Zealand. However, the Vaito`otia and Fa`ahia Sites in Huahine yielded over a dozen wooden and whale-bone *patu* (Sinoto 1974), again indicating close ties among distant island groups in Polynesia.

General comments

Table 1 shows the distribution of selected artifacts and other cultural traits in East Polynesia. The material culture represented is only a small sampling and needs to be expanded especially with a detailed classification of fishhooks and adzes. More excavations are obviously needed in many areas of East Polynesia. For instance, the harpoon head is now known from the Marquesas, Easter, New Zealand, and possibly from the Society Islands. But more can be expected from the Society islands or Hawaii. Compound shank hooks in East Polynesia seem to have developed from Melanesian forms. Shouldered pendants have so far been found only from the Marquesas and Society Islands. Also, the *patu* are found only in the Society Islands and New Zealand.

Table 1 indicates that the material culture of the Marquesas appears to have the broadest association with other island groups in East Polynesia. These artifacts are not distributed in West Polynesia or Melanesia. One of the most common artifacts in Melanesia and Micronesia have never been found in East Polynesia. These are arm bands or bracelets made from Trocus or Tridacna shells. This may support one popular view of Austronesian settlement in the West Polynesian region for an extended period.

I have advocated the continued study of material culture to trace human movements in the Pacific and hope that, at least a few colleagues and students of Polynesian archaeology have been encouraged to pursue this avenue. The generation and accumulation of more typological sequence data for East Polynesian artifacts will aid in the elucidation of cultural relationships and the movements of people between the various island groups in this vast Pacific region.

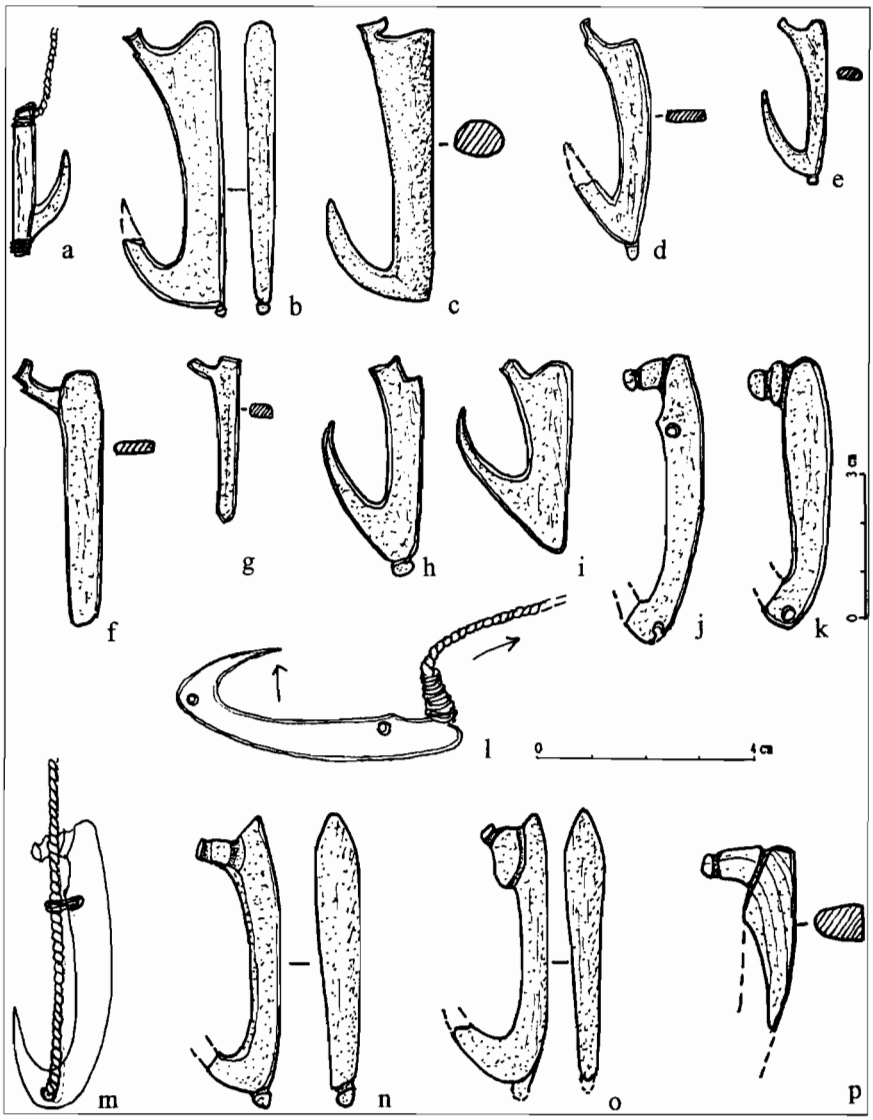


FIGURE 1
Compound fishhooks
a: Peabody Museum collection (after Linton 1924); b and c: Hane Site, Uahuka; d: Ha`atuatua Site, Nukuhiva; e and g, MH23 Site, Hivaoa; f: MH10; h, i: Hanamiai Site, Tahuata (after Rolett 1989); j, k, TK4 Site, Tikopia (after Kirch and Yen 1982); l, m: schematic drawings (not to scale); n, o: Manupiti Site, Nendo Island, Santa Cruz (after McCoy and Cleghorn 1988); p, Wc7-20 Site, Watom Island.
All figures, except j and k, follow horizontal scale bar.

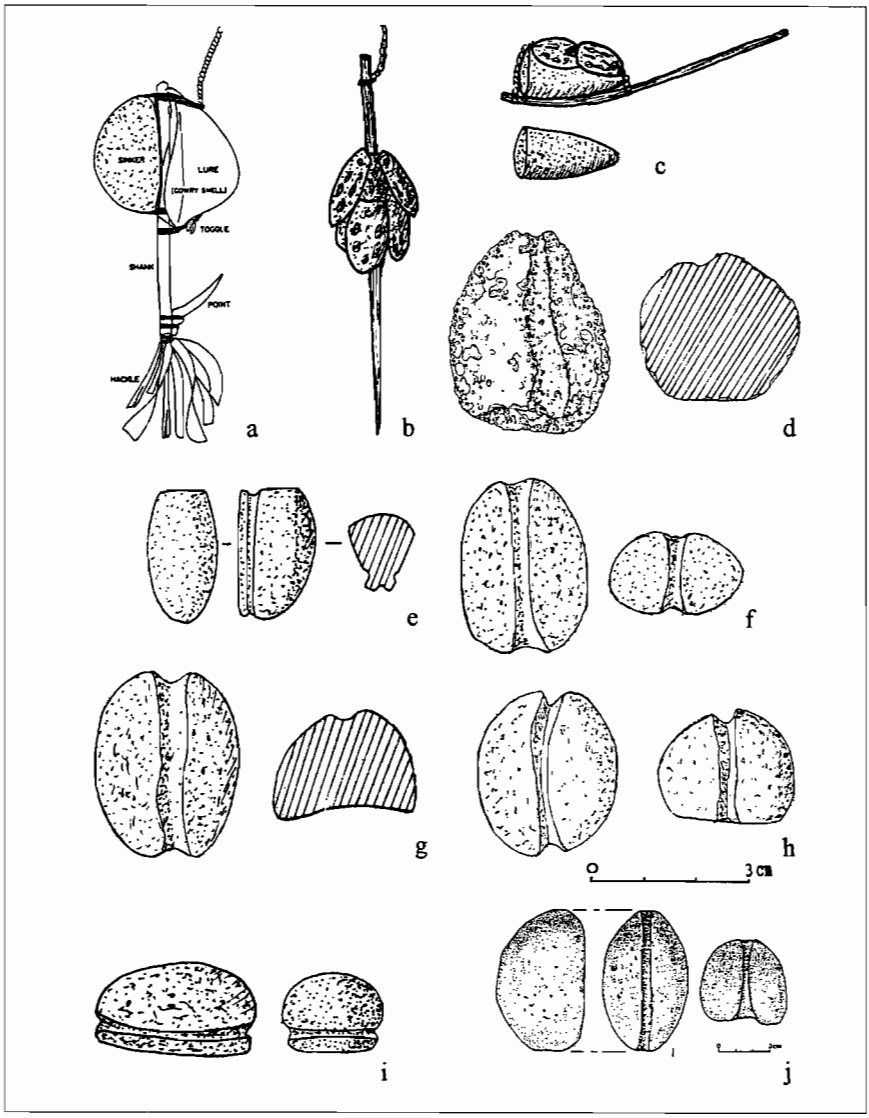


FIGURE 2. Octopus lures and lure sinkers
a: Hawaiian octopus lure; b: Tahitian octopus lure; c: West Polynesian octopus lure; d: Type IB2 sinker from Hane Site, Uahuka; e: Bread-loaf Type sinker; f to j: Coffee-bean Type sinkers. e: schematic drawing of Bread-loaf Type from Hawaii; f: Type IIA3 from Tahiti; g: Type IIA4 sinker from Tahiti; h: Type IIA5 sinker from Tahiti; i: schematic drawing of Type IIA6 sinker from Hawaii; j: ScH2-62-1 Site, Te Ana, Huahine.
Scale
a, b, c, e, i: schematic drawing, not to scale; f, g, h: use horizontal bar scale at h.

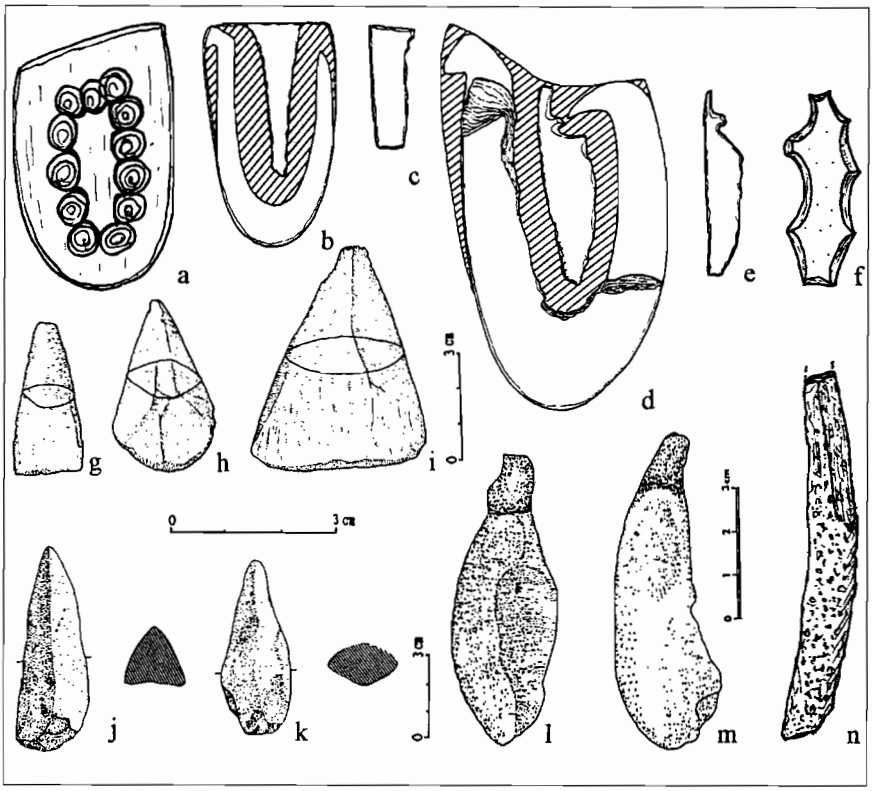


FIGURE 3

Fishhook manufacturing process, inner rejects and coral files
a: New Zealand method; b and d: Tuamotu method; c and e: inner rejects of Tuamotu method; f: inner reject of New Zealand method; g-k, «porites» coral files; g-i: Hane Site; j and k: Makaniolu Shelter, Oahu; l and m: Henderson Type, HEN3 Site, Henderson Island; n: branch coral file, ScH2-64-5 Site, Te Ana, Huahine Island.
Scale
a: schematic drawing, not to scale; b-f, n: follow horizontal bar; g-i: vertical scale bar next to i; j and k: vertical scale bar next to k; l and m: vertical scale bar next to m.

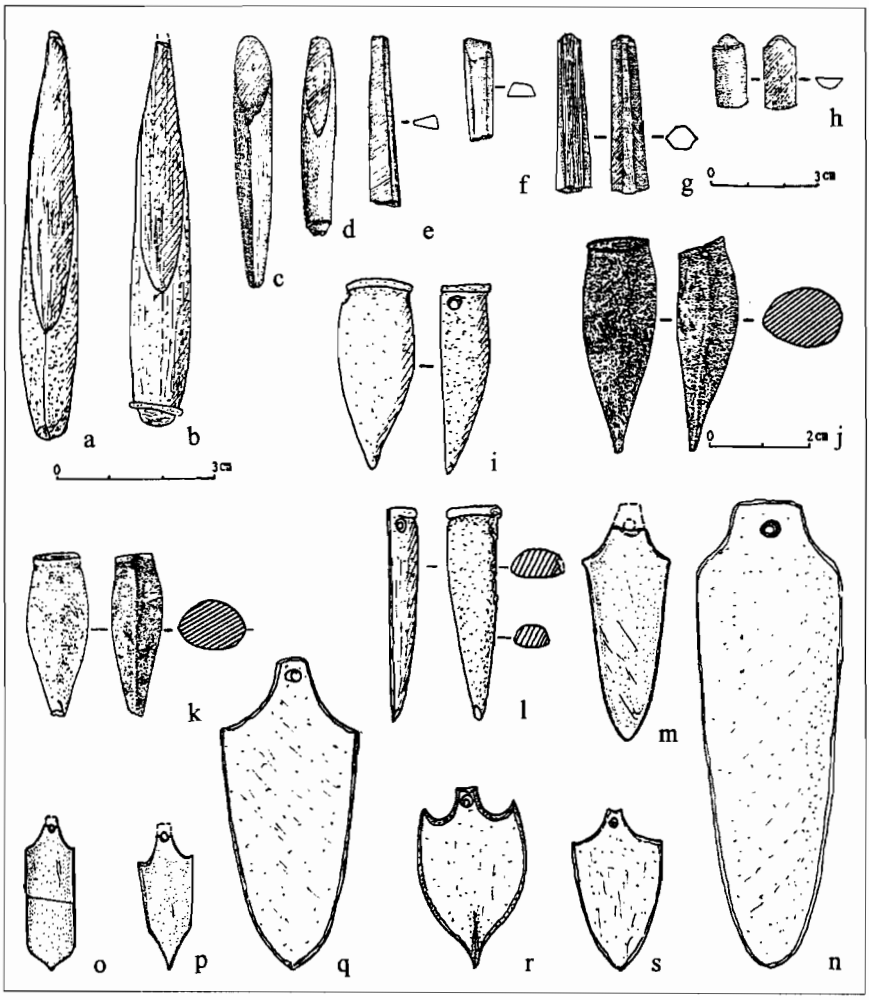


FIGURE 4
Sea-urchin spine files
a and b: from Hawaii; c-h: from the Hane Site, Uahuka Island.
Shaped whale-tooth pendants:
i: from the Hane Site; j and k: from the Maupiti Burial Site; l: from Easter Island.
Shouldered pearl shell pendants:
m-p: from the Hane Site, Uahuka Island; q and s: from the Vaito`otia Site; r: from the Fa`ahia Site, Huahine Island.
Scale
a, b, i, l-s: follow horizontal bar scale, under a,b; c-h follow hor. bar scale under h; j, and k: follow horizontal bar under j.

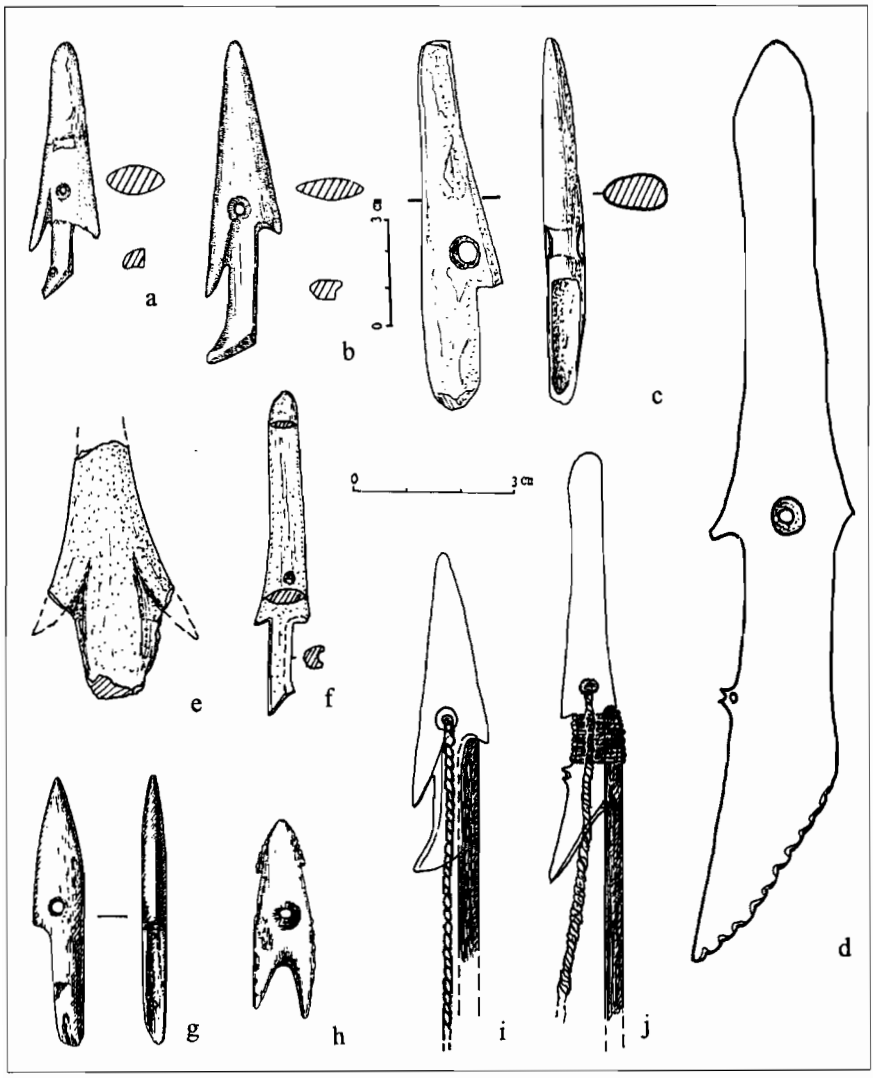


FIGURE 5
Harpoon heads
a and b: from the Hane Site, Uahuka Island; c: from the Akamaru Site, Mangareva (after Green ms); d: from the Marquesas Islands (Musée de l'Homme collection, after Bouge 1950); e: from the Vaito`otia Site, Huahine Island; f: from Easter Island; g and h: from New Zealand (after Skinner 1974).
Material
a and b are pearl shell; the rest are mammal bone.
Scale
a and b follow vertical scale bar next to b; c-f follow the horizontal scale bar; g is 11.8 cm long; h is 5.5 cm long; i and j schematic drawings, not to scale.

Distribution of selected artifacts in East Polynesia, including pottery and compound fishhooks in Melanesia and West Polynesia.

	Pottery	Compound shank hooks	Octopus lure sinkers	Conical	Coffee-bean	Bread-loaf	Fishhook Manuf. methods	New Zealand method	Tuamotu method	Coral files	Porite	Branch	Sea-urchin spine files	pendants	Shaped whale-tooth	Shouldered Pearl shell	Harpoon	Pátu (1)	Burial interment	Extended, prone (2)
Melanesia																				
New Britain	x	x																		
Solomon	x	x																		
Tikopia	x	x										x	x							
West Poly.	x			x																
Marquesas																				
Uahuka	x	x		x	x						x		x		x	x	x			x
Nukuhiva	x	x			x			x			x		x							
Uapou					x															
Hivaoa	x	x			x						x									
Tahuata		x			x						x				x					
Hawai'i					x	x					x		x		X?					
Society																				
Maupiti															x					x
Raiatea					x										x					
Huahine		x			x							x	x		x	x	X?	x		
Mo'orea					X?															
Tahiti																				
Tuamotu																				
Anaa								x												
Reao								x												
Mangareva					x						x						x			
Henderson											x									
Easter															x		x			
Cook	x							x												
New Zealand							x										x	x		x

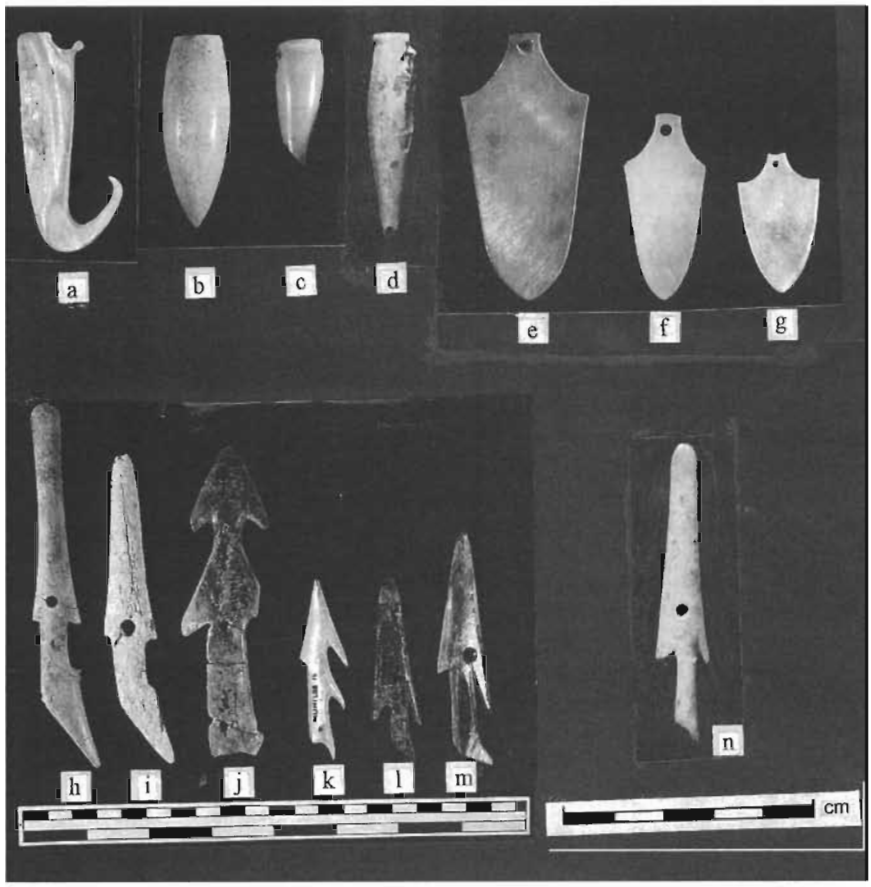


PLATE 1
Compound fishhook, shaped whale-tooth pendants, shouldered pearl shell pendants and harpoon heads
Compound fishhook
a: from the Fa`ahia Site, Huahine Island.
Shaped whale-tooth pendants
b: Type I; c: Type II from the Hane Site, Uahuka Island; d: Type II from Easter Island.
Shouldered pearl shell pendants
e-g: from the Hane Site.
Harpoon heads
Type II Jabbing: h, from the Hane Site; i, from the Manihina Site, Uahuka Island.
Type I Toggle: j-m, from the Hane Site; n, from Easter Island.
Scale
a-g and n: follow horizontal bar scale at n.

PLATE 2
« Porites » coral files from Easter Island.

4

New Guinea : the making of a history

***Jack Golson* ***

New Guinea is the third biggest island in the world, 800 000 km^2 in area, 2 400 km long, 725 km wide and about 5 km high, rising to a central cordillera running its entire length that is the largest between the Himalayas and the Andes. It is strategically situated, biogeographically and historically, between Southeast Asia, Australia and the Pacific.

This landmass, with the Bismarck Archipelago to the northeast, is the focus of my paper, particularly its eastern half, to which archaeological investigation has been essentially restricted. This is the modern Papua New Guinea, previously under Australian control, which for convenience I shall call New Guinea unless the context requires otherwise. My purpose is not to attempt a narrative of the island's prehistory to the extent that this is possible, but to consider the contexts in which the archaeological data relevant to it have been obtained. The story is one of coming to grips with terra archaeologically incognita, but at a particular time and in specific circumstances. It is of relevance to a volume honouring José Garanger, insofar as he, his colleagues and his students were engaged in a similar undertaking over the same period in islands of the remoter Pacific.

In New Guinea serious archaeological research dates from 1959 and its progress can be followed through a number of reviews and syntheses: Golson 1968, Allen 1972 b, Bulmer 1975, White and Allen 1980 and White with O'Connell 1982. The latest survey, essentially up to 1990, is that of Lilley (1992). Beyond this there are relevant articles in collections of essays and reports from symposia dealing with the wider region, like Golson 1991b, Galipaud 1992, Spriggs *et al.* 1993 and Smith *et al.* 1993.

Making a Start

If archaeology made a somewhat later appearance in New Guinea than it did elsewhere in the Pacific, it was not far behind in becoming an esta-

** Division of Archaeology and Natural History, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra*

blished undertaking. It was only at the beginning of the 1960s, for example, that university appointments in prehistory were made at Australian universities. One of these, in the Department of Anthropology and Sociology in the Research School of Pacific Studies of the Australian National University (ANU), was, among other things, charged with responsibility for initiating a programme of archaeological research in the New Guinea field.

There is no evidence that archaeology had ever been considered for inclusion when planning for the Research School of Pacific Studies was in train in the later '40s and it seems to have been introduced as a result of a School review ten years later. The Department of Anthropology and Sociology in the Research School practised social anthropology of the British type, theoretically unsympathetic to culture history. When I took up the first archaeological position there in 1961, it was made clear the the Department was only giving houseroom to myself and later colleagues until we could become independent, which we did in 1970.

It is somewhat ironical that archaeological research in New Guinea had begun two years before my appointment as a result of the initiative of one of the Anthropology Department's former students, Ralph Bulmer, who included archaeology among his wide range of interest. When he resumed fieldwork in the then Western Highlands District as a lecturer at the University of Auckland, he went with his wife, who had had some archaeological training in New Zealand. Susan Bulmer spent eight months on survey and excavation in the Western Highlands District and dug two sites, Yuku and Kiowa, with deep deposits. Even before the radiocarbon dates became available which showed that occupation at Kiowa went back to the terminal Pleistocene and at Yuku some unknown distance further still, wife and husband had combined to co-author a remarkable article on highlands prehistory (Bulmer and Bulmer 1964) that identified a number of basic issues with which highlands archaeology has been occupied ever since. These included the question of agricultural origins and, in particular, the matter of the sweet potato (*Ipomoea batatas*), a tropical American plant of relatively recent introduction, which was the staple of contemporary highlands communities.

Another early highlands archaeological undertaking was much more directly the product of social anthropological investigation, this latter being the University of Washington New Guinea Micro-evolution Project, directed by James B. Watson and centred on four geographically contiguous and linguistically related groups of the Eastern Highlands District. During 1966-67 David Cole undertook archaeological fieldwork to give 'prehistoric background and perspective to synchronic studies provided by other project members' (Watson and Cole 1977: 205). In contrast to Bulmer's work, it has proved difficult to integrate Cole's materials, analysed and prepared for publication by Virginia Watson, into the general body of highlands evidence, partly because his focus on open settlement sites has not been a strategy much employed in the aceramic context of highlands archaeology.

The beginning of archaeological fieldwork in New Guinea from the new base at ANU was delayed because until 1965 I was refused an entry permit on political grounds. In the meantime there was no corpus of disciplinary knowledge or experience of the country on which to draw and the only general culture-historical framework in any way useful to order thoughts in face of the vast and varied cultural scene that the island presented was a fairly spare linguistic one. This proposed that the restricted coastal and lowland distribution of Austronesian languages on the New Guinea mainland indicated their intrusion on one or more occasions into a region already occupied by speakers of non-Austronesian languages, which, despite their number and complexity, might be reduceable to a few groupings of related languages with putatively common ancestors.

Time available from research elsewhere was spent combing the New Guinea literature for notices of archaeological sites and materials, inspecting collections in museums in Australia and elsewhere, talking with anyone with relevant experience of the country. In 1966 the Department's recently appointed archaeological field officer, Ron Lampert, made an extensive field reconnaissance in mainland New Guinea and the Bismarck Archipelago following up on the archaeological information we had gathered in order to provide a basis for planning realistic programmes of archaeological research of which PhD students would have the main carriage. This was in direct response to the experience of the first of these, Peter White, who, after careful planning in Canberra, entered the field in 1964 to carry out in the lowlands the sort of exploratory work which Sue Bulmer had conducted in the highlands, with a focus on rockshelters to provide long sequences. He failed to find them in the targetted areas and indeed it was more than twenty years before they were found anywhere in lowland mainland New Guinea. As a result, on advice and information from James and Virginia Watson, he went to the Eastern Highlands, where he excavated four cave and rockshelter sites which formed the basis of his dissertation of 1967 (White 1972).

By this time we had the detailed information to place research students, immediately they became available, in viable projects in the lowlands. In 1966 Jim Specht worked at locations on Watom Island off the northern end of New Britain near Rabaul, where Father Meyer had discovered in the early years of the century the first pottery of the type we now know as Lapita (Specht 1968). In 1967, following up on trial excavations by Lampert at Buka Passage in the northern Solomons in the course of his 1966 reconnaissance, Specht did the fieldwork which established a 2000-year regional pottery sequence that has become a reference point for investigations of post-Lapita ceramics in Island Melanesia (unpublished thesis of 1969). During 1967-69 Brian Egloff was at Collingwood Bay, just beyond the margins of the Massim culture area defined by Haddon, investigating the circumstances of materials put on record sixty years before following the destruction of mounds to establish the Anglican mission at Wanigela (Egloff 1979, based on the thesis of 1971).

At the same time Peter Lauer was close by in the Amphletts studying the pottery industry involved in the *kula* and the historical and prehistoric distribution of its products in the D'Entrecasteaux and the Trobriands (Lauer 1974, publication of the thesis of 1970). Working during 1969-70 in the Hall Sound region of the central Papuan coast, in which interest had been raised by a collection of Oceanic-looking adzes in the Oldham collection at the Australian Museum in Sydney, Ron Vanderwal derived a 1000-year or so ceramic sequence at the beginning of which, around the birth of Christ, stood a style of pottery with a generic resemblance to Lapita (Vanderwal 1978, from the unpublished thesis of 1973).

There were two discoveries in the interior during these years which proved the starting points of future research. In 1967 Peter White returned to work an open site which he had visited in 1964, above a swamp at Kosipe Mission at 1980 m in the Owen Stanley Range north of Port Moresby. Among the finds which his excavation recovered, stratified between layers of volcanic ash over a period from around 25 000 BP into the early Holocene, there was a number of waisted blades, or axes, of the type reported by Bulmer from Kiowa and Yuku (White *et al.* 1970). For a long time the Kosipe date remained the earliest for a New Guinea site.

In 1966 a report we received about the discovery of artefacts during drainage of swampland in the upper Wahgi Valley in the Western Highlands led to excavations at the Manton site which revealed the existence of buried cultivation systems dating back to before the birth of Christ (Golson *et al.* 1967). Aerial inspection confirmed that the extensive swamplands of the upper Wahgi valley had widespread evidence of drainage lines such as we had excavated at Manton's. Here then was archaeological evidence of a type to address questions of highlands agricultural history which had been raised by the Bulmers and given particular point by Watson's (1965 a, 1965 b) hypothesis of an Ipomoean Revolution following the introduction of the sweet potato. After some false hopes and one false start, an ideal site, Kuk Tea Research Station, was reported to us by Jim Allen, a recent PhD in archaeology from ANU, who had seen it and recognised its potential (Allen 1970).

Allen was in New Guinea as a result of the development of a centre of archaeology in the country itself. At the beginning of 1968 Ralph Bulmer had arrived in Port Moresby to take up the Chair of Anthropology and Sociology at the new University of Papua (and) New Guinea (UPNG) and Sue Bulmer began a programme of archaeological survey and excavation in the local area which continued through 1972 and was reported in an unpublished PhD thesis of 1978 (see Bulmer 1979). Archaeology was an integral part of Bulmer's plans for the new department and Allen was his first appointment, in early 1969. Allen excavated at two sites in the Port Moresby area. His report on Nebira 4 (Allen 1972 a) commented on the virtual identity of the ceramic sequence to that of Vanderwal at Hall Sound 110 km northwest and argued that this first appearance of pottery on the central

coast of Papua, together with New Guinea's earliest dogs, represented the arrival of Austronesian speakers in the area. His other site, on Motupore, a small island off Port Moresby, produced a rich sequence of materials of later date. Motupore had been bought by UPNG in 1970 as a research and training centre in a variety of field sciences and Allen's excavations there were to continue after he joined the now independent prehistorians in Pacific Studies at ANU as the second staff member working primarily in the New Guinea field.

Before he left New Guinea at the end of 1971 he had written an article reviewing the first decade of New Guinea archaeology. He noted (Allen 1972b: 189) that the period had seen the emergence of two foci of attention, the highlands zone and the Papuan coast in the vicinity of Port Moresby, and expressed the hope that programmed research into specific problems would be pursued in these areas following the initial phase of work then ending, rather than exploratory work in other areas. This is essentially what happened, with Kuk the focus of the highlands programme and Motupore the starting point for that on the coast, both of them conducted from ANU.

Programmes of Research

Kuk and the history of agriculture in the highlands

The Kuk project was conceived and carried out at a time when ecological emphases had developed in a range of disciplines. The concept of human ecology as providing a framework for the productive synthesis of cultural, biological and physical variables was well exemplified in the work of scholars of highlands societies in the Research School. There was in particular a strong palynological group under Donald Walker, one of whose research students, Jocelyn Wheeler (later Powell), had taken part in the Manton investigations and incorporated the palynology of the site in her (unpublished) dissertation of 1970 on human impact on highlands vegetation. A basic question in this connection concerned the grassland landscapes of the major zone of agricultural settlement between 1 300 and 2 500 m, whose origin had recently been accepted as anthropogenic, the result of forest clearance and agricultural landuse, but the history of whose formation had only just begun to be investigated (cf. Powell 1982).

The objectives of the investigations at the Kuk swamp (altitude 1 550 m), when they began in 1972, were firmly grounded in the propositions made by human geographers about highlands agriculture over the previous decade and specifically directed to contribute to the current debate about the role of the sweet potato in agricultural history (Golson 1976: 201-210). At the end of four seasons' work it was obvious that there was a much longer sequence of swamp use than we had anticipated. Indeed, with claims now (Golson 1977: 613-614) for cultivation at Kuk in both dryland and wetland contexts back to the very early Holocene at 9 000 BP, we had to face up to the question of agricultural origins.

The first explicit statement on this matter was made at the IX Congress of Pre- and Protohistoric Sciences in Nice in September 1976, where José Garanger organised a symposium on *La préhistoire océanienne* (Golson and Hughes 1980). In the absence of direct evidence we argued that the crops grown in the ancient cultivations postulated for Kuk included major items from the Indo-Pacific plant repertoire of contemporary highlands agriculture, some at least of which we took for granted were of Southeast Asian origin and humanly transported to New Guinea. Since such plants are typically close to their altitudinal limits under present climate, the appearance of evidence for cultivation at Kuk around 9000 BP, when modern temperatures were just being attained in the course of the post-glacial climatic amelioration, suggested that they were moved upwards from the lowlands where their initial introductions had been made at an unknown earlier date.

Thinking about this aspect of the Kuk evidence was much influenced by the work of Doug Yen, who, in the context of a growing general appreciation of the richness of the New Guinea flora and of the nature and extent of indigenous uses of it, began increasingly to challenge the thesis of the essentially derivative nature of Pacific agriculture, starting from the conclusions of genetic research that sugar cane and the Australimusa section of the banana genus were domesticates of the New Guinea region. Yen (1982; cf. Yen 1991) developed a hypothesis of independent origins for agriculture there, based on a suite of plants including staples, vegetables and fruits, whose domestication could have begun in the «variable ecologies» (Yen 1982: 292) of the mid-altitudinal zone prior to agricultural arrivals out of Asia bringing domesticates like banana of the Eumusa section and the major yams, *Dioscorea alata* and *D. esculenta,* that in many cases came to dominate (Yen 1982: 291).

In 1983 Paul Gorecki set up a multidisciplinary project to test Yen's and Golson's propositions about the priority of lower-altitude cultivation, in an area of grassland at about 500 m altitude between the upper Wahgi and lower Sepik valleys (Gorecki and Gillieson 1989). The history of forest disturbance could not be taken any further back than 5000 BP, but there was evidence of wetland cultivation at this date similar to one of the Kuk systems of roughly similar age (Gorecki 1989: 148-150).

Subsequent research by Yen and colleagues has suggested that *Colocasia* taro was domesticated in New Guinea as well as Asia (cf. Yen 1991: 563), giving substance to earlier hints of its ancient presence in New Guinea (cf. Matthews 1991). It has been in terms of this plant as staple, and to a lesser extent of indigenous yams and bananas, that the evidence of pre-Ipomoean agriculture accumulated by the Kuk project has been dicussed.

There have been three major statements on the matter (Golson 1977, 1982, Golson and Gardner 1990), of which the two later ones, following critical reaction to the first, sought to make the findings relevant to the his-

tory of highlands societies as well as to that of highlands agriculture. The problem was that the archaeological evidence was restricted to swamp drainage and cultivation. The answer was sought in the progressive deforestation revealed in the accumulating palynological record, which was seen as putting at increasing risk a system of shifting cultivation dependent on forest fallow where the staple plants were intolerant of degraded soils.

In these circumstances advantage lay with communities with access to swamp and other land of sustainable fertility. Further advantage came as a result of an intensification of pig husbandry made necessary by the loss of faunal resources with forest destruction, since in conditions of deforestation natural forage is in shorter supply and pigs became a part charge on agricultural production. Here then was the context in which the pig became invested with the importance it has in contemporary highlands societies as a symbol of wealth and an indemnifying item in social transactions at every level. The highest level of all are elaborate systems of ceremonial exchange, the genesis of which John Burton's research (cited in Golson and Gardner 1990: 403-405) suggested was archaeologically registered between 2 500 and 1 500/1 000 BP in the wide distribution in the upper Wahgi of highly valued axe stone from specialised quarries still operating in the period of European contact.

The critical point in the process of environmental transformation was seen as arriving around 2 000 BP. Beginning then, it was claimed, was evidence for the successive appearance of the techniques of modern highlands agriculture – soil tillage, fallowing under planted *Casuarina* and raised-bed cultivation – thought by geographers to be measures to sustain agriculture in grassland environments, while the swamp at Kuk became more continuously and more intensively used.

The argument continued to be largely couched in terms of the debate about the sweet potato which had generated the project almost twenty years previously, in the sense that the aim was to show that critical features of the contemporary highlands scene predated the appearance of the sweet potato on it. The consequences of the wholesale adoption of the plant within the last few hundred years were judged to be a potential, due to its ability to yield well on poor and degraded soils, to even out inequalities of productive capacity characteristic of the previous regime and, because it was prime fodder for pigs, to democratise and thereby intensify the systems of exchange which they fuelled.

The layered structure of hypothesis generated from the Kuk project is supported by hard evidence at too few points, and those largely confined to the geographical area of the upper Wahgi. The implications of the environmental transformation from forest to grassland have, however, been thought so compelling as to encourage the belief that it can be used as an explanatory principle for the history of the other parts of the highlands where it has taken place. There has been an attempt to do so for the only area with some of the requisite evidence available, the Arona basin of the

Eastern Highlands, close to where Watson and Cole had worked (Golson and Gardner 1990: 410-411). Here, in conditions of relatively low and highly seasonal rainfall, the environmental change was particularly dramatic, producing a treeless landscape by 1 600 BP and bringing with it, according to the hypothesis, problems in sustaining the productivity of gardens. There are presumed garden features seen as a modest reponse to this situation, but one of unknown efficacy. The conclusion that the agricultural history of the eastern regions of the highlands was not fundamentally different from that further west shows a tendency towards proposing the upper Wahgi as a standard against which all other experiences are to be measured, the kind of stance that has come under criticism in another highlands case (see Ballard 1989: 119).

Trading systems of the New Guinea coast and islands

If the climate at ANU in the early '70s was conducive to research into agricultural history, that at UPNG at the same period was equally so to an archaeological programme aiming to take advantage of both the abundant historical literature of the immediate Port Moresby area, which had been the focus of Anglophone involvement in New Guinea from the 1870s, and the rich oral histories in the possession of its most conspicuous inhabitants, the Austronesian-speaking Motu. Among the issues for potential interdisciplinary engagement the most prominent was that of the *hiri*, the annual long-distance voyage to the Gulf of Papua, on which large numbers of pots were transported, with other items, for bulk exchange for sago and canoe logs, in the most spectacular component of a complex system of continuous exchange which enabled the Western Motu to live at high densities along the most agriculturally disadvantaged stretch of Port Moresby coast (cf. Dutton 1982).

The *hiri* was only one of a number of systems of intensive interaction ringing the New Guinea coast at the time of sustained European contact. Others included the Mailu Island network, peripherally linked with Port Moresby to the west and to the east with the complex and wide-ranging *kula* of the Massim, and, further afield, the Siassi system connecting mainland New Guinea with the Bismarck Archipelago across Vitiaz Strait. From the early '70s to the mid-'80s there was a series of interrelated projects designed to give an archaeological dimension to these ethnographic manifestations: Allen at Port Moresby, Irwin at Mailu and later in the Massim and Lilley at Vitiaz Strait, with Rhoads at the Gulf of Papua, the target area for the *hiri* expeditions (Kirch 1991 for overview and references and add Macintyre and Allen 1990, Irwin 1991 a and Rhoads 1994). Further work at the Gulf of Papua was carried out from La Trobe University, Melbourne, stimulated by the presence there of Nigel Oram, the specialist in Papuan oral history (Frankel *et al.* 1994).

The intensive studies at Port Moresby and Mailu were concerned with the circumstances in which, from a uniform cultural base of farming, fishing and hunting communities manufacturing very similar pottery at the local

level, which established themselves along the south Papuan coast some 2 000 years ago, there developed the highly discrete and formalised spheres of interaction typical of the region at contact. These were characterised by the presence of central places with population levels much in excess of local carrying capacity but controlling networks of communication through which the necessary items of subsistence were obtained in return for specialised services by way of manufacture, especially of pottery, and of trade.

Despite disputes over details, there is general agreement that the broad community of culture reflected by the ceramics of the phase of early settlement broke up over an imprecisely dated period around AD 1 000 into a series of localised and independent sequences (e.g. Allen 1984: 430-431; Bulmer 1982: 122-123; Rhoads 1982: 132), marking for some the development of more bounded and specialised economies. In Irwin's view (1991 a: 507-508), the wide occurrence and general synchronism of the events makes it unlikely that the individual examples were independent, but while its impetus would thus be external, it fell far short of the migrations favoured at an earlier stage of regional research (cf. Rhoads 1982: 146).

In the case of Mailu (Irwin 1978: 408-410) there is stylistic continuity in pottery after the break, accompanied by the development of the standardisation in form and decoration that is typical of the historic period when Mailu had a monopoly of pottery manufacture in its region. This standardisation was achieved over the last 300 years, during which time the Mailu source, from the indications of compositional analysis, became the only one providing clay for pottery manufacture.

In the Port Moreby region a parallel development began with the occupation, from AD 1 200 to late in the 17th century, of the small waterless island of Motupore in Bootless Bay by people who on grounds of archaeology and oral history were ancestral to the Port Moresby Motu (Allen 1978). Allen saw the evidence from the site as consistent with a specialised manufacturing (pottery and shell beads) and trading community, an interpretation subsequently confirmed by the comparison of raw materials of known origin with the composition of pottery from the island (Allen and Rye 1982: 107-113), the neighbouring mainland (Allen 1984: 431) and further afield in the Gulf of Papua. Here (Frankel *et al.* 1994: 46) sites dating from 500 BP onwards drew the bulk, if not the whole, of their pottery from Bootless Bay, the earliest appearance being roughly synchronous with the beginning of the main period of activity at Motupore (Allen 1985: figure 5). In the light of this, the *hiri* of historic times can be seen as the intensification of strategies of subsistence procurement developed over previous centuries (Allen 1977: 408) in circumstances where, as oral traditions relate, people were forced from Motupore to western Bootless Bay and then to the ecologically impoverished Port Moresby coast (Allen 1977: 400).

The Port Moresby and Mailu cases illustrate the shallow time-depth of the specific configurations of the ethnographically recorded systems. Using evidence from the earlier work of Lauer and Egloff on pottery distributions

in the northern Massim and the late dominance of pottery from the Amphletts, Irwin (1983: 68-69) argues the same case for the *kula*. Lilley (1988) comes to similar conclusions in his study at Vitiaz Strait. The evidence suggests to Irwin (1991 a: 509) the «fluidity» of the phenomena under discussion. Allen (1984: 437-448, 1985) prefers «brittleness» and explores the concept to some theoretical depth.

Rhoads (1982: 113) has challenged the proposition of the late development of specialised trading systems on the basis of his evidence from the Gulf of Papua, claiming that it is «short-sighted» by a thousand years. His area of interest is the Kikori River beyond the delta, where the arrival of goods carried by coastal traders would have been by way of the delta peoples (Rhoads 1982: 140-141). He sees a distinctive archaeological signature in his area during the two periods when long-distance coastal trade was operative – a modification of traditional landuse strategies to include riverside settlement and trade links with the deeper interior. One period was the past few hundred years when pottery from Bootless Bay was arriving in the region (Rhoads 1982: 144), as already discussed. The other was from 1 500 to 1 200 BP, with the presence of pottery made of clays sourced to the Hall Sound region where Vanderwal worked (Rhoads 1982: 133, 140). Rhoads (1982: 141-142, 148) sees the two occurrences as manifestations of the same phenomenon, the stimulation of a prestige-goods economy in the Gulf in the context of a widespread network of trade and exchange along the coast.

It will be clear that sourcing studies formed an essential underpinning of the research described above. These were explored for obsidian and pottery by Con Key in the late '60s in support of specific departmental projects and developed more systematically during the '70s, for obsidian by Wal Ambrose and for pottery by Owen Rye (see references in Kirch 1991: 142-144 and add Frankel *et al.* 1994: 35-44 for pottery and Rhoads and Mackenzie 1991: 47-48 for stone).

Widening Horizons

During the '70s New Guinea archaeological research was largely dominated by ANU, which concentrated its resources on the two programmes dealt with above. As a result, the end of the decade saw not only vast areas of the country still archaeologically unexplored but also separate prehistories being written for (part of) the highlands and (part of) the coast, despite the documented links between them (cf. Allen in Hope *et al.* 1983: 51). In no way was this more clearly signalled than by the fact that while Pleistocene dates for human occupation were available for the highlands, the oldest dates for the mainland coast for many years were one of c. 5 000 BP in the north for the Aitape skull site, a discovery made between the Wars and subsequently dated by a sample containing coconut shell fragments (cf. Bellwood 1976: 154), and another of c. 4 000 BP in the south, a discovery by Vanderwal during his fieldwork at Hall Sound

(Swadling and Hope 1992: 15). There was also, however, a date of close to 7 000 BP from a site now known as Balof 1, excavated by Peter White on New Ireland (Downie and White 1978), which was a portent of things shortly to come.

The situation indeed was to change so radically over the next few years that the '80s might be called the decade of the Pleistocene. It was modestly heralded by Jim Specht's report (Specht *et al.* 1981) of a terminal Pleistocene date for Misisil Cave inland from Kandrian in West New Britain, where his immediate interest was the investigation of surface finds of so-called waisted tools of chert put on record by Chowning and Goodale, his wider one the archaeology of the Siassi trading system across the Vitiaz Strait, soon to be taken up by his project colleague, Ian Lilley, as a topic for gradute research at ANU. The new era was dramatically ushered in by work across the Strait by Les Groube of UPNG and his students, who, following on precisely focused surveys on the raised coral terraces of the Huon Peninsula coast whose chronology of formation had recently been been established by John Chappell of ANU, excavated artefacts which were assigned an age of at least 40 000 BP by the thermoluminescence dating of the volcanic ashes between which they lay (Groube *et al.* 1986).

The culmination was a set of remarkable and unexpected discoveries in the islands which tripled the antiquity of human occupation in the Pacific beyond the mainland: on New Ireland, in the context of the Lapita Homeland Project for which Jim Allen, shortly to translate from ANU to La Trobe University, Melbourne, and Jim Specht at the Australian Museum, Sydney, marshalled personnel from a dozen institutions in Australia and elsewhere to look at what Lapita was like in the Bismarck Archipelago, a region of long prior occupation (Allen and Gosden 1991); on Buka of the northern Solomons by Stephen Wickler of the University of Hawaii; and in Manus by Spriggs and Ambrose, following up on indications of pre-ceramic occupation provided by Kennedy in the course of previous work from ANU there (e.g. Kennedy 1983). There was also relevant work in the highlands, which I shall look at separately. These investigations of the Pleistocene in islands and highlands have both had consequences for accepted readings of the Holocene.

The islands

The immediate implications of the island discoveries were two-fold. Firstly, there was the indication they gave of early sea-going abilities beyond anything that had been conventionally imagined. Dates back to 30 000 BP on New Ireland (Allen *et al.* 1989) were understandable in the light of the intervisibility of New Ireland and New Britain and New Britain and the mainland. To get from New Ireland to Buka, where people arrived by c. 29 000 BP (Wickler and Spriggs 1988), meant leaving the one before the other hove into view, though both would then be in sight. The Manus archipelago, however, where the Pamwak site has nearly 2 m of archaeo-

logical deposit below a date of 12 000 BP, is 200-230 km away from other land (Fredericksen *et al.* 1993: 146-147, 151) and involves a blind crossing of some 60-90 km (Irwin 1991 b: 12).

The second matter concerns the rapid impoverishment of terrestrial flora and fauna eastwards from the New Guinea (e.g. for the Bismarcks Allen 1993: 144 and Spriggs 1993 a: 187). To this we must add the well-canvassed problems of subsistence posed by tropical rainforest, which, although the most productive ecosystem on earth, offers resources for human use that are neither abundant nor readily accessible, except at the forest edge or in areas of natural disturbance (e.g. Mountain 1991: 56-57), conditions which, of course, can be provided artificially by people.

Three of the sites of early island occupation, close to 30,000 BP and beyond, two on New Ireland, the third on Buka, are coastal and indicate sporadic occupation based on reef molluscs, echinoderms and fish and terrestrial fauna like reptiles, birds, birds and rats, including species now extinct (e.g. Gosden and Allen in press). There is some less predictable evidence, however. Stone artefacts from Kilu on Buka have produced starch-grain residues suggesting their use for scraping tubers, particularly *Colocasia* taro, with the implication that selection for starch in this plant had already proceeded some way from an initial wild-type poor in starch (Spriggs 1993 b: 138). The fourth early site, Yambon (now Yombon), in the depths of the New Britain rainforest c. 35 rugged km from the coast in the area of Misisil Cave, was the location of repeated working of the high-quality chert that first took Specht into the area some years before (Pavlides and Gosden 1994).

The major commentators agree that there are qualitative changes in the New Ireland record, starting from 20 000 BP, though not synchronous or even universally registered at the investigated sites. They include: the sustained import of obsidian from sources on New Britain some hundreds of kilometres away, involving the regular crossing of at least 30 km of water and implying the establishment of formalised relationships with other groups; and the introduction of non-endemic animals into the island, especially the arboreal *Phalanger orientalis* in the Pleistocene and the ground-going *Thylogale brunii* in the early Holocene. At the one Manus site of Pamwak there is evidence for the Pleistocene introduction, presumably directly from the mainland, of a bandicoot and the Pacific almond (*Canarium*), an economically important tree, nut fragments of which have been reported from the beginning of the Holocene on Buka and New Ireland. The Buka site also registers a single phalanger bone at the same early Holocene date.

All this gives an indication of environmental management, and open lines of communication to serve it, in the context of the resource disabilities with which this discussion opened. There are edge-ground artefacts of stone and shell from the terminal Pleistocene at Pamwak which could have been useful in this process (Fredericksen *et al.* 1993: 149, 150).

It is with the evidence of the Holocene that our commentators begin to find themselves in disagreement, as the debate moves to the issue of Lapita origins and expands to encompass a wider range of data. These are too complex to be considered here and some of them are in dispute. Spriggs (1993 a, in press b) sees essential continuity into the Holocene of the plant management systems of the late Pleistocene – wild food production, as he calls it – with which the appearance of Lapita agriculture around 3500 BP, with pigs, dogs and chickens, marks a decisive break in terms of settlement size and location and environmental impact through forest clearance and subsequent erosion. Pottery and other new items of material culture make an appearance at the same time.

For Gosden and Allen (in press) all the essential elements are already in place: earth ovens, stone axes, a shell industry, familiar in an Oceanic context, of tools and ornaments, arboriculture by the evidence of *Canarium*. There is a claim for pig, from two teeth in early and mid-Holocene levels at the New Ireland site of Matenbek, whose in situ status is argued. Pigs suggest root cropping systems, for which taro is known to have been present. If we look outside for evidence to support a Lapita colonisation of the Bismarcks there is none: general resemblances only between island Southeast Asian and Melanesian materials, no antecedents of the required precision. Any new item of the Lapita repertoire, like the appearance of pottery making as a craft, could well result from interaction between the Southeast Asian and New Guinea islands, for which the sea-going ability was well developed in both areas and the maritime conditions favourable.

In the circumstances of the ongoing debate Roger Green (1991) has emphasised the need, as a first step, for systematic inspection of the Lapita data for evidence of intrusion from the outside, innovation within and integration of pre-existing elements. Besides Green himself, Spriggs (in press a) has addressed himself to this task.

I now turn to the consideration of recent investigations in a lowland zone that have relevance for some of the issues I have been discussing.

The Sepik region

During the '70s archaeology developed an institutional base in Papua New Guinea not only at UPNG but also at the the rehabilitated and renamed National Museum, which came to assume responsibility for the national register of archaeological sites initiated at the University. In 1979 Pamela Swadling took up the first dedicated post in archaeology, though the previous Curator of Anthropology, Brian Egloff, was an archaeologist.

Swadling early turned her attention to the Sepik, the most diverse and spectacular of New Guinea's cultural provinces. As with Groube's work on the Huon Peninsula, her archaeological programme (Swadling and Hope 1992: 30-37) took advantage of geomorphological indications of landscape change and, like Groube's, was carried out with geomorphological cooperation, again in the person of John Chappell. The specific hypothesis which guided her investigations was that of the former existence of an inland sea

which had infilled to form the present lower Sepik-Ramu alluvial plains following the end of the last marine transgression around 6 000 BP. Though the story has proved to be more complex than envisaged, archaeological sites have been found associated with a recession of the coastline after the mid-Holocene sealevel stand. Aspects of two of these need mention.

The Dongan midden, now 17 km inland, has permanently waterlogged basal deposits dated to 5 800 BP that have produced a rich corpus of plant remains representing a wide range of tree crops, including betelnut (*Areca catechu*), candlenut (*Aleurites* sp.), canarium almond (*Canarium indicum*) and coconut (*Cocos* sp.) (Swadling *et al.* 1991: 102-104). The evidence, as Swadling points out, extends the history of arboriculture in the region more than 2 500 years beyond that registered at Talepakemalai and other Lapita sites of the Bismarck Archipelago. As such it has been incorporated by Gosden and Allen (in press) in their characterisation of pre-Lapita subsistence systems.

There is no pottery at Dongan, nor in the lower levels of the Akari midden of similar age (Swadling *et al.* 1991: 104-107). Higher in the Akari deposits pottery, pig and dog make their appearance, at a date initially thought to be around 5 600 BP (Swadling *et al.* 1989: 109). Subsequent work has shown a discrepancy between shell and charcoal dates for the relevant levels, which throws doubt on the antiquity of the finds.

Evidence for a mid-Holocene presence of pig and pottery is claimed from excavations by Paul Gorecki and colleagues from James Cook University, Townsville, on the Sepik coast close to the Indonesian border. These took place as part of a joint archaeological and geomorphological project that sought to take advantage, like Groube, of a situation where tectonic uplift had tended to outpace sealevel rise, but also as close as possible to archaeologically unknown Indonesian New Guinea (Gorecki *et al.* 1991). While one of two rockshelter described, Lachitu, is of interest for the Pleistocene date at the base of its sporadic occupation, the Taora site, beginning around 6 000 BP, is better described for present purposes. Thirty-five potsherds were recovered from a point in the mid-Holocene occupation which is estimated to date about 5 400 BP and pig is reported to be present throughout. The dates are well before the appearance of Lapita in the Bismarcks at 3 500 BP and are duly noted by Gosden and Allen (in press) in their discussion of Lapita origins.

As regards pottery, there is only one other claim for its occurrence on the mainland before 2 000 BP. This concerns Bulmer's long-reported discovery at Wañlek, high in the Bismarck Mountains between the Ramu and the Jimi Valleys, of potsherds in an occupation level said to be dated around 3 000-4 000 BP, with one sherd stratigraphically below (e.g. Bulmer 1985: 127-128; see discussion in Spriggs in press a).

Spriggs (in press a) prefers to suspend judgement on the matter of early pottery and pig. As regards pig, there is relevant new data from the highlands, to which region I now move.

The Highlands

The steep rise of New Guinea's central mountains from the lowlands sees a complex zonation of vegetation, with the flora dominated by genera of Indo-Malesian affinity below 1 000 m and including a strong Gondwanaland element above (van Balgooy 1976). This pattern of vegetation underwent changes during the late Pleistocene associated with glacial lowering of temperature and post-glacial warming, at a time when, as the discoveries at Kosipe had indicated, people were present in the highlands.

The work of ANU palynologists showed the late Pleistocene treeline to have fluctuated at various levels below its present position of c. 4 000 m and to have stood at an altitude of 2 200 m around the glacial maximum at 18 000 BP. Above the treeline lay a zone of open grasslands and scattered shrubs, which, reduced under Holocene climates to isolated islands round the highest peaks, would earlier have occupied much more extensive and connected areas. The proposition was advanced (Hope and Hope 1976) that these would have constituted for New Guinea's Pleistocene inhabitants a large and rich resource zone for hunting and gathering at the forest-grassland ecotone and beyond.

This proposition has not been compellingly supported, in terms of site distributions and contents, by the admittedly limited and deficient corpus of archaeological evidence. Such evidence as we have has been interpreted as showing a focus of interest on the mid-montane forest, though local topography would have given the inhabitants of some of the sites ready access to a large range of elevations, below as well as above (Golson in Hope *et al.* 1983: 44). Nevertheless, the two earliest sites, both with occupation going back to c.25 000 BP, are also the highest. At 1 980 m White's open site of Kosipe is the more strategically placed for activities at the treeline, but preserves no economic evidence. For topographic reasons the area of subalpine grassland immediately above Nombe rockshelter at 1 720 m is likely to have been limited, but it was evidently preferred to Kiowa, only 4 km south in the same limestone massif but 200 m lower in altitude, since this was not utilised until the end of the Pleistocene.

Nombe was partly excavated by White in the '60s and demonstrated its archaeological promise, particularly in well-preserved faunal remains. It became the focus of renewed investigation from the beginning of the '70s by Mary-Jane Mountain, Allen's successor and Groube's predecessor as archaeologist at UPNG and later a graduate student at ANU. There is what is interpreted as pre-human deposit extending from earlier than 33 000 BP to c. 25 000 BP, followed by human utilisation which is very sporadic until c. 14 500 BP (Mountain 1993: 127). Over both these periods there is a suite of animal remains that includes three extinct macropodids that are restricted to them (Mountain 1993: 128). These animals, which are rather larger than extant macropodine species with which they were found, are all inferred, on the basis of dental morphology, to have lived in rainforest, not shrub-rich grassland (Flannery *et al.* 1983: 95), though one of the extant

macropodids, *Thylogale brunii*, while widely distributed over a variety of habitats, makes extensive use of montane grasslands (Flannery *et al.* 1983: 79). Mountain (1993: 127) says that it is uncertain to what extent the extinct species were the object of predation by humans or by thylacine, *Thylacinus cynocephalus*, which is present at the site from the beginning until its own extinction in the Holocene. The question is open therefore as to whether predation, habitat change under changing climates or a combination of both was responsible for the macropodid extinctions.

There are three sites additional to Nombe and Kosipe that are potential candidates for occupation in the latter part of the glacial maximum. Two of these, NFX at 1 550 m (Watson and Cole 1977: 35-40) and Wañlek at 1 680 m (Bulmer 1977: 65), are open sites, difficult to interpret, but both are reported to have evidence of structures, at c. 18 000 BP and 15 000 BP respectively. The small rockshelter of Yuku (Bulmer 1975: 29-33) probably goes back to this period and though there is no detailed report on the fauna, the artefactual evidence suggests more intensive use than at Nombe at the same time, as would perhaps befit its lower elevation at 1 280 m.

Activities at Kosipe, Yuku and Nombe continue to the end of the Pleistocene and beyond, with evidence of increased frequentation at Nombe, associated with the remains of medium-and small-sized forest species, including bats. This and the utilisation of three new rockshelters, Manim at 1 770 m, Kiowa at 1 530 m and Kafiavana at 1 350 m, reflect the ameliorating conditions of the post-glacial, which freed the intermontane valleys of cloud and mist and allowed their colonisation by the resource-rich mixed oak forest from lower altitudes (Golson 1991 c: 85-89).

Variation in activities is to be expected over the altitudinal and chronological range exhibited by the investigated sites and in the context of climatic change. It is reflected in the uneven distribution of a distinctive artefact type, the so-called waisted blade or axe (in which I include a stemmed or tanged variant), which is prominent among the Kosipe artefacts over the period of site use from c. 25 000 BP to the end of the Pleistocene at least (White *et al.* 1970), present at Yuku from the beginning of its occupation into the Holocene (Bulmer 1975: 29-33), represented by two specimens from Nombe at c. 25 000 BP (Mountain 1983: 93-94 and pers. comm. 1995), but not reported from the other sites (except Kiowa, mid-Holocene). If the distribution is uneven, it is nevertheless wide and includes the lowlands.

Waisted axes were found in large numbers by Groube on the Huon terraces. An excavated specimen of at least 40 000 BP was grooved on both faces between the waisting notches, showing that the implements were hafted (Groube 1986: 172). Groube (1989: 297-300) proposes that they are the tools by which the rainforest was «tamed», meaning that the dense canopy was opened up by thinning, trimming and ringbarking to provide conditions for the growth of useful plants. He argues that forest disturbance accompanied by fire, as attested in the pollen record, is not likely to be a

signature of hunting in rainforest. This point is supported by Ralph Bulmer's (1968: 313) conclusion from a review of New Guinea hunting strategies that with the exception of the use of fire during hunting drives in open country, the impact of hunting on the environment is negligible as compared with that of horticulture.

An association of waisted axes and forest disturbance is provided by Kosipe. Palynological investigations have taken place both at the swamp, where the sustained input of carbonised particles from 30 000 BP denotes burning of the swamp vegetation, and at White's archaeological site on the slopes above, the evidence indicates the making of clearings in the forest. The people responsible, it is proposed, were availing themselves both of hunting opportunities at the treeline and of the seasonal crop of high-altitude Pandanus nuts below (Hope and Golson 1995). There are ethnographic descriptions of the clearing of vegetation round Pandanus stands to promote their growth (cf. Groube 1989: 300) and it is possible that the clearances at Kosipe were associated with such management with the use of the waisted axe. There is now palynological evidence of forest disturbance at a number of sites widely distributed at different altitudes along the New Guinea cordillera, which, though they have no associated archaeology, may be indicative of similar management (Hope and Golson 1995).

Indeed, Haberle (unpublished thesis of 1993, cited in Hope and Golson 1995) has argued from his palynological investigations in the Tari basin that while there is evidence of human disturbance of the forest there from 21 500 BP, a type of disturbance makes an appearance about 14 500 BP that is marked by the development of regrowth taxa and is thus indicative of forest clearance of a periodic character. Suggesting that many more useful plants were viable under Pleistocene climates than Pandanus, which is virtually the only one which Golson's (1991 c: 85-88) arguments allow, he proposes an evolutionary development whereby the evidence at Kuk at 9 000 BP is not the result of the importation of cultivated plants and cultivation techniques from lower altitudes as the Kuk evidence has been interpreted, but a product of the «forcing» of established strategies of management by the rapidly ameliorating climate of the terminal Pleistocene.

In Spriggs' view (in press b), the wetland systems of early and mid-Holocene date at Kuk are consistent with a development of plant management strategies having their origins in the late Pleistocene and are no more convincing as evidence for agriculture than contemporary manifestations of subsistence and settlement in the Bismarcks. The conditions for agriculture which his model requires, the restriction of subsistence options outside the domesticated domain as a result of environmental transformation, had arrived in the highlands by 2 000 BP, which is indeed later than the Lapita-associated introduction of developed agriculture into the Bismarcks which he argues. However, this situation had resulted, so Golson (e.g. Golson and Gardner 1990) claims, from the millennia of forest clearance registered in

the substantial palynological record and in the context of activities at Kuk whose archaeological signature is different from that of late Pleistocene plant management and continuous with that of recent agriculture (Golson 1991 a, 1991 c). It would be helpful to have reliable information about the plants involved in the systems under discussion and the techniques are now available for making the necessary identifications (Hather 1994).

Golson's interpretation of the highlands sequence is not invalidated by new evidence that pigs may not have been present at 6000 BP as previously thought. The results of AMS dating of pig teeth from two highlands sites, Nombe and Kafiavana, suggest that they were not in primary association with the samples which provided the original dates (pers. comm. 1995 from the excavators, Mary-Jane Mountain and J. Peter White respectively, whose comments will appear with the dates to be reported by the Oxford University laboratory in a forthcoming issue of *Journal of Archaeological Science*. A 6000 BP date for pig has been one of the cornerstones of New Guinea prehistory for more than twenty years, hence the critical interest of Gorecki's claim for mid-Holocene pig on the west Sepik coast.

Regional Perspectives

As was to be expected, the New Guinea mainland has proved, from Groube's date of at least 40 000 BP at the Huon Peninsula, to have an antiquity of settlement across the sea passages of eastern Indonesia commensurate with that Australia, with which it shared the palaeocontinent sometimes referred to as Sahulland for much the greater part of its human history. Palynological evidence for burning plausibly attributed to human activity registers the utilisation of the high and then colder interior by 30 000 BP. There are archaeological dates of 35 000 BP for New Britain and New Ireland, c. 29 000 BP for the more distant northern Solomons and well before 12 000 BP for remote Manus. Such evidence lays to rest the paradigm with which research into the prehistory of the region began, that of an isolation by sea that ensured that colonisation was accidental, not likely to have been much repeated and only achieved by a limited number of founding populations (e.g. White with O'Connell 1982: 46-47).

The new perspective envisages an increasing number of intentional crossings covering an expanding field (Irwin 1991b: 18). However, though there are various movements of plants, animals and raw material from mainland to islands and between islands, the limited corpus of the archaeological evidence, together with the nature of the data, provides no definite indication, for the mainland in particular, of later population intrusions or external cultural contacts until the appearance of pottery well into the Holocene.

For the late Pleistocene in both highlands and islands we see the development of systems of resource management, leading in the highlands, according to one interpretation, to the early Holocene «agricultural» manifestations at Kuk. Waisted axes have been proposed as the implements of

such management on the mainland, where they have proved to be widely distributed (e.g. Swadling and Hope 1992: 21-22), and they have been reported as surface finds in the Solomons. They have also been found, though again in undated contexts, from two widely distant locations in Australia. Allen (1993: 142-143) reviews the disputed question of whether they belong to the same population as the New Guinea examples and discusses the issues involved.

The edge-ground axe, or hatchet, widely distributed in the north Australian tropics, but not further south, during the late Pleistocene (Morwood and Tresize 1989), is known in New Guinea from a single specimen of about 25 000 BP found at Nombe in association with waisted axes (Mountain 1983: 93-94) and examples in shell as well as stone on Manus at the end of the Pleistocene (Fredericksen *et al.* 1993: 148). A few of the Australian examples have hafting grooves like the waisted axe excavated on the Huon Peninsula and a few are described as waisted (Morwood and Tresize 1989). The role of tuberous plants, including yams and taro, in the traditional gathering economies of Aborigines in northern Australia (e.g. Golson 1989: 682-683; cf. Matthews 1991) suggests a further link between the histories of the tropical regions of the Pleistocene continent.

The presence of such plants, and others, as elements of the indigenous flora, has been the basis for a well-developed thesis of independent origins in the early Holocene for agriculture in New Guinea, whose sustained operations in the highlands led over time to the wide replacement of forest by grassland, creating the conditions for the development of basic features of contemporary highlands societies, particularly the central importance of the pig. This reconstruction is now under criticism on a number of grounds, including doubt about the validity of mid-Holocene dates for pig from highlands sites. Similarly, the developmental trajectory of early plant management systems in the islands is a matter of dispute. In place of a long history, as previously envisaged, which saw the incorporation at different stages of various of the elements which make up the agricultural complex known in recent times, it is now being suggested that the complex in its basic essentials arrived in New Guinea among Lapita-associated innovations in the Bismarcks around 3 500 BP (Spriggs in press b). The contrary case is that the extent and importance of innovation has been exaggerated and that Lapita is a configuration based on existing elements with any outside input the result of regional interactions with island Southeast Asia to the west which are likely to have been long-established and continuous (Gosden and Allen in press).

In terms of its pottery, Lapita is a phenomenon of the islands, not the mainland, where only one Lapita sherd is known, an old surface find from Aitape on the Sepik coast (Swadling *et al.* 1988: 19). The earliest pottery on the south Papuan coast at about 2 000 BP is thought to be Lapita-related and to register Austronesian settlement, as a « backwash » migration (e.g. Allen 1974: 430) from island Melanesia, bringing, among other things, pigs

and dogs. There is a recent claim by Gorecki for pottery and pigs by the mid-Holocene on the far west Sepik coast, while further east, at a site near the mouth of the Ramu, Swadling has reported plant remains richly representative of an arboricultural element of subsistence 2 500 years older than that found in Lapita contexts in the Bismarcks.

The affiliations of the west Sepik pottery are unknown, despite Gorecki's bold correlations (1992: 33-42). The serious archaeological study of mainland New Guinea pottery overall is virtually confined to the Papuan coast, where ceramic sequences have had an important role in tracing the emergence of traditional systems of trade and exchange. Bulmer (1985) has pointed out the richness of the ethnographic data on pottery making available for the eastern half of the island, where she recognises eighteen regional styles, one of which, her Northern Papuan Pottery Tradition, she looks on as being early and widespread in the history of New Guinea ceramics. There is obviously much information to be found in regional ceramic histories. Garanger (1972: 124) was intrigued by similarities between his early Mangaasi ware of central Vanuatu and Markham Valley pottery of northeast New Guinea. His speculation has been given additional point by the recent demonstration of stylistic resemblance between Mangaasi and prehistoric pottery in the Manus islands (pers. comm. Ephraim Wahome from his unpublished PhD thesis of 1995).

When we look the other way, we note the close similarity between the double-spouted pots of around 2 000 BP on Manus and specimens of similar or older date in Sarawak and Sabah. This has recently been given context by the discoveries of New Britain obsidian in first millennium BC levels in Sabah and of Southeast Asian bronze in Manus from around the birth of Christ, the latter adding to undated metal finds already on record for Indonesian New Guinea. Bellwood (1993: 158-159) notes these occurrences, as well as the similarity of Egloff's earliest pottery from Collingwood Bay (late? first millennium AD) to Island Southeast Asian Metal Age wares, in a review of a question that has long exercised art historians, that of possible Southeast Asian «Bronze Age» influences in New Guinea and the islands.

The matter of New Guinea's relationship with the west, at least after the west had provided the founding populations, has not occupied the attention of archaeologists of mainland New Guinea, as distinct from the islands, to any great extent, given the cicumstances of political geography, language and professional background. The situation is changing, as the logic of the island's geographical situation requires that they do. Rhoads (1982: 144), noting the occurrence of glass beads of European manufacture in his sites on the Kikori River 300-400 years ago, speculates about systems of trade and exchange linking the Gulf of Papua to the west as well as to the east. Ballard (1992) proposes the existence of a class of painted rock art sites in highly visible, often relatively inaccessible, mainly coastal locations that are strikingly correlated with the present and at times scattered distri-

bution of Austronesian-speaking communities from the islands of eastern Indonesia, through the Bird's Head of west New Guinea, along the north coast of the island and into the Bismarcks and beyond, the painted panels exhibiting considerable uniformity in motifs despite the vast geographical spread, some of them present on painted pottery from Bulmer's Eriama site in the Port Moresby region dated to around 2000 BP, some on bronze artefacts of similar age in eastern Indonesia. Swadling (1995) argues in detail for a long period of outside interest in the natural products of New Guinea, particularly bird of paradise plumes, which had repercussions in the island at different levels at different times.

Taking Stock

The 35-year period of research which I have reviewed has been dominated by expatriates, mainly based outside the country. There have never been many of them compared with the number of social anthropologists who have made New Guinea their field. Also, while the ethnographers have come from all over the world, the archaeologists have been mainly from Australian institutions and in earlier years from ANU. At the moment there is somewhat of a quiet period in field research as far as expatriate archaeologists are concerned. The main exception is a programme of the Australian Museum, Sydney, which has developed from Jim Specht's long interest in the question of Lapita involvement in the obsidian trade (Specht *et al.* 1991). The focus is the Talasea sources on the north coast of New Britain, an island blanketed with thick tephras from periodic eruptions. Stemmed tools of obsidian hitherto known only as surface finds have now been excavated in pre-Lapita levels and their suspected relationship with the stemmed (and waisted) tools of chert, well-known from the collections of Chowning and Goodale thirty years before over the Whiteman Range to the south, has been strengthened by the first ever date, of greater than 3700 BP, provided for this industry, in the Yombon area (Pavlides 1993). This is a highly satisfactory conclusion to a search which took Specht into the area, when he discovered Misisil cave (Specht *et al.* 1981), and began with Lampert during his marathon reconnaissance of 1966, at a very early stage of New Guinea archaeological research.

It is to be expected, and certainly to be hoped, that the hiatus in field activity means that involved scholars have turned their attention to the mountains of data they have gathered. Our understanding of New Guinea prehistory suffers not only from the vast extent of country and topic unexplored archaeologically and in other relevant ways. Progress is also hampered by the lack of detailed analysis and publication of much that has been done, with a notable exception to be made of students working for PhD degrees. The hiatus in field activity also affords an opportunity for thinking about the future. Some appraisal is taking place about appropriate archaeological directions for a region like New Guinea with a variety of strong autonomous living traditions. This is exemplified in the concept of

social landscapes (Gosden and Head 1994), which Gosden (1994) developed during his work on New Britain (cf. Gosden and Pavlides 1994) and to which Ballard (1994; cf. the unpublished PhD thesis of 1995) has made a distinctive contribution on the mainland.

Some of the thinking about the future must also concern the changing circumstances in which research is done. Today teaching and training in archaeology at the University in Port Moresby are in the hands of Papua New Guineans, John Muke and Joe Mangi, who were students of Les Groube. At the National Museum there is Nick Araho, a co-worker of Pamela Swadling in her Sepik research, and a new appointee to undertake salvage work, Herman Mandui. They are all well-known to those of us who have worked in their country over recent years, and we to them. It is to be hoped that these relationships will provide a basis for partnership in the important next stage of archaeological research.

Acknowledgements

Colleagues too numerous to list answered questions during the preparation of this paper and I am grateful for their help. Particular thanks are due to Jim Allen, Wal Ambrose, Chris Ballard, Mary-Jane Mountain and Matthew Spriggs who read earlier drafts and materially influenced the final form, for which, of course, they are in no way responsible.

Bibliography

ALLEN, J. (1970), «Prehistoric agricultural systems in the Wahgi valley – A further note», *Mankind* 7 (3), p. 177-183.

ALLEN, J. (1972) a, «Nebira 4: an early Austronesian site in Central Papua», *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania* 7, p. 92-124.

ALLEN, J. (1972) b, «The first decade in New Guinea archaeology», *Antiquity 46*, 180-190.

ALLEN, J. (1977), «Sea traffic, trade and expanding horizons», in Allen *et al.* 1977, p. 387-417.

ALLEN, J. (1978), «The physical and cultural setting of Motupore Island, Central Province, Papua New Guinea», *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 1*, p. 47-55.

ALLEN, J. (1984), «Pots and poor princes: a multidimensional approach to the role of pottery trading in coastal Papua», in S. E. van der Leeuw and A. C. Pritchard (eds), *The many dimensions of pottery: ceramics in archaeology and anthropology*, p. 409-463, Amsterdam, Institute for Pre- and Protohistory, University of Amsterdam.

ALLEN, J. (1985), «Comments on complexity and trade: a view from Melanesia», in T. Murray and J. P. White (eds), *Trends towards social complexity in prehistoric Australia and Papua New Guinea I*, p. 49-57, *Archaeology in Oceania 20* (2).

ALLEN, J. (1993), «Notions of the Pleistocene in Greater Australia», in Spriggs *et al.* 1993, p. 139-151.

ALLEN, J. and GOSDEN, C. eds (1985), *Report of the Lapita Homeland Project*, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Occasional Papers in Prehistory 20.

ALLEN, J., and RYE, O. (1982), «The importance of being earnest in archaeologi-

cal investigations of prehistoric trade in Papua », in Dutton 1982, p. 99-115.

ALLEN, J., GOLSON, J. and JONES, R. (eds) (1977), *Sunda and Sahul: prehistoric studies in Southeast Asia, Melanesia and Australia*, London, Academic Press.

ALLEN, J., GOSDEN, C. AND WHITE, J. P. (1989), « Human Pleistocene adaptations in the tropical island Pacific: recent evidence from New Ireland, a Greater Australian outlier », *Antiquity 63*, p. 548-561.

BALGOOY, M. M. J. VAN (1976), « Phytogeography », in K. Paijmans (ed.), *New Guinea vegetation*, p. 1-22, Canberra, Australian National University Press.

BALLARD, C. (1989), « Review. D. K. Feil The evolution of Papua New Guinea Highland societies », *Archaeology in Oceania 24*, p. 118-119.

BALLARD, C. (1992), « Painted rock art sites in western Melanesia: locational evidence for an "Austronesian" tradition », in J. McDonald and I. P. Haskovec (eds), *State of the art: regional rock art studies in Australia and Melanesia*, p. 94-106, Melbourne, Australian Rock Art Research Association, Occasional AURA Publication 6.

BALLARD, C. (1994), « The centre cannot hold. Trade networks and sacred geography in the Papua New Guinea Highlands », in Head *et al.*, p. 130-148.

BELLWOOD, P. (1976) « Prehistoric plant and animal domestication in Austronesia », in Sieveking *et al.*, 1976, p. 153-167.

BELLWOOD, P. (ed.) (1991), *Indo-Pacific prehistory 1990*, vol 2., *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 11*.

BELLWOOD, P. (1993), « Crossing the Wallace Line – with style », in Spriggs *et al.* 1993, p. 152-163.

BULMER, R. (1968), « The strategies of hunting in New Guinea », *Oceania 38* (4), p. 302-318.

BULMER, S. (1975), « Settlement and economy in prehistoric New Guinea: a review of the archaeological evidence », *Journal de la Société des Océanistes 31*, p. 7-75.

BULMER, S. (1977), « Between the mountain and the plain: prehistoric settlement and environment in the Kaironk Valley », in J. H. Winslow (ed.), *The Melanesian environment*, p. 61-73, Canberra, Australian National University Press.

BULMER, S. (1979), « Prehistoric ecology and economy in the Port Moresby region », *New Zealand Journal of Archaeology 1*, p. 5-27.

BULMER, S. (1982), « West of Bootless Inlet: archaeological evidence for pehistoric trade in the Port Moresby area and the origins of the *hiri* », in Dutton 1982, p. 117-130.

BULMER, S. (1985), « Papuan pottery – an archaeological consideration », *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 6*, p. 123-132.

BULMER, S. and BULMER, R. (1964), « The prehistory of the Australian New Guinea Highlands », in J. B. Watson (ed.), *New Guinea: the Central Highlands. American Anthropologist 66* (4), part 2, Special Publication, p. 39-76.

DOWNIE, J. E. and WHITE, J. P. (1978), « Balof shelter, New Ireland: report on a small excavation », *Records of the Australian Museum 31*, 762-802.

DUTTON, T. (ed.) (1982), *The hiri in history: further aspects of long distance Motu trade in Central Papua*, Canberra, Australian National University, Pacific Research Monograph 8.

EGLOFF, B. (1979), *Recent prehistory in southeast Papua*, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Terra Australis 4.

FLANNERY, T., MOUNTAIN, M.-J. and APLIN, K. (1983), « Quaternary kangaroos (Macropodidae, Marsupialia) from Nombe rock shelter, Papua New Guinea, with comments on the nature of megafaunal extinction in the New Guinea highlands », *Proceedings of the Linnean Society of New South Wales 107*, p. 75-97.

FRANKEL, D. and RHOADS, J. W. (eds) (1994), *Archaeology of a coastal exchange system: sites and ceramics of the Papuan Gulf*, Canberra, Division of Archaeology and Natural History, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Research Papers in Archaeology and Natural History 25.

FRANKEL, D., THOMPSON, K. and VANDERWAL, R. (1994), «Kerema and Kinomere», in Frankel and Rhoads 1994, p. 1-49.

FREDERICKSEN, C., SPRIGGS, M. and AMBROSE, W. (1993), «Pamwak rockshelter, a Pleistocene site on Manus Island, Papua New Guinea», in Smith *et al.* 1993, p. 144-152.

GALIPAUD, J. C. (ed.) (1992), *Poterie Lapita et peuplement*, Nouméa, Orstom.

GARANGER, J. (1972), *Archéologie des Nouvelles-Hébrides: contribution à la connaissance des îles du Centre*, Paris, Musée de l'Homme, Publication de la Société des Océanistes 30.

GOLSON, J. (1968), «Archaeological prospects for Melanesia», in I. Yawata and Y. H. Sinoto (eds), *Prehistoric culture in Oceania: a symposium*, p. 3-14, Honolulu, Bishop Museum Press.

GOLSON, J. (1976), «Archaeology and agricuitural history in the New Guinea Highlands», in Sieveking *et al.* 1976, p. 201-220.

GOLSON, J. (1977), «No room at the top: agricultural intensification in the New Guinea Highlands», in Allen *et al.* 1977, p. 601-638.

GOLSON, J. (1982), «The Ipomoean revolution revisited: society and the sweet potato in the Upper Wahgi Valley», in A. Strathern (ed.), *Inequality in New Guinea Highlands societies*, p. 109-136, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Papers in Social Anthropology 11.

GOLSON, J. (1989), «The origins and development of New Guinea agriculture», in Harris and Hillman 1989, p. 678-687.

GOLSON, J. (1991) a, «Bulmer Phase II: early agriculture in the New Guinea Highlands», in Pawley 1991, p. 484-491.

GOLSON, J. (ed.) (1991) b, «Transitions to agriculture in the Pacific region», in P. Bellwood (ed.) 1991, p. 48-140.

GOLSON, J. (1991) c, «The New Guinea Highlands on the eve of agriculture», in Golson 1991b, p. 82-91.

GOLSON, J. and GARDNER, D. S. (1990), «Agriculture and socio-political organisation in New Guinea Highlands prehistory», *Annual Review of Anthropology 19*, p. 395-417.

GOLSON, J. and HUGHES, P. J. (1980), «The appearance of plant and animal domestication in New Guinea», *Journal de la Société des Océanistes 36*, p. 294-303.

GOLSON, J., LAMPERT, R. J., WHEELER, J. M. and AMBROSE, W. R. (1967), «A note on carbon dates for horticulture in the New Guinea Highlands», *Journal of the Polnesian Society 76*, p. 369-371.

GORECKI, P. (1989), «Prehistory of the Jimi Valley», in Gorecki and Gillieson 1989, p. 130-187.

GORECKI, P. (1992) «A Lapita smoke screen?», in Galipaud 1992, p. 27-47.

GORECKI, P.P. and GILLIESON, D. S. (eds) (1989) *A crack in the spine: prehistory and ecology of the Jimi-Yuat valley, Papua New Guinea*, Townsville, Division of Anthropology and Archaeology, School of Behavioural Sciences, James Cook University of North Queensland.

GORECKI, P., MABIN, M. and CAMPBELL, J. (1991), «Archaeology and geomorphology of the Vanimo coast, Papua New Guinea: preliminary results», *Archaeology in Oceania 26*, p. 119-122.

GOSDEN, C. and ALLEN, J. (in press), «Spheres of interaction: modelling the culture history of the Bismarck Archipelago», in J. M. Davidson, G. J. Irwin, D. C. Brown and A. K. Pawley (eds), *Pacific culture history: essays in honour of Roger Green*, Auckland.

GOSDEN, C. and HEAD, L. (1994), « Landscape – a usefully ambiguous concept », in Head *et al.* 1994, p. 113-116.

GOSDEN, C. and PAVLIDES, C. (1994) « Are islands insular? Landscape vs. seascape in the case of the Arawe Islands, Papua New Guinea », in Head *et al.* 1994, p. 162-171.

GOSDEN, C. and SPECHT, J. (eds) (1991), « Diversity, continuity and change in the history of the Bismarck Archipelago », in P. Bellwood (ed.) 1991, p. 276-338.

GREEN, R. C. (1991), « The Lapita Cultural Complex: current evidence and proposed models », in Gosden and Specht 1991, p. 295-305.

GROUBE, L. (1986), « Waisted axes of Asia, Melanesia and Australia », in G. K. Ward (ed.), *Archaeology at ANZAAS, Canberra*, p. 168-177, Canberra, Canberra Archaeological Society.

GROUBE, L. (1989), « The taming of the rain forests: a model for Late Pleistocene forest exploitation in New Guinea », in Harris and Hillman 1989, p. 292-304.

GROUBE, L., CHAPPELL, J., MUKE, J. and PRICE, D. (1986), « A 40,000 year-old human occupation site at Huon Peninsula, Papua New Guinea », *Nature 324*, p. 453-455.

HARRIS, D. R. and HILLMAN, G. C. (eds) (1989), *Foraging and farming: The evolution of plant exploitation*, London, Unwin Hyman, One World Archaeology 13.

HATHER, J. G. (1994), « The identification of charred root and tuber crops from archaeological sites in the Pacific », in J. G. Hather (ed.), *Tropical archaeobotany: applications and new developments*, p. 51-64, London and New York, Routledge, One World Archaeology 22.

HEAD, L., GOSDEN, C. and WHITE, J. P. (eds) (1994), *Social landscapes, Archaeology in Oceania 29* (3).

HOPE, G. and GOLSON, J. (1995), « The end of the Pleistocene; the end of innocence? Late Quaternary change in the mountains of New Guinea », *Antiquity*.

HOPE, G. S., GOLSON, J. and ALLEN, J. (1983), « Palaeoecology and prehistory in New Guinea », *Journal of Human Evolution 12*, p. 37-60.

HOPE, J. H. and HOPE, G. S. (1976), « Palaeoenvironments for Man in New Guinea », in R. L. Kirk and A. G. Thorne (eds), *The origin of the Australians*, p. 29-54, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, Human Biology Series 6.

IRWIN, G. J. (1978), « The development of Mailu as a specialized trading and manufacturing centre in Papuan prehistory: the causes and the implications », in Specht and White 1978, p. 406-415.

IRWIN, G. J. (1983), « Chieftainship, kula, and trade in Massim prehistory », in J. W. Leach and E. Leach (eds), *The kula: new perspectives on Massim exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.

IRWIN, G. (1991) a, « Themes in the prehistory of coastal Papua and the Massim », in Pawley 1991, p. 503-510.

IRWIN, G. (1991) b, « Pleistocene voyaging and the settlement of Greater Australia and its Near Oceanic neighbours », in Allen and Gosden 1991, p. 9-19.

KENNEDY, J. (1983), « On the prehistory of western Melanesia: the significance of new data from the Admiralties », *Australian Archaeology 16*, 115-122.

KIRCH, P. V. (1991), « Prehistoric exchange in western Melanesia », *Annual Review of Anthropology 20*, 141-165.

LAUER, P.K. (1974), *Pottery traditions in the D'Entrecasteaux Islands of Papua*, St Lucia, Anthropology Museum, University of Queensland, Occasional Papers in Anthropology 3.

LILLEY, I. (1988), « Prehistoric exchange across the Vitiaz Strait, Papua New Guinea », Current *Anthropology 29*, 513-516.

LILLEY, I. (1992), « Papua New Guinea's human past: the evidence of archaeology », in R.D. Attenborough and M.P. Alpers (eds), *Human Biology in Papua New Guinea: the samll cosmos*, 150-171, Oxford, Clarendon Press.

MACINTYRE, M. and ALLEN, J. (1990), « Trading for subsistence: the case from the southern Massim », in D. E. Yen and J. M. J. Mummery (eds), *Pacific production systems: approaches to economic prehistory*, 120-136, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian Natiional University, Occasional Papers in Prehistory 18.

MATTHEWS, P. (1991), « A possible tropical wildtype taro: *Colocasia esculenta var. aquatilis* », in Golson 1991 b, 69-81.

MORWOOD, M. J. and TRESIZE, P. J. (1989), « Edge-ground axes in Pleistocene Australia: new evidence from S. E. Cape York Peninsula », *Queensland Archaeological Research 6*, 77-90.

MOUNTAIN, M.-J. (1983), « Preliminary report of excavations at Nombe rockshelter, Simbu Province, Papua New Guinea », *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association 4*, 84-99.

MOUNTAIN, M.-J. (1991), « Landscape use and environmental management of tropical rainforest by pre-agricultural hunter-gatherers in northern Sahulland », in Golson 1991 b, 54-68.

MOUNTAIN, M.-J. (1993), « Bones, hunting and predation in the Pleistocene of northern Sahul », in Smith *et al.* 1993, 123-130.

PAVLIDES, C. (1993), « New archaeological research at Yombon, West New Britain, Papua New Guinea », *Archaeology in Oceania 28*, 55-59.

PAVLIDES, C. and GOSDEN, C. (1994), « 35,000-year-old sites in the rainforests of West New Britain », *Antiquity 68*, 604-610.

PAWLEY, A. (ed.) (1991), *Man and a half: essays in Pacific anthropology and ethnobiology in honour of Ralph Bulmer*, Auckland, The Polynesian Society.

POWELL, J. (1982), « History of plant use and man's impact on the vegetation », in J. L. Gressitt (ed.), *Biogeography and ecology of New Guinea*, vol.1, 207-227. The Hague, Junk.

RHOADS, J. W. (1982), « Prehistoric Papuan exchange systems: the *hiri* and its antecedents », in Dutton 1982, 131-151.

RHOADS, J. W. (1994), « The Popo site », in Frankel and Rhoads 1994, 53-69.

RHOADS, J. W. and MACKENZIE, D. E. (1991), « Stone axe trade in prehistoric Papua: the travels of *Python* », *Proceedings of the Prehistoric Society 57*, 35-49.

SIEVEKING, G. DE G., LONGWORTH, I. H. and WILSON, K. E. (eds) (1976), *Problems in economic and social archaeology*, London, Duckworth.

SMITH, M. A., SPRIGGS, M. and FANKHAUSER, B. (1993), *Sahul in review: Pleistocene archaeology in Australia, New Guinea and Island Melanesia*, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Occasional Papers in Prehistory 24.

SPECHT, J. R. (1968), « Preliminary report on excavations on Watom Island », *Journal of the Polynesian Society 77*, 117-134.

SPECHT, J. and WHITE, J. P. (eds) (1978), *Trade and exchange in Oceania and Australia*, *Mankind 11* (3).

SPECHT, J., FULLAGAR, R. and TORRENCE, R. (1991), « What was the significance of Lapita pottery at Talasea ? », in Gosden and Specht 1991, 281-294.

SPECHT, J., LILLEY, I. and NORMU, J. (1981), « Radiocarbon dates from West New Britain, Papua New Guinea », *Australian Archaeology 12*, 13-15.

SPRIGGS, M. (1993) a, « Island Melanesia: the last 10,000 years », in Spriggs *et al.* 1993, 187-205.

SPRIGGS, M. (1993) b, « Pleistocene agriculture in the Pacific: why not ? », in Smith *et al.* 1993, 137-143.

SPRIGGS, M. (in press) a, « What is Southeast Asian about Lapita ? », in T. Akazawa

and E. Szathmary (eds), *Prehistoric Mongoloid dispersals*, London, Oxford University Press.

SPRIGGS, M. (in press) b « Early agriculture and what went before in Island Melanesia: continuity or intrusion? », in D. R. Harris (ed.), *The origins and spread of agricultureand pastoralism in Eurasia*, London, UCL Press.

SPRIGGS, M., YEN, D. E., AMBROSE, W., JONES, R., THORNE A. and ANDREWS, A. (1993), *A community of culture: the people and prehistory of the Pacific*, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Occasional Papers in Prehistory 21.

SWADLING, P. (1995), *Plumes from paradise: trade cycles in outer Southeast Asia and their impact on New Guinea and nearby islands until 1920*, Boroko (PNG), Papua New Guinea National Museum in association with Robert Brown and Associates, Carina (Qld).

SWADLING, P. and HOPE, G. (1992), « Environmental change in New Guinea since human settlement », in J. Dodson (ed.), *The naive lands: prehistory and environmental change in Australia and the Southwest Pacific*, 13-42, Melbourne, Longman Cheshire.

SWADLING, P., ARAHO, N. and IVUYO, B. (1991), « Settlements associated with the inland Sepik-Ramu Sea », in Golson 1991 b, 92-112.

SWADLING, P., CHAPPELL, J., FRANCIS, G., ARAHO, N. and IVUYO, B. (1989), « A late Quaternary inland sea and early pottery in Papua New Guinea », *Archaeology in Oceania 24*, 106-109.

SWADLING, P., HAUSER SCHÄUBLIN, B., GORECKI, P. and TIESLER, F. (1988), *The Sepik-Ramu: an introduction*, Boroko (PNG), Papua New Guinea National Museum.

VANDERWAL, R. L. (1978), « Exchange in prehistoric coastal Papua », in Specht and White 1978, 416-428.

WATSON, J. B. (1965) a, « From hunting to horticulture in the New Guinea Highlands », *Ethnology 4*, 295-309.

WATSON, J. B. (1965)b, « The significance of a recent ecological change in the Central Highlands of New Guinea », *Journal of the Polynesian Society 74*, 438-450.

Watson, V. D. and Cole, J. D. (1977), *Prehistory of the Eastern Highlands of New Guinea*, Seattle and London, University of Washington Press, Anthropological Studies in the Eastern Highlands of New Guinea 3.

WHITE, J. P. (1972), *Ol tumbuna: archaeological excavations in the Eastern Central Highlands, Papua New Guinea*, Canberra, Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Terra Australis 2.

WHITE, J. P. and ALLEN, J. (1980), « Melanesian prehistory: some recent advances », *Science 207*, 728-734.

WHITE, J. P. with O'CONNELL, J. F. (1982), *A prehistory of Australia, New Guinea and Sahul*, Sydney, Academic Press.

WHITE, J. P., CROOK, K. A. W. and RUXTON, B. P. (1970), « Kosipe: a late Pleistocene site in the Papuan Highlands », *Proceedings of the Prehistoric Society 36*, 152-170.

WICKLER, S. and SPRIGGS, M. (1988), « Pleistocene human occupation of the Solomon Islands, Melanesia », *Antiquity 62*, 703-706.

YEN, D. E. (1982), « The history of cultivated plants », in R. J. May and H. Nelson (eds), *Melanesia: beyond diversity*, vol. 1, 281-295, Canberra, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

YEN, D. E. (1991), « Domestication: the lessons from New Guinea », in Pawley 1991, 558-569.

Chapitre III

Chemins croisés de la mémoire

1

Fishing on Nukuoro Atoll

Ethnographic and archaeological viewpoints

Janet Davidson and Foss Leach *

Various kinds of evidence about past fishing behaviour on Nukuoro Atoll are explored. These include early ethnographic accounts, museums specimens, information obtained from informants in 1965, and an archaeological assemblage of fish-hooks and fish bones. Although these all contribute to an understanding of Nukuoro fishing, there are considerable contrasts between the various approaches and the different domains of knowledge. We consider folk taxonomy, intuitive taxonomy and numerical taxonomy of fish-hooks and the remains of fish actually caught. Despite the high quality of evidence from Nukuoro, it is not possible to identify the precise functions of fish-hooks with any confidence. We conclude that although the different domains touch at various points it is more profitable to explore each within its own parameters, than attempt to integrate them into one coherent picture.

Key words : *Archaeology, Ethnology, Ethno-Archaeology, Fishing, Fish-hooks, Fish bones, Folk Taxonomy, Numeric Taxonomy, Oceania, Nukuoro Atoll.*

Various lines of evidence can be used to reconstruct the past fishing behaviour of Pacific island communities. Each has advantages and disadvantages. Ethnographic accounts seldom cover the full range of fishing methods used, often concentrating on more spectacular activities such as tuna [1] fishing to the exclusion of less exciting but more reliable pursuits.

** Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa, Wellington*

They also tend to describe the activities of men, and ignore the contribution of women to marine food gathering. In these respects ethnographic evidence of fishing can be very biased.

The study of fishing gear recovered by archaeologists is largely restricted to durable items such as fish-hooks made of bone or shell, and reveals little or nothing about fish-hooks of perishable material, or about other methods such as netting or trapping. The analysis of actual fish remains from archaeological sites may provide a better indication of the fish people actually caught, although differential disposal of rubbish or differential survival of bones may introduce bias.

It can be seen from this that there are potential hazards in reconstructing early fishing behaviour in the Pacific using either early historic ethnographic accounts or information from archaeological research. Each has its own deficiencies, and a blend of the two forms of evidence can muddy the water even further. The problems run deeper than the obvious forms of bias mentioned above – there are also important questions concerning the divergence between *Folk taxonomy* and so-called objective *European taxonomy*, not only of the items used for catching fish, such as fish-hooks, but of the fish themselves.

In this paper we examine the evidence relating to fishing drawn from both archaeological and ethnographic accounts for the small island of Nukuoro in Micronesia. Our purpose in doing this is not simply to combine the different lines of evidence in an attempt to develop a more rounded picture of pre-European and early post-European fishing on Nukuoro. Instead, our intention is to explore some of the contrasts between these two separate domains of knowledge.

Because a very large quantity of pearl shell fish-hooks was recovered from excavations on Nukuoro, it is natural that one of the paramount questions we ask is whether we can identify function from fish-hook type. This is an enduring issue in archaeology – can we make informed judgements about types of fish caught from the existence of certain types of hook ? A valiant attempt to do so was made some years ago by Coutts (1975), who combined the evidence of fish mouth size and hook size with a study of the relative abundance of fishes in the sites where hooks were found. This study, like many similar ones, suffers from a fundamental misunderstanding about fish-hook function – while a very large hook will seldom catch a very small fish, small hooks can capture fish from very small to very large. An additional problem with Coutts' study is that a careful re-analysis of the fish bones from his sites has shown major discrepancies between the figures for species represented and their relative abundance originally listed by Coutts and those revealed by the restudy (Leach and Boocock 1993).

There are actually rather few places in the Pacific region where a combined study could be made of both archaeological fish remains and fish-hooks. South Point on the island of Hawai'i is one (Sinoto 1962), but unfortunately, in contrast to the careful study of the fish-hook collection,

the large collections of fish bones have never been studied. Nukuoro is one of the few places in the Pacific where excavations have produced abundant fish-hooks and fish bones, and both have been well studied. In addition, there are some early historic accounts of fishing on the island. This makes Nukuoro an ideal choice in which to explore the relationship between these several threads of evidence.

Nukuoro is a small isolated atoll in the Eastern Caroline Islands, almost 400 km south of Pohnpei. It is the northernmost of the so-called Polynesian outliers – communities located well beyond the geographical region of Polynesia, who nonetheless speak Polynesian languages and maintain at least some features of Polynesian social organisation and culture.

Nukuoro was apparently first sighted by Europeans in 1806 and was visited sporadically throughout the nineteenth century; by 1874 a trader was in residence. Two german ethnographic studies, described in more detail below, were undertaken (Kubary 1900, Eilers 1934). During the 1960s, a social anthropologist, Vern Carroll, carried out extensive research on Nukuoro and it was at his instigation that archaeological excavations were carried out there in 1965 (Davidson 1968, 1971, 1992). The recovery of a large quantity of pearl shell fish-hooks (Davidson 1967) led to further research on Nukuoro fishing gear in museums around the world (Davidson 1976, 1983). Fish bones were recovered during the excavations but in the 1960s only the most preliminary analysis of these could be undertaken because of the lack of comparative material. The fish bone assemblage was analysed during the early 1980s, as part of a comparative study of fishing on Nukuoro and the neighbouring atoll and Polynesian outlier, Kapingamarangi (Leach and Davidson 1988).

Evidence of fishing on Nukuoro: ethnographic

The best account of traditional Nukuoro fishing practices comes from Kubary (1900), who visited Nukuoro briefly in 1873 and 1877. He also interviewed Nukuoro living elsewhere: some on Pohnpei and one particularly good informant on another island (Kubary 1900: 3). It is likely, therefore, that he did not actually observe most of the fishing practices he described.

Angling was practised by men alone or in groups. If a man had a good catch he would give some of it to the two ariki (*aligi* [2], sacred and secular chiefs). If he had no success he might seek help from someone who understood fishing magic. There were several kinds of net. The karauna (*galauna*) was 10 to 15 fathoms long (approximately 20 to 30 m) and one fathom (2 m) deep with a 5 to 8 cm mesh. It was intended for large fish. About ten men in several canoes would use the net to surround a school of fish which were then speared, scooped up with hand nets, tae (*dae*), or entangled in the karauna. Any man could engage in this activity. Nets were individually owned. Either an owner would invite neighbours to join him on a fishing trip, or a group would borrow a net from an owner in return for a share of the catch. There was no tribute to the ariki, and catches were

C.E.D.I.D. - ORSTOM

shared amongst participants. *Tae* (hand nets) were also used to catch flying fish by torch light at night.

The principal fishing was done with the upena tonu (*gubenga tonu*), a very large, communally made and owned net kept in the Sawae, one of the communal buildings adjoining the marae (*malae*). The upena tonu was said to be up to 600 ft (200 m) long and 90 ft (30 m) deep. It actually consisted of six to ten separate nets, each of which was loaded on a canoe. These were joined at the fishing ground as the net was lowered into the sea. The entire [male] population took part in this activity. The canoes formed a long line and the net an arc which gradually drove the fish towards the shore where, as in karauna fishing, they were taken with hand nets, spears, or by hand. Because of the size and depth of the net, large sharks and turtles would be taken as well as many kinds of fish. Kubary implied that the upena tonu was used opportunistically when a large school of fish was sighted. The catch from the upena tonu was divided on the marae amongst the entire population.

The German South Seas Expedition visited Nukuoro in 1910. This part of their report was written subsequently by Eilers and not published until 1934. Eilers also had access to notes on Nukuoro by Captain Jeschke who visited the atoll on several occasions between 1910 and 1913. She noted that the Nukuoro knew 170 names of fish, which were memorised in the form of a mnemonic, as were other forms of useful information.

Eilers' account of fishing emphasised the use of fish-hooks and small nets. Her description of the karauna and upena tonu was taken almost entirely from Kubary, suggesting that large nets were probably no longer in use by 1910. She noted that fishing, including fishing on the reef, was a man's exclusive privilege and everything needed for it, like nets and hooks, was made by himself. Two or more men would go fishing together, even if the nets they used were small. She provided additional details about the handnets and torches used for night fishing, and noted that the upena tonu and the fishing spears were used only during the annual Takotona festival season. However, she also noted that spears were used to catch sleeping deep sea fishes, although not with great success.

The two accounts depict a society in which angling and the use of a range of nets were important. The role of spears is ambiguous but seems to have been primarily related to the capture of fish already confined by nets. There is no mention of traps. All forms of fishing are depicted as male activities. Although the full range of traditional fishing techniques appears to have been in use in the 1870s some, particularly the use of large nets, had declined by the early years of the twentieth century.

The Nukuoro lexicon, compiled during the 1960s (Carroll and Soulik 1973), provides some additional information about fish and fishing. A large number of names for fish are listed, unfortunately often without binomial or common English equivalents. The range of techniques is expanded to include wooden fish traps (*uu*) and fish weirs (*bae mamu*). Nets with handles include *buu* and *gatae* as well as *dae*.

Evidence of fishing on Nukuoro: archaeological

The fish remains from the excavations on Nukuoro were studied some years ago and published by Leach and Davidson (1988). The most interesting finding of this research was that by far the bulk of the fishes caught by the ancient Nukuoro fishermen were probably taken by netting, and not by baited line fishing, as might have been expected from the large number of fish-hooks found in the excavations (table 1). Fishes which are vegetarian in diet or browse on coral do not normally take a baited hook and are primarily caught by netting and other entrapment techniques. This includes fishes such as the Scaridae, Balistidae and Acanthuridae families.

Level	I		II		III		Total	
	no	%	no	%	no	%	no	%
Balistidae	7	8.0	24	12.8	69	16.9	100	14.6
Scaridae	8	9.1	22	11.8	65	15.9	95	13.9
Elasmobranchii	16	18.2	24	12.8	22	5.4	62	9.0
Epinephelidae	4	4.5	16	8.6	42	10.3	62	9.0
Scombridae	11	12.5	19	10.2	20	4.9	50	7.3
Lutjanidae	8	9.1	11	5.9	29	7.2	48	7.0
Lethrinidae	3	3.4	17	9.1	26	6.4	46	6.7
Carangidae	6	6.8	13	7.0	25	6.1	44	6.4
Nemipteridae	5	5.7	9	4.8	24	5.9	38	5.6
Diodontidae	4	4.5	8	4.3	15	3.7	27	4.0
Holocentridae	2	2.3	5	2.7	18	4.4	25	3.7
Coridae	4	4.5	6	3.2	13	3.2	23	3.4
Sphyraenidae	4	4.5	4	2.1	9	2.2	17	2.5
Belonidae	4	4.5	1	0.5	6	1.5	11	1.6
Acanthocybiidae	1	1.1	3	1.6	6	1.5	10	1.5
Acanthuridae	–	–	2	1.1	7	1.7	9	1.3
Mullidae	–	–	1	0.5	2	0.5	3	0.4
Scorpaenidae	–	–	1	0.5	2	0.5	3	0.4
Ostraciidae	–	–	–	–	2	0.5	2	0.3
Anguillidae	–	–	–	–	1	0.2	1	0.1
Pempheridae	–	–	–	–	1	0.2	1	0.1
Kyphosidae	1	1.1	–	–	–	–	1	0.1
? Family	–	–	1	0.5	4	1.0	5	0.7
Totals	88		187		408		683	

TABLE 1
Nukuoro fish remains (Minimum Number of Individuals) arranged in order of decreasing abundance (from Leach and Davidson 1988: 6).

Another noticeable feature of the archaeological research is that pelagic predator fishes such as the tuna, wahoo and rainbow runner (Scombridae, Acanthocybiidae, Carangidae families) do not figure prominently in the archaeological collection, despite their great sociological importance. This subject has been explored in detail by Leach and Davidson (1988). The re-

lative dearth of these types of fishes is not due to some problem of survival archaeologically. There are other archaeological sites in the Pacific where bones of pelagic fishes are very common.

What this study showed was that ethnographic observations about fish catches may be very biased towards sociological importance, whereas the archaeological data are biased towards dietary importance. Both are valuable sources of knowledge, but they are about different dimensions of human behaviour.

Taxonomy of fish-hooks and their function: ethnographic

In contrast to the archaeological domain, where the relationship between form and function is initially obscure, ethnographic evidence abounds with examples where form and function are so intimately connected that the boundary itself all but disappears. That is, a certain *type* of hook appears to be indistinguishable from its supposed function. This intimate connection is not confined to Pacific island fishermen, it is very common amongst fishermen throughout the world. Europeans talk of a *cod hook* or a *grouper hook*, for example, referring to a certain form of hook, thereby mentally identifying form with function. It would be a mistake to assume that this identity is anything other than mental.

That is, it is a mistake to think that a cod hook does not or could not catch grouper or vice-versa, or that each could not catch numerous other types of fish. Whether a cod hook catches cod depends a great deal on whether one puts the hook in a suitable environment where cod are abundant. In other words, identifying form with function is the same thing as confusing form with function, and belongs to the world of perceptions rather than reality. This should be kept in mind in reviewing the early historic information about fish-hooks on Nukuoro. Names such as *maadau gina*, discussed below, are the Nukuoro equivalents of a cod hook – the name can be glossed as « *gina hook* », *gina* being a type of fish (rainbow runner). Both Kubary and Eilers described fish-hooks in some detail. Kubary noted:

> « *The Nukuorans are good fishermen and give much care to the implements used for this purpose. The equipment of a fisherman is always very ample and the variously-shaped hooks are kept sorted and arranged in pattern-card fashion. Each fisherman has his separate fishing chest, in which the lines and fishhooks are kept.* » (Kubary 1900: 61).

Kubary described trolling lures, used to take bonito[3], as consisting of a pearl shell shank or pa (*baa*) and turtle shell point or kawiti (*gavidi*). The majority of one-piece hooks were made of pearl shell and included *maimoni*, for larger fish, kau tahi (*gau dahi*) for fish with tubular snouts, kai nipiti (*gadinibidi*) for small fish, and other unspecified types. Two forms of small one-piece hook, matau kina (*maadau gina*) and matau pelupelu

(*maadau belubelu*) were made of turtle shell. Eilers repeated much of this information, adding that trolling lure points were made of bone, turtle shell or pearl shell, that *maimoni* were used for larger fish at the bottom of the sea, that a large wooden shark hook had been introduced from the Gilbert Islands (now Kiribati) and that in the Leipzig Museum there were hooks made of copper from ships. Both Eilers and Kubary illustrated fish-hooks. Although there are deficiencies in both sets of illustrations, it is possible to relate the fish-hooks they described to specimens recovered archaeologically. Surprisingly, neither writer illustrated the most common form of hook recovered in the excavations. This suggests that their samples of fish-hooks may have been deficient in other respects as well.

In 1965, two informants on Nukuoro, Hainis and Soses, were separately asked to identify examples of hooks recovered archaeologically. In two cases, their identifications corresponded with the earlier ethnographic accounts. Both identified *gadinibidi*, used to catch *gina* (the rainbow runner, *Elegatus bipinnulatus*), and *gau dahi* (represented by only one excavated example) used to catch fish with long snouts and sharp teeth such as *daodao* (wahoo – *Acanthocybium solandri*) or *suulee* (not determined). They said that *gau dahi* were sometimes made of wood rather than pearl shell. Both informants used the term *maimoni* for the most common form of fish-hook, which was not illustrated by Kubary and Eilers, although Hainis suggested that smaller examples might be *maadau gina*. Soses gave the term *buledango* for the hooks described by the earlier writers as *maimoni*. Both informants expressed the view that these hooks were used to catch various kinds of pelagic fish according to their size. Large trolling lures were used for tuna and small ones for *gada* (probably a member of the Carangidae family).

These informants stated that there were other kinds of fish-hook than the specimens they were shown, including *lou* (a U-shaped hook with the point leg significantly shorter than the shank leg) and the shark hook, *hagadau mangoo*, as well as turtle shell hooks.

It is apparent from this information that the ostensible function of most of the named varieties of fish-hook, both one-piece hooks and lures, was to catch various kinds of pelagic fish. *Maadau gina, gadinibidi* and small examples of *maimoni* and *buledango* were intended for *gina*; large trolling lures and larger examples of *maimoni* and *buledango* were intended for tuna ; *gau dahi* for wahoo; and small lures probably for a species of carangid other than the rainbow runner. The only mention of demersal fishing, using the larger varieties of *maimoni* and/or *buledango*, is by Eilers.

An important additional source of information about Nukuoro fish-hooks is the kits of hooks preserved in various museums. These kits, called *suu* by the Nukuoro, are flat rectangular pads of folded pandanus strips stitched together with cord similar to that used for fishing lines. Hooks are inserted in the loops formed by the stitches. Five examples in various stages of completeness have been described (Beasley 1928: 41-42, plates LX, LXI ; Anell 1955: plate III ; Davidson 1976, 1983) although their Nukuoro provenance was not recognised by Beasley and Anell. *Suu* enabled individual

fishermen to keep their hooks and lines tidy, and the contents of a *suu* should provide an indication of the range of hooks a single fisherman might use. The most complete example is Beasley's, now in the British Museum.

The five pads contain 98 fish-hooks, 75 of which appear to correspond closely to the archaeological examples recognised by Soses and Hainis. They include 36 examples of *maimoni*, 31 of *gadinibidi*, 4 of *gau dahi*, 3 of *buledango* and one small lure. The only doubtful identification is of two hooks which conform to the *gau dahi* in shape but may not have the form of line attachment device which is an important feature of the corresponding archaeological type (see below). On several of the pads, hooks have clearly been removed and put back carelessly and it is possible that some hooks are intrusive. This is almost certainly the case with five *Turbo* shell hooks on a pad collected by Dumont D'Urville, which are probably from New Zealand rather than from Nukuoro. Thirteen of the remaining hooks are similar in shape to the *maadau belubelu* illustrated by Eilers and Kubary. Ten are of turtle shell as described by those writers, but three appear to be of pearl shell. One other turtle shell hook resembles a *maadau gina*. The final four hooks in the pads are U-shaped hooks with relatively short point legs. There are two medium-sized examples in *Turbo* shell in Beasley's pad, and two large hooks, apparently in pearl shell, in the pad in the Musée de l'Homme illustrated by Anell (1955: plate III). If these are from Nukuoro, rather than intrusive, they may be *lou*, as described by Soses.

On the whole, the pads support the other ethnographic evidence about the range of fish-hooks in use in the nineteenth and early twentieth centuries. They appear to include all the kinds of hooks listed by ethnographers and informants except shark hooks and large trolling lures, and suggest that *maadau belubelu* were sometimes made of pearl shell rather than turtle shell. Table 2 gives a summary of the folk taxonomy of fish-hooks and their function.

Form	Function
Trolling hooks (*baa*)	
large	tuna
small	*gada* (? Carangidae/trevallies)
Small one-piece turtle shell hooks	
maadau gina	*gina* (rainbow runner)
maadau belubelu	*belubelu* (? scad/carangidae
One-piece pearl shell hooks	
maimoni; buledango (large)	tuna or large benthic fish
maimoni; buledango (small)	rainbow runner
gau dahi (sometimes wood)	fish with tubular snout *daodao* (wahoo)
gadinibidi	rainbow runner
Large wooden hook	
hagadau mangoo	sharks
Other types	
lou	?

TABLE 2
Nukuoro fish-hook form and function from ethnographic sources.

Taxonomy of fish-hooks: archaeological

Intuitive Classification

The archaeological investigations in 1965 recovered large quantities of fish-hooks, fish-hook fragments and debris from fish-hook manufacture. There are 759 one-piece hooks and fragments. Apart from a single metal hook, all of them, with one possible exception, are of pearl shell. The great majority (698) are from one excavated site, Nu-l, traditionally the location of a men's house or *hada*, and a further 61 are from the surface or from disturbed or uncertain contexts in and around Nu-1. The remaining 61 are from the other seven excavated sites. Only eight shanks or shank fragments and five points or point fragments of trolling lures were found in the excavations; seven shanks and one point were from Nu-1.

The one-piece hooks were intuitively dassified on the basis of overall shape and the nature of the line attachment device (fig. 1, see also Davidson 1967, 1971: 39-42). This intuitive dassification, which was strongly influenced by the folk taxonomy of informants mentioned above, appeared to have chronological significance. Fish-hooks of Type I were present

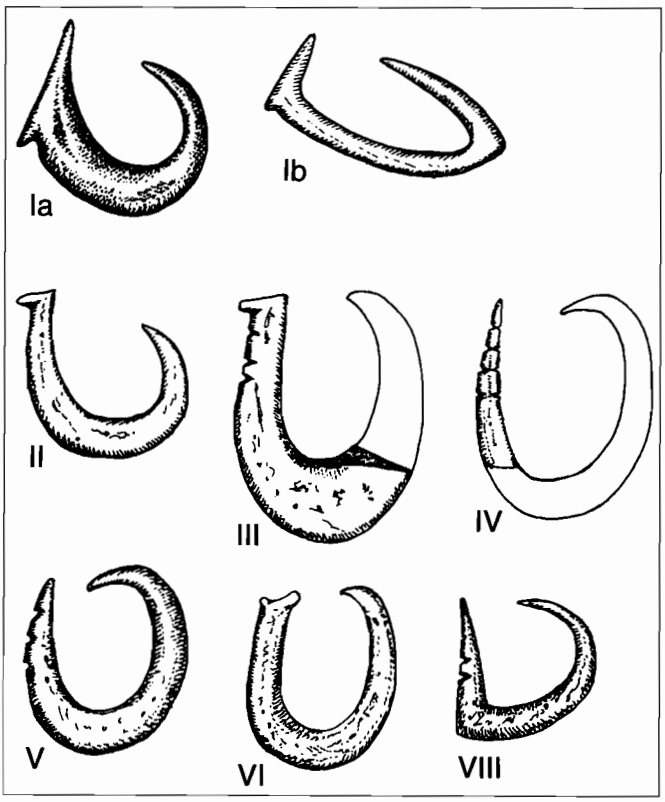


FIGURE 1 The seven basic types of Nukuoro fish-hooks recognised using an « intuitive » classification, influenced by modern informants (1965).

throughout the sequence. Type II was found only in early contexts in the excavations, and after a brief period of experimentation with line attachment (Types III and IV) was replaced by Type V. Type VI is rare – similar in form to and contemporary with Type V, but differing in line attachment. Type VII was the most recent development and rapidly became popular toward the close of the sequence.

The fragmentary nature of many of the hooks poses several problems. The only complete example of a hook with Type II line attachment has a relatively short point leg ; the complete examples of Type V and the single complete example of Type VI all have a relatively long point leg. We cannot be certain, however, that the Type II line attachment was never found on hooks with longer point legs, or that the Type V and VI line attachments were never found on hooks with shorter point legs (and indeed one « Type V » hook on a *suu* does appear to have a short point leg). No archaeological example of a *maadau belubelu* was found. However, among the many shank legs classified as Type V because of their shape and line attachment device, there may be examples both of *maadau belubelu* and of hooks which were shaped like Type II rather than Type V. Similarly, bend and tip fragments classified as Type I b because of their shape may be from *maadau belubelu*.

Only two definite examples of *gau dahi* were recovered in the excavations, the single metal hook from the top layer (9) in G-9 at Nu-1, and an almost complete pearl shell example from layer 7 in the same square. Otherwise the more V-shaped hooks, *gau dahi* and *maadau belubelu*, are archaeologically invisible, although attested ethnographically (fig. 2).

A more fundamental problem derives from the assertion that the archaeological types correspond to types recognised by Nukuoro fishermen. Interviews with Soses and Hainis, which appeared to reinforce this view, took place at an early stage of analysis. More careful questioning might have elicited different responses.

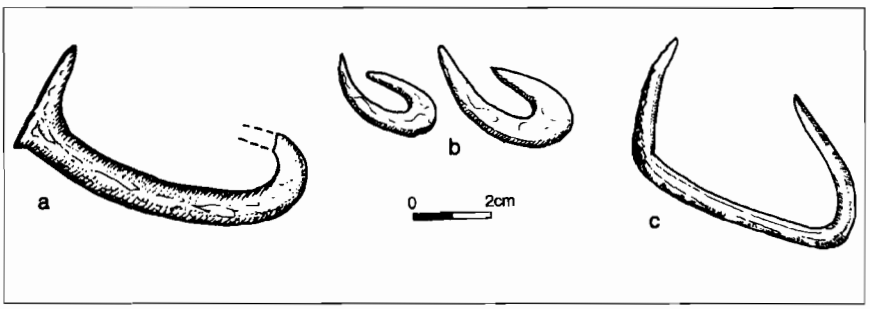


FIGURE 2

Jabbing hooks from Nukuoro which are not well represented archaeologically.
A: gau dahi *(pearl shell) ; B:* maadau belubelu *(tortoise shell) ;*
C: gau dahi *(metal).*

In hindsight it appears that shape and robustness may have been the primary characteristics by which Nukuoro fishermen classified their hooks. Line attachment, which led to the archaeological classification of *gau dahi* and *buledango* as subtypes of Type I, may not have been relevant. This point can be illustrated by a sixth individual kit of hooks – the set of 14 copper hooks formerly belonging to Soses and given by him to Davidson (fig. 3). All have the notched line attachment typical of the archaeological Types V and VII and nine of the hooks clearly correspond to these types. Four, however, have the circular outline and robustness that characterise Type I a and one can only be regarded as Type I b. Here we appear to have four of the main types recognised by Nukuoro fishermen rendered in metal: *maimoni, gadinibidi, gau dahi*, and *buledango*. If informants are to be believed, all were intended for pelagic rather than demersal fishing.

A fresh look at Nukuoro fish-hooks suggests that there were really only two types. One is a circular hook, and includes the Nukuoro categories of *maimoni, buledango, maadau gina*, and *gadinibidi*. The other is a V-shaped hook with the point leg shorter than the shank leg. It includes *maadau belubelu* and *gau dahi*, and could be argued also to include trolling lures. Like fishermen everywhere, however, Nukuoro

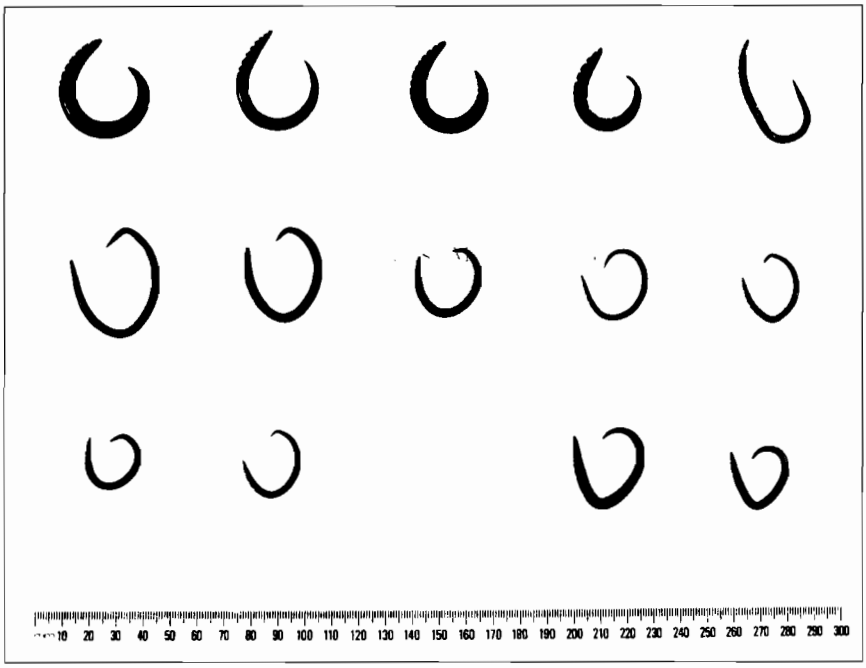


FIGURE 3

Fourteen metal fish-hooks from Nukuoro given to Davidson in 1965. The intuitive Type numbers are provided.

fishermen recognised minor stylistic differences and each man had his own preferred variants. From a western perspective, we might consider that the circular hooks were best suited to demersal fishing with bait and the others perhaps more suited to trolling. However, Nukuoro fishermen, at least in recent times, appear to have regarded them all as suitable for and indeed intended for trolling.

The chronological changes in archaeological fish-hooks documented on Nukuoro are largely concerned with minor stylistic attributes within the category of circular hooks. The V-shaped hooks were rarely recovered, partly because they were often made in perishable materials and probably partly because when they were made in pearl shell they broke in such a way that any fragments recovered are difficult to classify. Their proportions in the overall assemblage and any chronological changes are correspondingly difficult to identify.

Stylistic change was initially demonstrated for the large assemblage from Nu-1 (Davidson 1967: 185). As part of the comparative study of fish remains from Nukuoro and Kapingamarangi (Leach and Davidson 1988) all excavated deposits were grouped into three periods. The distribution of fish-hook types according to these periods is shown in Table 3 (the single metal hook is excluded). The chronological changes in fish-hook types are useful in correlating deposits in different excavations, but probably had little or no effect on fishing practice or on the kinds of fish caught.

Period	Type								
	One-piece hooks				Lures (shanks and points)				
III	579				9				
II	170				1				
I	9				3				
Totals	758				13				
	One-piece fish-hook type								
	I	II	III	IV	V	VI	VII	frags	Total
III	65	0	0	0	246	3	120	145	579
II	50	5	1	3	58	2	4	47	170
I	2	0	0	0	0	0	0	6	9
Totals	116	7	1	3	304	5	124	198	758

TABLE 3
Nukuoro fish-hooks by period and type.

Numeric Taxonomy

An alternative approach to classifying archaeological fish-hooks is to try and derive significant clusters or types by metrical analysis and numeric taxonomy mathematical techniques. Since there is no foreknowledge of the types which might be derived, this approach could be thought of as more objective than the intuitive classification, with less tendency to predeter-

mine results. Six simple metrical variables were chosen for measurement to capture the shape characteristic of the hooks (fig.4):

- Variable 1: Height of the shank leg
- Variable 2: Height of the point leg
- Variable 3: Overall width of the fish-hook
- Variable 4: Minimum distance between the shank and point
- Variable 5: Thickness of the shank in the direction of the point
- Variable 6: Thickness of the shank at right angles to Variable 5.

Measurements were made with callipers and recorded to the nearest 0.1 mm. In all, measurements were coded for 668 hooks. This number included some fragments previously classified as « Type V or VII, probably V », and listed among the fragments in Table 3. Of course the matrix of

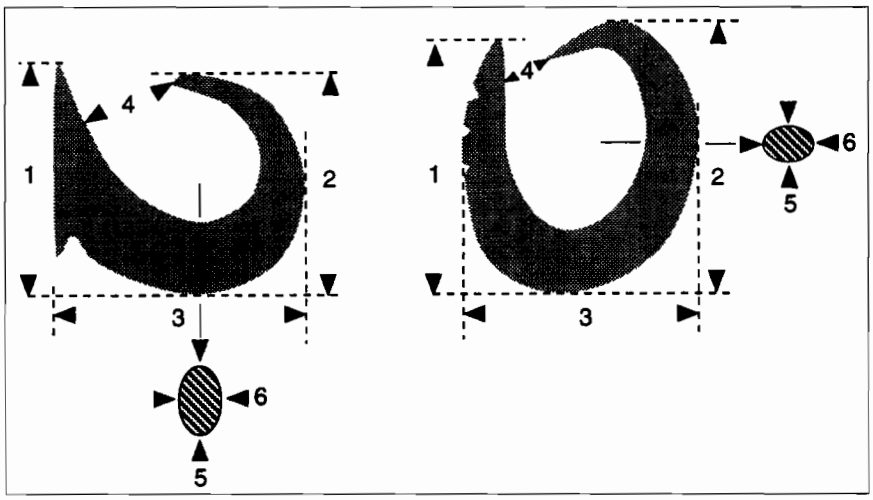


FIGURE 4
Measurements taken on Nukuoro fish-hooks for purposes of numeric analysis.

this information has many missing values, owing to the fact that very few of the hooks are complete. Missing values were estimated using a multiple correlation algorithm known as Popper's Razor 2 developed by Leach and Manly (1982). Various forms of multivariate analysis were attempted with these data, but it was found that calculating and manipulating a correlation matrix of 668 squared entries was a formidable undertaking. For example, the commonly used SPSS package demanded unheard of memory resources in a VAX 6600 mainframe environment to carry out multivariate analysis of these data. Not only was it hard to persuade management staff to allocate the resources required, but the running cost was found to be prohibitively expensive with the large CPU time used. Eventually, the Kovach multivariate statistical package MVSP version 2.1k was used. This is designed for a PC environment. It was found that process times ran into

many hours each until the work was carried out using a 90 MHz Pentium with dual processor. These details are pointed out to illustrate that this was not a trivial undertaking, and one needs to strike a balance between the usefulness of the likely results and the resources required to obtain them.

We tested a number of methods of cluster analysis. These were very disappointing in the sense that none of the results remotely resembled those of the intuitive classification, and produced only dispersed clustering. Principal components analysis has a better reputation than cluster analysis techniques, and the results here proved more interesting in the sense that the six variables could be adequately reduced to three principal components without losing too much information. This is because some pairs of variables were reasonably highly correlated, such as the two measures of thickness. Using these three principal components as axes we can now plot out all the fish-hooks in a three-dimensional space. If the metrical data have captured typological differences, we would expect to find that different hook types would cluster in several regions of this space. To simplify interpretation, each intuitive fish-hook type is plotted out separately using exactly the same principal coordinates (fig. 5). It will be noticed that only fish-hooks of types I, V and VII are numerous. Unfortunately, it is also obvious from these plots that each intuitive type occupies a similar spatial region in the graphs. The conclusion is unavoidable that metrical data do not capture significant typological clustering of the Nukuoro fish-hooks.

Before leaving this topic it might be mentioned that the data matrix was « massaged » in a number of ways to try and obtain a more satisfactory result than this, using principal components analysis. For example, various metrical ratios were attempted, and the data standardised to remove size factors and so on. None of this materially affected the outcome.

Finally, we experimented with the Popper's Razor algorithm using ratios of one variable to another to remove the factor of size and found that rather better differentiation between types was achieved. For example, after simplifying the data matrix to just Types I, V and VII, and calculating 6 ratios, we found that Popper's Razor 3 allocated the hooks to the correct and incorrect classes as follows:

Type	I	V	VII
I	63 %	15 %	22 %
V	27 %	43 %	31 %
VII	28 %	39 %	33 %

In other words, Type I fish-hooks were correctly classified 63 % of the time, Type V 43 % of the time, and Type VII 33 % of the time. Basically what this shows is that in terms of these metrical attributes, there is very considerable multivariate overlap between these types of fish-hooks.

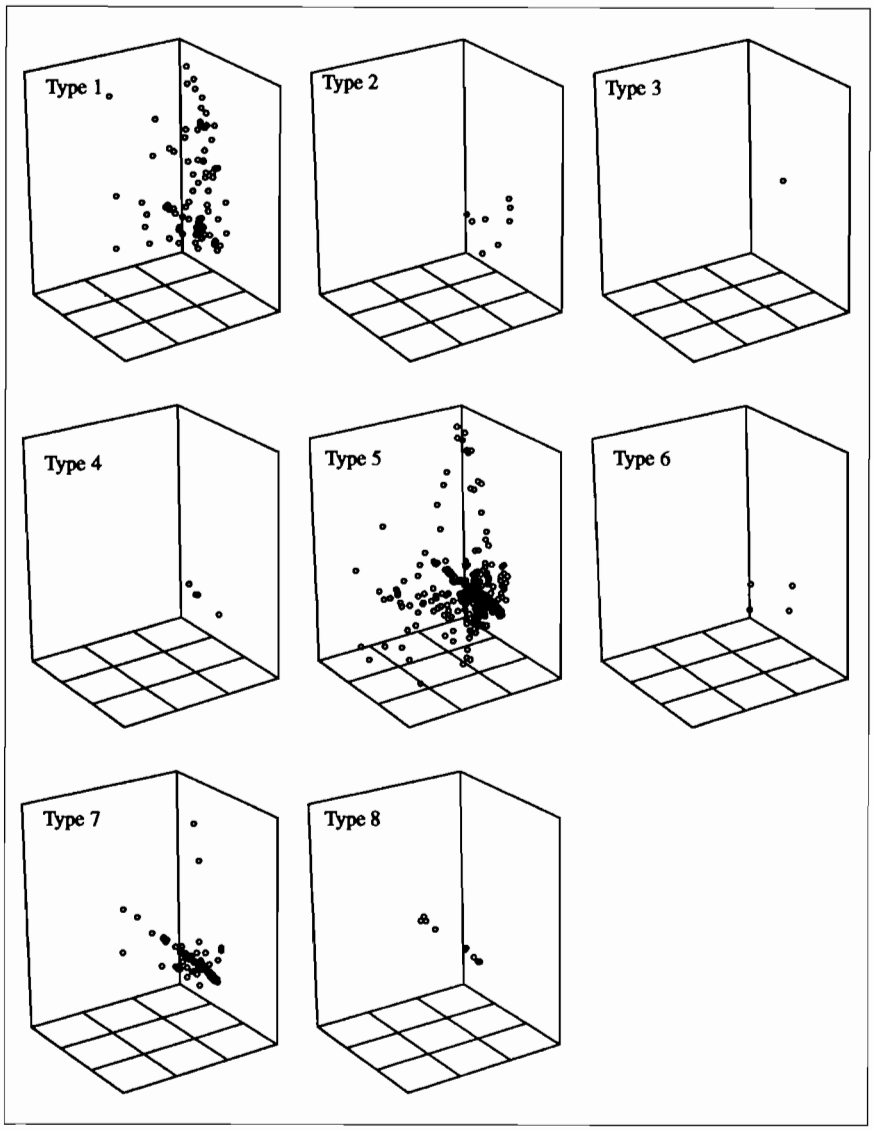


FIGURE 5
Principal coordinates analysis of Nukuoro fish-hooks from metrical analysis, showing the distribution of each intuitive Type.
No significant difference is obvious. « Type VIII » consists of fragments which may be either Type V or Type VII.

Function of fish-hooks: archaeological

Trying to determine the function of fish-hooks using archaeological information alone is fraught with difficulties. From the foregoing it will be clear that the ethnographic evidence on Nukuoro challenges some of the main assumptions commonly made by archaeologists about form and function. For example, Nukuoro informants in 1965 insisted that one-piece rotating hooks were used for catching tuna and rainbow runner. Archaeologists would not normally consider such a possibility when trying to interpret the relationship between fish-hook form and fish bone evidence. Of course, the ethnographic evidence may be so extremely biased towards the sociological significance of pelagic fishes that it has little relevance to dietary matters. If this is the case then the normal assumptions made by archaeologists may be perfectly reasonable.

Although there are difficulties, it is possible with reasonable confidence to divide the prehistoric fish catch into those fishes most likely to have been taken by net, baited hook, and lures. In the sites there were 758 one-piece shell hooks and 13 lures (table 3), a ratio of 58.15 to 1. The fish likely to have been taken with these hooks amount to 197 (baited hook) and 132 (lure) using the figures presented by Leach and Davidson (1988: 16). This is a ratio of 1.49 to 1. There is a very considerable discrepancy between these two ratios. This alone might suggest that some of these one-piece fish-hooks were indeed used for catching pelagic fishes. However, it must also be kept in mind that some of the pelagic fish might have been taken with the large nets.

Another way of examining the archaeological evidence relating to form and function is to look for any pronounced changes through time in relative abundance of fish types and fish-hook types. An attempt to do this is presented in figure 6. The most obvious change in fish-hook abundance is the increased numbers of Type VII in Period III. The relative abundance of the other two main hook types is reasonably constant during Periods II and III. When we examine the changes through time of the main types of fishes which are caught with baited hook in relatively deep water, one family stands out as increasing consistently in time – the Epinephelidae, or groupers. This could be used to argue that Type VII fish-hooks were used for catching grouper. We have to add that we do not have much confidence in this interpretation.

Discussion and conclusions

This exploration of ethnographic and archaeological evidence relating to fishing on Nukuoro is in some respects a cautionary tale. We have been able to identify several valuable strands of evidence but they cannot be woven into a single coherent story. Instead there are loose ends, mismatches and uncertainties. The older ethnographic accounts give a broad general picture of the importance of both net and line fishing and hint at the rich-

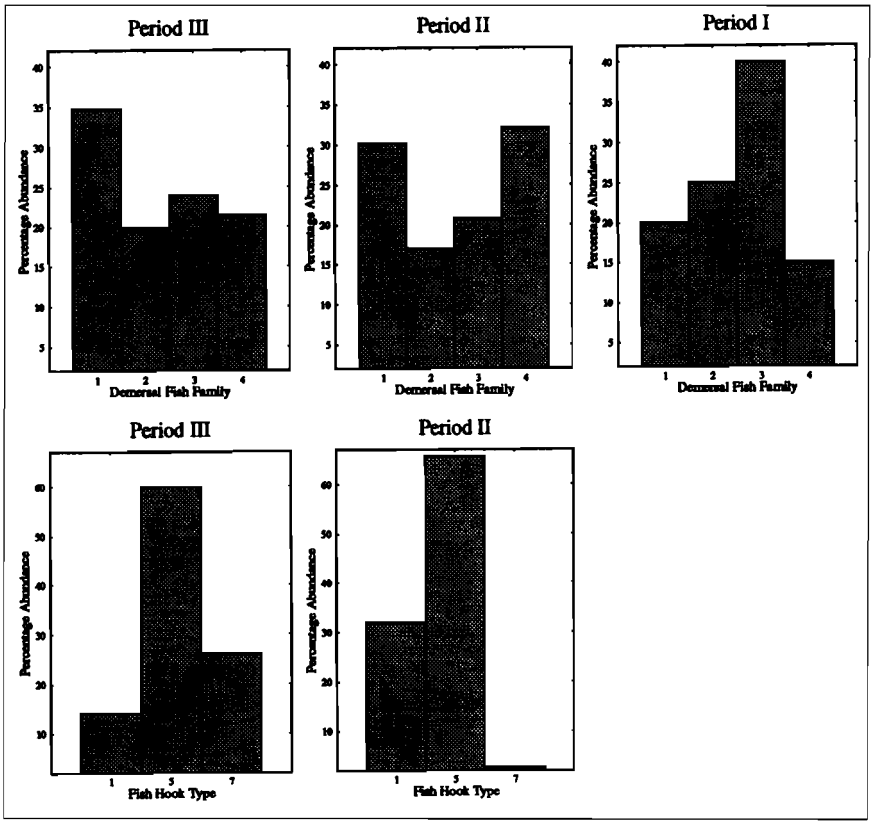


FIGURE 6
Upper: changes in relative abundance through time of the four main types of demersal fishes likely to have been caught with baited hooks.
1 = Epinephelidae, *2* = Nemipteridae, *3* = Lutjanidae, *4* = Lethrinidae.
Lower: changes in abundance of three main fish-hook types.

ness of Nukuoro fish lore, but are not specific about the range of fish that were actually caught using different methods. The fish bones recovered through archaeological excavations certainly reinforce the importance of netting, but the fish remains alone would not lead us to expect lots of fish-hooks, nor would they indicate the very strong sociological importance of pelagic fish.

It is worth emphasising here that the archaeological assemblage of fish-hooks is very largely derived from the site of a former men's house. If the location of the men's house had not been remembered, or if fish-hooks had not been exposed by the digging of a well shaft shortly before the fieldwork began, the archaeological assemblage of fish-hooks might have consisted of 61 items, half of which were unclassifiable fragments. There would then

have been an apparent disjunction between the old ethnographic accounts of fishing and the archaeological evidence. As it is, the archaeological assemblage tends to support Kubary's assertions about the importance of fish-hooks, and compares well, for the most part, with the ethnographic specimens preserved in museums, particularly those still attached to *suu*. Even here there is a qualification, however: the V-shaped hooks are only minimally represented in the archaeological collection. This may be because they are a very late form, but it may equally be because of the way they break and the fact that many were made of perishable materials.

The intuitive classification of archaeological fish-hooks proved very useful in correlating the various archaeological deposits, in conjunction with other items such as dog bones (only early) and pearl shell coconut graters (only late). We are confident that the stylistic changes in shape and details of line attachment device are useful chronological markers. We are not so confident now in the apparent correlation of the intuitive types with the folk taxonomy of hooks remembered by Hainis and Soses. With hindsight, we would discuss fish-hooks in quite a different way with those two knowledgeable old men. Unfortunately, that is no longer possible.

The numerical analysis of the fish-hooks was a major task which, in the end, proved unrewarding. Not only did the metrical information fail to capture the characteristics of the intuitive types; it did not suggest any other groupings either. It could be argued that at least part of the fault lay with the fragmentary nature of so many of the hooks; or that it was a mistake to use measurements recorded by Davidson in 1965. However, fresh measurements on the 14 complete metal hooks proved equally unenlightening, apart from distinguishing the single *gau dahi* in the set. This tends to suggest that the circular or U-shaped hooks from Nukuoro are really all one « type ».

Lastly, we come to the question of which hooks were used for what. Unfortunately, the fish bones were rather differently distributed through the deposits than the fish-hooks. Although there were quite a lot of fish bones in Nu-l, there were more from other excavations, in many cases from contexts where there were few or no fish-hooks. We can therefore only compare overall trends in fish-hook types with overall trends in fish remains as we have done above. The contrast between the ratios of lures to one-piece hooks and pelagic to demersal fish is sufficiently striking to lend some support to the repeated assertion of Nukuoro informants that one-piece hooks were used to catch pelagic fish. This is a finding which should at least be considered by other Pacific archaeologists who wish to explore the possible correlation between fish-hooks and fish caught. Other than that, correlations between fish-hook types and fish caught at Nukuoro are less than convincing.

Nukuoro, in our opinion, provided an unusually good opportunity to compare various kinds of evidence about fishing: ethnographic and archaeological data; folk taxonomy, numerical taxonomy and intuitive taxo-

nomy of fish-hooks ; archaeological fishing gear and archaeological fish bones. Although we may claim to have produced a richer picture from these various lines of evidence, it is not a coherent and consistent picture. This reinforces our view that each kind of evidence must be explored within its own parameters. Using one line of evidence to infer another will not work. If we cannot correlate fish-hook form and fish-hook function on Nukuoro, with all the evidence at our disposal, we doubt whether it can be done well anywhere.

Acknowledgements

During the mid 1960s when the Nukuoro fieldwork took place, José Garanger was carrying out his important work in Vanuatu. Shared interests in Polynesian outliers, shell artefacts, and the connections between archaeology and ethnology provided the starting point for a valued friendship as well as an enduring professional relationship. We would like to thank the organisers of this volume for inviting us to contribute and for their patience.

Janet Davidson acknowledges the interest and assistance of Soses and Hainis, both of whom have died since the Nukuoro fieldwork, and the help of Vern Carroll and the other Nukuoro people who took part in the excavations.

Notes

[1] The term *tuna* is used here collectively to refer to those types of fish in the Scombridae family.

[2] Spellings of Nukuoro words in early sources are retained. Where possible, equivalents are given in contemporary Nukuoro orthography following Carroll and Soulik (1973).

[3] The term *bonito* can refer to a number of different types of fish in the large Scombridae family, including various types of *tuna*. It is unclear precisely what is meant by this term here.

References

ANELL, B. (1955), « Contribution to the history of fishing in the southern seas », *Studia Ethnographica Upsaliensia IX*.

BEASLEY, H. G. (1928), *Pacific Island Records: Fishhooks*, Seeley and Service, London.

CARROLL, V. and SOULIK, T. (1973), *Nukuoro Lexicon*, University Press of Hawaii.

COUTTS, P. J. F. (1975), « Marine fishing in archaeological perspective: Techniques for determining fishing strategies », in Casteel, R. W. and Quimby, G.I., *Maritime adaptations in the Pacific*, p. 265-306, Mouton, The Hague.

DAVIDSON, J. M. (1967), « An archaeological assemblage of simple fish-hooks from Nukuoro Atoll », *Journal of the Polynesian Society 76* (2), p. 177-96.

DAVIDSON, J. M. (1968), « Nukuoro, archaeology on a Polynesian outlier in Micronesia », in Yawata, I. and Sinoto, Y.H. (eds), *Prehistoric Culture in Oceania*, p. 51-66, Bishop Museum Press, Honolulu.

DAVIDSON, J. M. (1971), « Archaeology on Nukuoro Atoll, a Polynesian outlier in the Eastern Caroline Islands », *Auckland Institute and Museum Bulletin 9*.

DAVIDSON, J. M. (1976), « A Nukuoro fishing kit in the Pitt Rivers Museum, Oxford », *Records of the Auckland Institute and Museum 13*, p. 9-12.

DAVIDSON, J. M. (1983), « The individual fisherman's kit on Nukuoro: a comparison of archaeological and ethnographic evidence », in Gunda, B. (ed.), *The Fishing Culture of the World*, p. 1101-1114, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

DAVIDSON, J. M. (1992), « New evidence about the date of colonisation of Nukuoro Atoll, a Polynesian outlier in the Eastern Caroline Islands », *Journal of the Polynesian Society 101* (3), p. 293-98.

EILERS, A. (1934), *Inselm um Ponape* (Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910, II, B 8), Friederichsen, de Gruyter, Hamburg.

KUBARY, J. S. (1900), *Beitrag zur Kenntnis der Nukuoro- oder Monteverde-Inseln*, Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg XVI.

LEACH, B. F. and BOOCOCK, A. (1993), *Prehistoric Fish Catches in New Zealand*, British Archaeological Reports, International Series 584, 303 p.

Leach, B. F. and DAVIDSON, J. M. (1988), « The quest for the rainbow runner: prehistoric fishing on Kapingamarangi and Nukuoro atolls, Micronesia », *Micronesica 21* (1, 2), p. 1-22.

LEACH, B. F. and MANLY, B. (1982), « Minimum Mahalanobis distance functions and lithic source characterisation by multi-element analysis », *New Zealand Journal of Archaeology 4*, p. 77-109.

SINOTO, Y.H. (1962), « Chronology of Hawaiian fishhooks », *Journal of the Polynesian Society 71* (2), p. 162-166.

2

Dans la poubelle des mots et des mythes : piler et polir aux îles Marquises

Henri Lavondès*

Un trait remarquable de la personnalité de notre maître commun André Leroi-Gourhan, c'était l'extraordinaire liberté qu'il était capable de laisser à chacun de ses élèves dans le choix de la discipline ethnologique à laquelle il entendait s'intéresser, dans le choix de son sujet au sein de cette discipline, dans le choix de sa manière de le traiter. Et pourtant, son expérience des démarches de la recherche en sciences humaines et son intuition profonde de la nature de ces « faits totaux » que sont les réalités ethnologiques lui permettaient, non seulement d'éviter à ses élèves de s'obstiner dans des voies sans issues, mais encore de mettre le doigt pour eux sur des faits ou des idées découlant de ces faits qui leur avaient échappé. Autrement dit, d'être un remarquable directeur de thèse, même dans les domaines apparemment les plus étrangers à ses orientations personnelles de recherche.

Cela, j'ai eu l'occasion maintes fois d'en faire l'expérience, lorsque, à ma grande joie et à mon grand soulagement, il accepta de diriger ma thèse sur une mythologie polynésienne, un sujet bien éloigné de l'archéologie préhistorique qui était au centre de ses préoccupations d'alors. Pourtant, il peut arriver que le mythe, dont l'origine remonte au fond des âges, puisse véhiculer des archaïsmes révélateurs, comme ces humbles débris, ces tronçons d'herminettes, ces hampes d'hameçons qui permettent aux archéologues de retracer l'histoire culturelle d'aires immenses. Alors, une rencontre entre exégèse des mythes et archéologie devient possible.

Un cas de ce genre s'est rencontré dans une version marquisienne d'une légende très connue en Polynésie. Il s'agit de la légende de Rata, un héros qui venge son père. Curieusement, la plupart des versions marquisiennes, tout en reprenant les principaux épisodes de cette légende (et notamment le motif de l'arbre abattu pendant le jour qui est redressé pendant la nuit), en font un récit nouveau qui inverse complètement la trame du récit polynésien.

* *Université de Paris X-Nanterre*

En effet, au lieu d'un fils qui venge son père en tuant son offenseur, on a un fils qui, offensé par son père, devient le meurtrier de son propre père.

Il existe néanmoins une version de l'histoire de Rata ('Ata en marquisien) qui reste conforme à la forme canonique du mythe polynésien. Elle a été recueillie à Atuona par Karl von den Steinen (1933, p. 38-44) dans les toutes dernières années du XIXe siècle et publiée, en 1933 seulement, dans la revue *Zeitschrift für Ethnologie*. Dans cette version, le jeune Rata, dont les parents ont été les victimes d'une tribu hostile, est recueilli par deux vieilles femmes, les deux vieilles Tua-Hoana qui l'élèvent. Mais Rata est l'objet de mille brimades de la part des enfants de son âge, qui lui volent la nourriture qu'il obtient grâce à ses dons surnaturels. Les deux vieilles, qui se révèlent être d'excellents maîtres ès arts martiaux, lui apprennent alors à se battre, et les brimades cessent. Mais les enfants se vengent en lui révélant sa méprisable condition de fils de victimes. Rata, très troublé, finit par arracher aux deux Tua-Hoana le secret de sa naissance. Rata décide alors de venger son père et sa mère. Il part abattre un arbre pour s'y tailler une pirogue, mais, à plusieurs reprises, il découvre que cet arbre s'est trouvé magiquement replanté pendant la nuit. Il comprend qu'il doit faire des offrandes aux dieux des constructeurs de pirogues. Désormais aidé par les divinités, il parvient sans peine à achever sa pirogue et à venger la mort de ses parents. En note (1933, p. 40, n° 1) et dans la liste des noms propres (*ibid.*, p. 44) von den Steinen apporte d'utiles précisions sur les deux vieilles : « *Elles sont appelées d'un seul nom. L'une, Feui, est assise, l'autre Tua-Hoana est couchée sur le ventre, tandis que l'autre prépare la popoi* [1] *sur son dos en forme d'auge* » ; « *Tua-Hoana (et Feui qui n'est pas nommée simultanément). Deux vieilles femmes fantômes,* vehinehae, *gardiennes de l'entrée conduisant à Havaiki, elles élèvent 'Ata.* »

Ces deux vieilles Tua-Hoana rappellent de très près deux personnages d'une légende de Rarotonga qui portent un autre nom : les Ti-koma. Taaki, nom rarotongien de Tahaki, autre figure légendaire célèbre de la littérature narrative des Polynésiens, souvent associée à celle de Rata, doit les rencontrer sur le chemin qui le conduira dans l'univers surnaturel où il pourra récupérer les yeux de son père Ema. « Nga ti-koma te i tuki i te paepae, *les deux Tikoma qui pilonnent la plate-forme de pierre* », écrit Te ariki-tara-are (1921, p. 11) à qui nous devons ce texte. La signification de l'anthroponyme *Nga Tikoma* paraît être les deux Bruyantes (en rarotongien, *koma* signifie « bruit »). Remarquons qu'aux Marquises, *koma* désigne une sorte d'herminette (« gouge », dit le dictionnaire de Mgr Dordillon) et qu'à Mangareva, *koma* désigne à la fois une espèce de roche à grain fin et un type de hache fabriquée avec cette matière (Buck, 1938, p. 260).

Une version de la légende de Rata, recueillie à Mangareva par Peter Buck (1938, p. 326-329), est très proche de celle de von den Steinen que nous venons d'évoquer. L'épisode de l'enfant en butte aux brimades de ses jeunes compagnons d'âge est absent. Rata est élevé par une grand-mère qui, dans cette version, porte le nom de Kui (un nom fréquemment donné

à des femmes âgées dans les mythologies polynésiennes). Elle aide son petit-fils, décidé à partir à la recherche de ses parents, en lui fournissant une herminette qui lui servira à se construire une pirogue. Mais comme l'herminette est émoussée, Rata l'affûte en la frottant contre le dos de sa grand-mère. L'épisode de l'arbre abattu qui se redresse est présent, mais celui-ci est remis debout par des oiseaux qui, la nuit, recollent les copeaux détachés par l'herminette. Une expédition mouvementée permet au héros de retrouver ses parents transformés en torche-cul par leurs ravisseurs.

En Nouvelle-Zélande, nous retrouvons, dans de nombreux textes, une figure légendaire, Hine-Tua-Hoanga, dont le nom est en relation de correspondance phonétique parfaite avec le personnage marquisien Tua-Hoana (en effet, le digramme *ng* note en maori le *n* vélaire qui, en dialecte sud-marquisien – parlé dans la région où a été recueilli le texte transcrit par von den Steinen – est représenté par *n* et dans le dialecte nord par *k*). Cette figure de la mythologie maori apparaît notamment dans un récit faisant partie du magistral recueil de Sir George Grey (1855, p. 106-108), où un contentieux s'élève entre Hine-Tua-Hoanga, qui est la maîtresse de la pierre appelée Whaihapu (ce que le dictionnaire de Williams rend par *flinty stones*, terme paraissant désigner des roches se débitant par éclats, et principalement l'obsidienne), d'une part, et un certain Ngahue, d'autre part, qui contrôle la néphrite, cette belle pierre verte, proche du jade, dont sont faits ces merveilleux objets polis caractéristiques de la technique et de l'art maori. Hine-Tua-Hoanga voudrait bien avoir aussi la néphrite et elle poursuit Ngahue qui effectue tout un périple à travers la Nouvelle-Zélande, s'arrêtant en des points où se trouvent des gisements d'une roche exploitée par les Maori. Dans la deuxième partie du récit, Hine-Tua-Hoanga est vaguement associée à Rata, considéré dans ce texte comme un des héros ayant fait partie de l'expédition qui fit la découverte d'Ao-tea-roa, l'île nord de la Nouvelle-Zélande. Dans cette légende, Hine-Tua-Hoaga est incontestablement associée aux roches utilisées par les Maori pour la fabrication d'objets lithiques taillés ou polis.

L'association est encore plus nette dans des textes du recueil de White (1887-1990), auxquels nous n'avons pu avoir directement accès, mais qui sont résumés ou cités par von den Steinen (1933, p. 333-4). Ils proviennent tous de diverses versions de la légende de Rata. On y voit Rata affûter la hache émoussée que lui a donné sa mère « *sur le dos de son aïeule Hine-Tu-A-Oaka* ». Il y est question aussi de Rata « *qui va chez Kahue ou Ngahue, le célèbre possesseur de la pierre verte, et en obtient là, avec tous ses accessoires, la lame d'herminette qu'il aiguise contre Hine-Tua-Hoanga* », ou encore de ce même Rata « *qui découvre l'art de couper et de polir la pierre verte avec la pierre appelée hine-tu-wahoaka* ». Il existe aussi un chant recueilli par Percy Smith (1892, p. 81-82) chez les Moriori, une population aujourd'hui éteinte qui, au début des temps historiques, occupait les îles Chatham, un archipel situé à bonne distance à l'est de la Nouvelle-Zélande. Dans ce chant, destiné à accompagner l'affûtage des herminettes,

se trouve évoquée hine-tchu-wai-wanga qui, selon Percy Smith (1892, p. 81-82), n'est autre que la hine-tu-a-hoanga des Maori [2].

Au sein de ce vaste ensemble mythologique de versions étroitement apparentées à la légende de Rata ou d'autres récits faisant partie du même cycle, comme la légende de Tahaki, le cycle de Hema ('Ema en rarotongien) et de Wahieroa (forme maori, Vehie 'Oa en marquisien), deux figures apparaissent qui, à la fois, ont beaucoup en commun et présentent des différences saisissantes. En commun, elles ont d'être féminines, secourables pour le héros et d'être les gardiennes de l'entrée d'un monde surnaturel qui est souvent celui des morts, le Havaiki des Marquisiens. Tantôt il s'agit d'une figure unique, comme à Mangareva ou chez les Maori, tantôt d'une figure dédoublée, comme aux Marquises ou à Rarotonga. Et surtout, et c'est là la différence majeure qui va retenir notre attention, aux Marquises et à Rarotonga, le personnage dédoublé est caractérisé par son activité de pilonnage, tandis qu'à Mangareva et en Nouvelle-Zélande, le personnage correspondant est caractérisé par son association étroite avec une autre activité : le polissage de la pierre et l'affûtage des herminettes.

Le plus curieux dans tout ceci est que, dans deux groupes ethniques, ces figures aux activités caractéristiques si différentes portent le même nom : Tua-Hoana aux Marquises et Hine-Tua-Hoanga chez les Maori. Ce sont les étymologies de ces noms propres qui vont nous apporter la clef de cette apparente étrangeté. L'étymologie du nom propre maori ne soulève aucun problème. En Nouvelle-Zélande, Hine est le nom d'une figure féminine souvent associée à la mort et au séjour des morts ; *tua* est le dos d'une personne ; *hoanga* « *a kind of sandstone used in the process of cutting and grinding stone implements* », autrement dit une pierre à meuler et polir. Cette acception du terme, qui remonte probablement à une racine **foa* « fracturer, briser une matière dure », est très générale en Polynésie de l'Est comme de l'Ouest ; à Samoa, nous avons *foaga*, « meule » ; aux Hawaii, *hoana* signifie pierre à aiguiser, meule ; à Tahiti, *hoa'a* fait référence à « un fin poli sur du bois, de la nacre etc. » ; à Mangareva, *oaga* est une meule à aiguiser ; à Rarotonga, *oanga* est une meule pour aiguiser les outils.

Le terme marquisien correspondant, *hoana* dans le groupe sud, *hoaka* dans le groupe nord (l'alternance *k/n* reflète le *n* vélaire, noté tantôt *g*, tantôt *ng* dans les langues polynésiennes) a un sens tout différent et désigne, selon le dictionnaire de Dordillon, une « *espèce de pétrin pour battre la* poopoi ». Il s'agit plutôt d'une épaisse planche à piler, longue d'environ un mètre et demi, large d'une cinquantaine de centimètres. Elle est légèrement concave en sa face supérieure et légèrement bombée sur sa face inférieure. Elle est utilisée pour mélanger, par un intense pilonnage à l'aide de ces lourds pilons marquisiens de roche volcanique, parfois rehaussés de sculptures, la pâte de fruit à pain fermenté (*maa*), avec la chair du même fruit frais rôti sur la braise (*mei nunu paataka*), le tout largement additionné d'eau, pour aboutir à la *poopoi*, cette bouillie légère dont, encore aujourd'hui, bien des Marquisiens raffolent.

A ma connaissance, le sens de « table à piler en bois » n'est attesté qu'aux Marquises. Je n'ai pu déterminer avec certitude quel était le terme qui s'est substitué à **hoaka/hoana* pour désigner la meule dormante. Le dictionnaire de Dordillon donne *kata'a* pour « repasser, aiguiser sur une pierre », un terme dont l'ancienneté (tout début du XIXe siècle) est attestée par le vocabulaire donné par Robarts (1974, p. 309) : « *to grind, sharpen : Ca tah [sic].* » L'appellation la plus probable devait être de type périphrastique, comme l'est le terme marquisien pour pilon : « *ke'aa tuki* » (littéralement : pierre pour piler), et comme le suggère la traduction proposée par le dictionnaire de Dordillon pour polissoir : « *e mea ha'a menia* » (littéralement : « chose pour polir »).

Il nous reste maintenant à justifier le changement sémantique qui a fait, en marquisien, passer le mot **hoaka/hoana* du sens de de pierre à meuler à celui de table à piler. Ce problème paraît rejoindre directement une question que se posent les archéologues à propos de la distribution des pilons en Polynésie. Le débat est clairement ouvert par J. Garanger (1967, p. 1) dans son travail sur les pilons polynésiens :

> « *Le pilon polynésien est davantage un battoir qu'un pilon [...] La répartition du pilon-battoir dans le Pacifique Sud pose des problèmes non parfaitement résolus. Associés le plus souvent à la présence de l'arbre à pain (*Artocarpus altilis Parkinson, *Fosberg) et du taro (*Colocasia esculenta, *L. Schott) ou autres aracées à tubercules comestibles, il est cependant inconnu en Polynésie occidentale et en Mélanésie où le taro et l'arbre à pain sont communs, comme y est coutumière la préparation de ces sortes de puddings que sont les* poopoi *polynésiens et les* lap-lap *mélanésiens.* »

Suggs (1961, p. 99-104 et *passim*) avait déjà lui aussi soulevé ce problème en constatant l'absence de pilon-battoir (*pounder*) proprement dit dans les niveaux anciens, son apparition ne se faisant qu' à la période qu'il appelle « d'expansion », entre 1 100 et 1 400 après J.-C. En revanche, il note (*ibid.* p. 103), à toutes les périodes de l'histoire marquisienne, la présence de « pilons » rudimentaires (*pestles* dans le texte) qu'il définit comme des galets de plage de forme ovoïde ou allongée qui avaient été utilisés pour piler et meuler – ou broyer – (*grinding*). L'usage précis de ces artifacts est impossible à établir de manière satisfaisante, mais les marques à leur base « *indiquent qu'ils étaient utilisés de manière interchangeable pour meuler (*grinding*) aussi bien que pour piler (*pounding*).* »

On peut avancer l'hypothèse qu'avant l'apparition du couple actuel table à piler de bois et pilon-battoir de pierre, il y eut une période où une surface lithique quelconque, peut-être une simple dalle de basalte d'une plate-forme d'habitation ou à usage religieux, comme le suggère les Tikoma rarotongiennes qui pilonnent leur *paepae*, a fait l'objet d'une utilisa-

tion indifférenciée. La même pierre aurait été utilisée tantôt comme meule dormante et surface pour l'abrasion et le polissage des herminettes, tantôt comme surface pour le pilonnage à l'aide de pilons en bois, dont l'existence reste hypothétique aux Marquises mais qui est rendue plausible par leur présence ailleurs en Mélanésie et en Polynésie, ou encore à l'aide de pilons de pierre rudimentaires tels que ceux décrit par Suggs. Le développement de pilons de pierre de plus en plus lourds et élaborés aurait justifié par la suite l'utilisation de tables à piler de bois. La figure mythologique de Hina-Tua-Hoanga aurait évolué en conséquence et se serait modernisée, son dos rugueux aux vertus abrasives étant passé en position horizontale et devenu la surface réceptrice d'un intense pilonnage. C'est du moins ce que peut suggérer la métamorphose de ces deux vieilles Tua-Hoana. Mais il serait imprudent de leur demander une contribution plus précise sur le où, quand, et comment de la naissance du pilon-battoir polynésien.

Notes

[1] La *poopoi*, nourriture de base des anciens Marquisiens, est une bouillie de fruit à pain, obtenue par pilonnage. Notons que dans les lignes qui suivent, la longueur vocalique est notée par le redoublement de la voyelle.

[2] Les variantes dans la forme des noms propres sont dues soit à des flottements dans la transcription du maori, soit à des variantes dialectales.

Bibliographie

BUCK, P. (Te Rangi Hiroa), (1938), *Ethnology of Mangareva*, B. M. B. 157, Honolulu.

GARANGER, J. (1967), « Pilons polynésiens », supplément au tome VII, 3, d'*Objets et Mondes*, revue du Musée de l'homme, Paris.

GREY, SIR G., [1855], (1965), *Polynesian Mythology*, Whitcomb and Tombs, Nouvelle-Zélande.

ROBARTS, E. (1974), *The Marquesan Journal of Edward Robarts 1797-1824*, edited by Greg Dening, Australian University Press, Canberra.

SMITH, P. (1892), «Stone implements from the Chatham Islands », *Journal of the Polynesian Society*, p. 80-82.

STEINEN, K. VON DEN (1933), « Marquesanische Mythen », *Zeitschrift für Ethnologie*, Zeit 65, p. 1-43.

SUGGS, R. C. (1961), *The archeology of Nuku Hiva, Marquesas Islands, French Polynesia*, American Museum of Natural History, New York.

TE ARIKITARAARE (1921), « History and Traditions of Rarotonga », *Journal of the Polynesian Society*.

WHITE, J. (1887-1890), *The ancient history of the Maori, his mythology and traditions*, Wellington.

3

Settlement patterns and complex society in the Windward Society islands

Retrospective commentary from the `Opunohu Valley, Mo`orea

Roger C. Green*

Some three decades ago José began a series of investigations on the main windward island of Tahiti in the Society Group (Garanger 1964). It followed closely on a rather similar set of surveys and excavations by myself and colleagues (Green 1961, Green *et al.* 1967) in the interior of the `Opunohu Valley, and the neighbouring Papeto`ai coastal plain on the adjacent island of Mo`orea. In both cases the focus was on the recent prehistoric and protohistoric period of Tahitian prehistory. This, José (Garanger 1967: 387), with some insight, has called « the period of the *maraes* », by highlighting in an Old World fashion the principal item among its *fossiles directeurs* (Clark 1993: 220). Wallin (1993: 78,127,130) has assessed the oldest actual archaeological date for a Society Island *marae* as being approximately A.D. 1 500, but is willing in theory to extend earlier forms back to before A.D. 1 200.

The efforts of José and myself built upon the pioneering work of Kenneth Emory some four decades earlier in his classic *Stone Remains in the Society Islands* (Emory 1933). In the early 1960's Kenneth too was again in his beloved Tahitian islands (Krauss 1988: 370-90), with his young assistant, Yosihiko Sinoto. Although recording, excavating and reconstructing *marae* occasionally received their attention (Krauss 1988: 388, Sinoto 1962, 1969), the main focus of their work centred on finding sites with early portable artefacts, as Kenneth now felt rather strongly that « *adzes, fishhooks, ornaments, even a notched-disk gamestone* [would more effectively] *tell what the Society Islands received and what was passed on, what was modified and what was diffused* » (Emory 1979: 218). However, this was in no way to

* *Department of Anthropology, University of Auckland, New Zealand*

abandon an initial view, formed in the interior of the Papeno'o Valley of Tahiti in June of 1925, that in the basic structure of *marae* (the courtyard, platform and upright slabs) « *he had discovered a new tool for tracing Polynesian wanderings, the places where they worshipped* » (Krauss 1988: 140 ; compare statements in Emory 1933 and 1943 to Emory 1970, 1979: 218). It was just that this view came to apply largely to the smaller, simpler *marae* and shrines of East Polynesia ; in contrast the larger more complex coastal and intermediate *marae* of the late period « *became all important in the life of Tahitians* » and therefore a more appropriate source for clarifying local and regional cultural developments.

Although Kenneth was always immensely supportive of our work on Mo`orea (Krauss 1988: 374), he found aspects of it puzzling. The principal task, assigned by my mentor Douglas Oliver, was to identify through archaeology the physical forms in which Tahitian society was expressed at the time of European contact to assist him in reconstructing that society from the various ethnohistoric sources. This massive study using that data subsequently appeared in three volumes (Oliver 1974). Given my training by Gordon Willey in settlement archaeology, and both his and Oliver's concerns with what that kind of approach might tell us about past social and political organisation, stratification and segmentation, attention centred on these features of Tahitian society but ignored the issues of origins, migrations, or subsequent contacts. In Polynesian archaeology this orientation has been called a settlement-social organisation approach as opposed to a settlement-subsistence one (Green 1984: 62). Seen in retrospect, I concentrated in large part on information that would indicate most about late prehistoric and protohistoric Mo`orean society, and paid only passing attention to the economic evidence or the issues of environmental adaptation and landscape change.

I had absorbed from Willey and from the results of settlement pattern studies in Mesoamerica, that a focus only on towns and temples, which ignored the domestic and other less imposing forms of evidence, severely limited the possibilities of interpretation of the data. The efforts therefore aimed at a near total intensive survey. Yet it was not until undertaking similar settlement pattern work a decade later in the Makaha Valley on `Oahu, Hawaii, in conjunction with my colleague Douglas Yen, that I was able to build the abundant economic evidence into such a programme (Green 1980). And it was only in the interval in between, in Western Samoa, that I learned how to use a settlement pattern approach, especially in the Falefa Valley, to combine the evidence of surface survey evidence with that of excavation and thus achieve sufficient time-depth from which to also build a local sequence (Green and Davidson 1974). In summary, the `Opunohu work lacked important environmental, economic and temporal elements, though it largely accomplished the task set by Oliver.

José's approach overlapped with but differed from my own ; its focus was on *marae*, their survey and excavation (Garanger 1964, 1975, 1980).

The `Opunohu *marae* excavations had been minimal and directed largely to obtaining charcoal for dating, or to defining certain unclear surface features (Green in Green *et al.* 1967: 141-63). José's work went further than that. He sought to reveal through excavation the full layout of a structure's construction and details of the sub-surface features with which the now disturbed surface remains were associated. The important outcome for each of us was that our conclusions were mutually reinforcing.

By the end of the 1960's, drawing on both written and illustrative ethnohistoric sources, and the archaeological results, we had moved from a view of individual stone remains of religious structures belonging to one of three Emory (1933: 23-32) types (coastal, intermediate and inland) to one of *marae* complexes made up of a set of features and structures and including a range of contemporary *marae* sub-types (Green and Green 1968, Garanger 1969). For me it was José's investigations in the Tuamotus and Tahiti that drew my attention, even though it involved a certain amount of struggle due to an inadequate ability to read French. My aim here is to look at how the next generation of archaeologists has advanced the knowledge obtained from our endeavours, as we improved on Emory's, and to see where this has led us. In doing so the focus is on the work in the `Opunohu Valley, but the commentary has wider implications for the archaeology of the Society Islands.

Survey

For descriptive and analytical purposes, investigators have divided the `Opunohu Valley into sections: the western portion or Amehiti sector, the « Middle » sector and the eastern portion, or Tupauruuru sector (fig.1). Geographic distinctions have also been drawn between the upper and lower valley portions of each sector (Green and Descantes 1989). An average to low density of archaeological remains obtains in the Amehiti sector, a high density in the Tupauruuru inland sector, and a very low density in the « Middle » sector. On the central, coastal flat or valley floor behind the beach at the end of `Opunohu Bay, no archaeological occurrences at all were recorded, though at the time why this is so was never clear.

A valley such as the `Opunohu, within which prehistoric and early European contact settlement was not nucleated, required some form of fairly comprehensive survey to obtain a useful data set for analysis. In his general comments on the case studies described in the volume *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey*, Plog (1990: 248) states the reason well: « *When one intends a functional and paleo-ethnographic analysis of the network of relations that existed among the inhabitants of sites in an area, full-coverage data are essential* » (see also Fish and Gresham 1990: 164 on the full-coverage survey's power with respect to relational problems, and Kowalewski 1990: 39 and Cowgill 1990: 250 on the need for it when studying spatial relationships). Although what was attempted in the `Opunohu Valley was as comprehensive as time and resources allowed, it

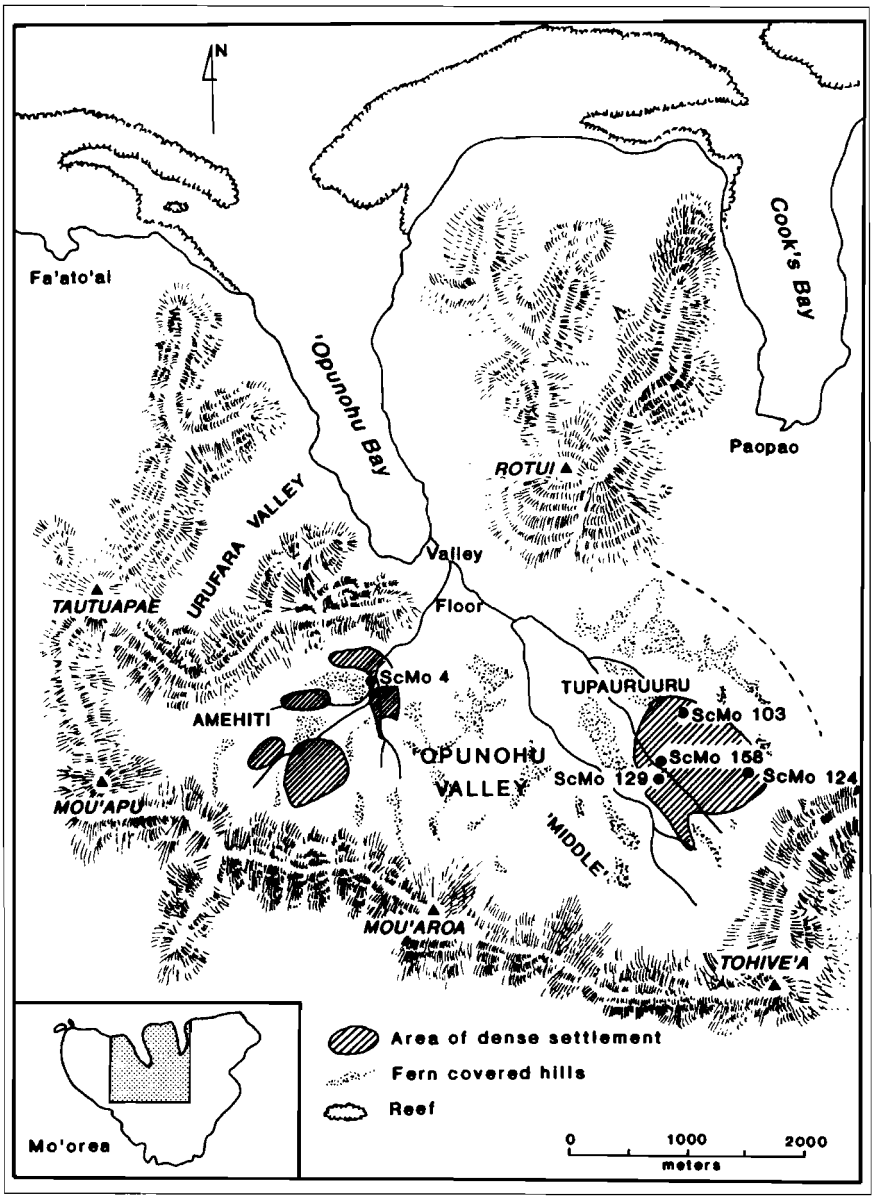


FIGURE 1
Map of 'Opunohu Valley in Mo'orea, French Polynesia, showing location of principal sites and excavations.

was not full-coverage in the sense of total or 100 % – only in its intensity of coverage compared to nearly all that had gone before in Polynesian survey archaeology (Green 1967).

As Cowgill (1990: 252) observes, some kinds of bias are hard to deal with, such as burial of archaeological occurrences by alluviation, destruction by severe erosion, and masking by dense vegetation. All three were significant factors in the `Opunohu situation. Thus Green and Descantes (1989: 7 ; see also Descantes 1990: 14-15) described the general effects of poor accessibility and visibility, noting their impact especially in areas with closed tropical forest canopy or overgrown vegetation, and the difficulties experienced in exploring the innermost dark recesses of the valley.

The result was that low-lying stone and temporary structures, common at the margins of settlement, where intensity is lowest, were missed ; potential rock shelters along the valley walls were not sought out ; many wet agricultural terraces in the eastern sector were only noted and not further described ; and the « Middle » section of the valley with only a few substantial non-agricultural remains was inadequately surveyed. In the Tupauruuru section, the areas with numerous structures were cleared in blocks and plane-table mapped in detail ; in the areas between the detailed mapping blocks, the obvious individual sites were recorded by tape and compass, but others not so visible without further clearing of the undergrowth went unnoticed. Moreover, given the inadequacy of the valley base maps at the time of the survey, and the dense vegetation in the sectors with the majority of the remains, the identification of precise locations for site complex mapping blocks and individual sites was a continuous problem, never satisfactorily resolved.

Lepofsky's (1994) recent archaeological survey work in the `Opunohu Valley, some thirty years after the original survey, adds greatly to the 1960 results and allows further assessment of the initial survey's quality and defects. Her reconnaissance of the Amehiti or western arm of the valley suggested that the previous work provided reasonable coverage of all site types, including the agricultural, making it a sufficient basis for looking at the relationships between them (Lepofsky 1994: 142). Sites were also fairly well located in terms of map position through use of an aerial photograph (Green and Descantes 1989: 4). This is just as well, because in the last few decades many sites in the lower reaches have been almost completely destroyed by modern development, or greatly disturbed by serious flooding (Lepofsky 1994: 142).

Lepofsky (1994: 143) believes the « Middle » sector of narrow valleys and steep sided hills deserves more research attention than it has been given. Although, as we both found, it holds few outstanding non-agricultural sites, the sector does contain a fair number of gardening remains, usually in the form of terraces, located along most of the usable flat areas adjacent to streams (Lepofsky 1994: 148). Moreover, it is the one area in the valley where the density of agricultural and non-agricultural sites did not corres-

pond, suggesting that its primary role in prehistory was economic rather than residential. This would make it a separate and major additional gardening area for the residents of Tupauruuru.

Because the initial recording of agricultural sites in the Tupauruuru sector was sporadic and incomplete, Lepofsky (1994: 142-44) concentrated her efforts on them and that side of the valley. However, she also added to the list of less prominent non-agriculture sites in that zone (Lepofsky 1994: 193-204, fig. 4.3 b, Appendix 1), so that one can now say a high and reasonably representative proportion of the archaeological occurrences in it has been recorded. The one difficulty occasionally encountered was distinguishing between agricultural and non-agricultural terraces without benefit of excavation (Lepofsky 1994: 186, 204). Still, Lepofsky (1994: 193) felt that the 1960 survey did not represent « *the complexity of the archaeological landscape as a whole* ». Thus she concluded that her amendments, while greatly improving the situation with respect to agricultural remains, only began to represent the full settlement complexity of the Tupauruuru district of `Opunohu (Lepofsky 1994: 194). On this point I would to some extent disagree.

What we do not yet have in the inland Tupauruuru sector is total or 100 % coverage, while the map positions of site complex blocks and separate sites and features are still not as precise as one would like. Although the latter difficulty could now be easily overcome by use of Differential Global Positioning System devices with balloon borne aerials, achieving the former goal would require a small crew searching and clearing undergrowth in conjunction with a systematic resurvey of the entire sector. The task would be time-consuming, but a much finer-grained data record would emerge. This would greatly increase the numbers of low-lying, temporary, or more ephemeral structures recorded, and provide archaeologists with added confidence that in any future analysis they were employing accurate and near total survey results. Although such a body of information could certainly greatly improve interpretations on the domestic and agricultural levels, it would not materially change our knowledge about the general settlement complexity within the valley, at least with respect to its major structures. Moreover, the distribution of the more prominent remains would be much better contextualised, making the whole exercise a highly desirable one.

At the same time the « Middle » section of the valley should be properly surveyed, as should the ridges and slopes around the base of Mt Rotui, especially those on its western side adjacent to the `Opunohu Valley bottom where Lepofsky (1994: 203-10) recorded extensive remains. Because there are few or no other such coherent archaeological settlement pattern data sets available for the Windward Society Islands, and only one other similar one in the Leeward Islands at Mata`ire'a Hill, Maeva, Huahine (Sinoto and Komori 1988), this is an affordable resurvey project that would result in an enhanced data base of permanent value. We are unlikely to have many more examples like it, as the pace of development and site destruction in the Society Islands escalates.

The problem of erosion, listed by Cowgill as another bias hard to deal with, applies largely to the *Gleichenia* fern-covered ridges and slopes which were a prominent feature within the upper valley (fig. 1). Few or no archaeological occurrences were visible on most of them (Green and Descantes 1989: 9, Lepofsky 1994: 289), and as will become evident below, they served principally as one source of the sediment which covered the coastal valley floor. If they were used prehistorically, it would have been mainly for dry swidden gardening, largely early in the sequence (Lepofsky 1994: 298). Should that inference prove correct, direct evidence of that activity on these ridges has been lost; it must be reconstructed from limited charcoal and colluvial sediments in the stream valleys and valley flat (Lepofsky 1994: 264-91).

The related bias caused by extensive alluviation, also listed by Cowgill, is not dealt with so easily. In the `Opunohu Valley, Lepofsky's (1994: 270) study of sediments and charcoal in 21 back-hoe trenches in the valley flat, and observations along its stream banks, clearly identified the extent of colluvial and alluvial build-up in that zone within the last 1 000 years. However, in this process she encountered only one charcoal lens and fire-reddened zone at a metre's depth, thought to be a cultural feature (Lepofsky 1994: 282-83). Other than this, there is, as noted above, a puzzling absence of recorded prehistoric surface sites in this zone. Contemporary observations indicate it to have been uninhabited in 1805 and for some time before. Yet Lepofsky's model calls for it to have been under intensive use, largely for cultivation beginning in the 13th or 14th centuries. This leads her to suggest that any surface sites on «*the valley floor have since been destroyed by flooding, recent plowing, or buried under recent alluviation*» (Lepofsky 1994: 297). Still, she sees such occurrences as consisting of rather ephemeral structures related to the agricultural activities inferred from the charcoal in the upper alluvial layers of the test pit profiles, rather than as a major, and now buried or destroyed, residential zone with extensive housing and religious structures. Being a newly created and always unstable landscape, subject to periodic flooding, it was probably seen by the inhabitants as rather unsuitable for permanent occupation. There is no doubt, however, that the matter of extensive alluviation on the valley floor has to be dealt with in any model of settlement distribution, especially when the direct evidence of archaeological occurrences in that zone is so minimal.

Culture historical sequence

Although the development of a culture historical sequence was not a major goal of the original `Opunohu survey, excavations and radiocarbon dates, plus oral traditions and historic observations, suggested the outlines for one. Thus the view was expressed that «*the valley contained no major settlement before the 15th or 16th century, although small populations resided there beginning with the thirteenth century*» (Green in Green *et al.* 1967: 162). The final and major occupation of the `Opunohu was assigned

to « *a period prior to the crumbling away of the traditional Tahitian society under the impact of conversion to Christianity* » (Green in Green *et al.* 1967: 220), i.e. the 18th century, before the interval of societal and religious change resulting from sustained contact from 1797 to 1815. Descantes (1990: 146-154) took matters a step further, proposing that among four possible models, the last phase of the inland `Opunohu Valley settlement represented a form of permanent refuge, starting in the early 1780's and lasting until the turn of the century, with slow abandonment in the interval 1805 to 1815. The focus of this refuge was the inland Tupauruuru sector with its extremely high concentration of complex *marae* associated with the elite classes of Tahitian society « *faced with maintaining hierarchical distinctions of their social order as well as reproducing their social units* » (Descantes 1990: 156). Under the impact of externally driven change and inroads by a new religion, some people appealed to their existing gods to legitimise their existence (Descantes 1990: 157).

To construct a sequence for the `Opunohu Valley prior to a historically defined Pomare phase (1788-1843), Descantes (1990: 89-97, 1993: 191-94) drew on the oral history and ethnohistoric records, plus a few of the radiocarbon dates associated with a fairly limited set of excavations. The result was a settlement model that began with an undelineated pre-Atiro'o phase, followed by that of the Atiro'o, which in the Amehiti sector was thought to be associated with an early round-end house, radiocarbon dated to the 13th century A.D. The next phase, 1650-1788, was that of Marama, with a historic Mahine sub-phase (1767-1788) at its end. Although the first Marama from Ha'apiti to exercise control over the `Opunohu built a *marae* in Amehiti, later chiefs with that title were said to have actually lived in the `Opunohu and were thought, on the basis of the abundant surface archaeological evidence and a small set of later C14 dates, to be associated with the more complex developments encountered in the new district of Tupauruuru created by the Marama line at that time (Green in Green *et al.* 1967: 220-23).

Lepofsky (1994: 135-38), on the basis of many more radiocarbon dates for agricultural features and early evidence of massive landscape change, which was missing from previous reconstructions, has challenged the above views. In particular, she advances a number of cogent arguments in support of a view that it is « *highly unlikely that the majority of surface sites can be assigned to a very short historic time period* » (Lepofsky 1994: 137). One is the increased number of « modern » determinations greater than 200 years old attesting to both agricultural and residential use of the valley before the early decades (1767-1787) of European contact. Second is the ambivalent status of the four « modern » C14 dates initially used to arrive at an historic estimation of age for the various excavated archaeological sites. The reliability of these age determinations must remain in doubt, because they derive from the Gakushuin laboratory where they received limited pre-treatment and no assessment of the delta 13C value. Moreover, even if accepted as ac-

curate, they may attest to any one among a number of intercept values lying between circa A.D. 1650 and 1815, when the valley was abandoned by its Tahitian population. Third is the fact that initial human use of the valley is now known to have begun much earlier than previously thought, and major sustained agricultural activities in the Tupauruuru sector certainly starts 500 years earlier than the 18th century A.D. However, Lepofsky (1994: 138) does continue to accept that « *there is evidence of a late resurgence in settlement in the upper Tupauruuru...* » where sites, and especially *marae*, « *were built by the Marama line in an attempt to reinstate their power* ». I find these arguments sufficiently sound to suggest the following revisions to Descantes' settlement history model for the `Opunohu Valley.

Pre-Atiro'o Phase

Human-induced ecosystem disturbances and landscape change began in the `Opunohu Valley sometime after A.D. 600 (Lepofsky 1994: 294). This timing is supported by the initial small-scale disturbances in the pollen cores for coastal Lake Temae on the northern corner of Mo`orea (Parkes and Flenley 1990). It relates to much greater human disturbance in the Temae core in the interval around A.D. 774-987, associated with high levels of charcoal, upland soil erosion, loss of primary forest species and establishment of Gleichenia fern.

Much of the circa 800 ha of today's flat broad `Opunohu Valley floor floodplain was at that time a swampy and in places a permanently inundated landscape. In patches within this zone, an early type of cultivated coconut, which had hybridized with wild forms, had been planted. Two of its nuts, preserved in a waterlogged fine black matrix of undetermined depth, were dated to A.D. 654-936 (Lepofsky *et al.* 1992). They were associated with a mixture of strandline and forest vegetation, suggesting that « *with the exception of the coconuts, human modification of the valley during the 7th to the 10th century A.D. seems to have been minimal* » (Lepofsky 1994: 281). This contrasts with the more coastal situations, like those around Lake Temae, noted above. Inland living sites, if any, would have been few and on higher ground, such as the base of the hills, making evidence for them difficult to find because they would have been subjected to later erosion or covered by alluviation. However, in an interval some time after A.D. 600 but before the 11th century A.D., disturbances from use of the inland zone became sufficient to cause massive amounts of sediment to be deposited on the valley floor. The cause is suggested by Lepofsky (1994: 294) to have been the burning of primary forest for swidden gardening in the valley interior, leading to the early development of the depleted lateritic fern-covered knolls and ridges.

Atiro'o Phase

Human occupation of the drier, newly created alluvial flat on the valley floor is first attested in the 11th century A.D. by an isolated hearth-like feature and deposition of charcoal in low action pools and in alluvial deposits

dating between the 11th and 13th century A.D. (Lepofsky 1994: 296). Inland, a set of stream-side agricultural terraces were built at site OPU-159 in Tupauruuru in the mid-13th to early 15th century. These can be associated with a simple *marae*. A drier upper terrace in the set exhibits a late habitation pavement on its top-most layer and the underlying fill layer contains 14th century occupation debris including discarded adzes (Lepofsky 1994: 158-67). In the lower valley section of Amehiti, an oven dated to the 13th to 14th century A.D. lies adjacent to the remnants of a subsurface round-ended house that underlies a larger more intact example associated with a large pavement and square house (Green and Green in Green *et al.* 1967: 164-176). Such evidence in that context implies permanent early settlement in this part of the valley by a well-established community with status individuals. It also supports the inference that it was a situation which persisted over a considerable period of time (Eddowes 1991: 154-56).

Eddowes (1991: 156-58) also argues that, from this period on, both sectors of the `Opunohu probably operated as the inland component of a community whose economic, social and religious activities were integrated with and focussed on the coast, and not as isolated communities independent of coastal groups. Indeed, initially that coastline and its population may have been rather closer, especially to the settlement in Amehiti, than it is now. Charcoal in the upper valley stream profiles of Tupauruuru, interpreted as stemming from agricultural clearing, lends further support to an increased human use of that sector too, beginning in the 13th to 14th century A.D. (Lepofsky 1994: 296). Finally, valley floor evidence mentioned above indicates that sustained human activity there, most probably for agriculture, began between the 11th and 13th centuries A.D., after the valley had been considerably transformed by the deposition of large amounts of colluvium and alluvium. Again similar activities have continued to the present (Lepofsky 1994: 283-84). In summary, then, the whole valley to the coast may be seen as operating during this period as a single community unit, with at least one elite focus in the lower Amehiti zone.

Marama Phase

After the traditional conquest of the valley in circa A.D. 1650 by the Marama line, and its splitting into two districts, the first Marama *marae* is said to have been built in Amehiti by this non-resident coastal chief. However, the archaeological evidence strongly suggests that subsequent members of the Marama elite, now living in the valley, centred their attention on Tupauruuru. This continued for over a century, resulting in the sequences described for sites ScMo-158 and ScMo-103c. These began in the 16th to 17th century with storage pits and ordinary dwellings and ended with round-ended houses associated with such elites, before being replaced by simple rectangular houses during the final historic period of population decline (Davidson in Green *et al.* 1967: 139-40). In this phase, some of the more elaborate *marae*, along with numerous household *marae*, were constructed (Green in Green *et al.* 1967: 151,155-56).

With hindsight, one can now see that a major inland settlement of a junior line of the ranking members of Mo`orea society had become permanently established in Tupauruuru sector of the valley by 1767 (Eddowes 1991: 157), and after that date it was home to Mahine, one of its four fighting chiefs, whom Cook regarded as Mo`orea's principal chief (Green in Green *et al.* 1967: 221, Oliver 1974: 1188,1205). Descantes (1993: 193) terms this period, 1767-1788, the Mahine subphase, noting that it « *is a continuation of Marama with similar spatial patterns and at this point discernable only because of historical evidence* ». At that time more elaborate stepped ahu *marae*, such as ScMo-129 were probably erected, although none among them unambiguously indicates the presence of a high ranking kin titleholder. Instead the much larger complex *marae* types found associated with the highest members of a maximal ramage occur on the coast (Eddowes 1991: 157).

Pomare Phase

The endpoint in the utilisation of the `Opunohu Valley by traditional members of Tahitian society began in 1788 and seems to have focussed upon the upper part of the Tupauruuru sector (Descantes 1993: 207). Because there are no obvious environmental or economic resource advantages evident for an expansion in the settlement that occurs in this part of the valley in the form of close-packed terraces, residences and religious structures, it is more likely that the historically known competition between the European-influenced Pomare line, now in control of Mo`orea, and the losing, European-avoiding Marama traditionalists, was the causative factor behind the increased utilisation (Eddowes 1991: 157). In this short interval, the back of the Tupauruuru sector served, as Descantes (1993: 210) says, « *as a retreat for those resisting the European intrusion and its unwelcome cultural impacts* ». But it was not a secure retreat, for between 1805 and 1815 the `Opunohu gradually emptied of its human occupants (Green in Green *et al.* 1967: 222-23). Pomare II converted to Christianity in 1812, and the last chief in Mo`orea did so in 1815.

Functional interpretations of structural features

Although the original socio-political interpretations of the surface remains in the `Opunohu Valley as reflecting a fair degree of social complexity in rank, stratification, segmentation, and organisation have not been greatly altered (Green in Green *et al.* 1967: table 13 and 224-26 ; Lepofsky 1994: 135, but see Orliac 1982: 239), numerous improvements have been made to their quality. A recording and general classification strategy for all functional groupings of remains has been published by Descantes (1991). Within it the data are now more easily manipulated by computer and displayed in the form of twelve « symbolic » maps for the different parts of the valley. As well, a descriptive volume with survey maps of all sites originally identified has been produced (Green and Descantes 1989). As described above, this re-

cord has been significantly added to by Lepofsky (1994: 133-210), especially in respect of agricultural remains in the Tupauruuru sector. Four aspects of these advances will be highlighted here ; the reader is referred to individual sources for more detailed discussion of each of these topics.

Agricultural terracing

Except in the « Middle » valley section, the density of agricultural sites tends to correspond with other site types (Lepofsky 1994: 211). However, there seems to be little spatial correspondence between the distribution of agricultural and various non-agricultural sites in both inland sectors of the valley (Descantes 1990: 121, 124 ; Lepofsky 1994: 149-50,152). In contrast, a relatively strong statistical relationship between houses and *marae* can be demonstrated along the main stream in the Tupauruuru sector, indicating they do cluster together (Lepofsky 1994: 151-52), although not with the agricultural localities. As Descantes (1990: 124) suggests, this implies a low scale of religious involvement in agricultural activities, except perhaps for those of a rather special kind like growing kava (Lepofsky 1994: 258).

A principal result of Lepofsky's detailed studies is the addition of an economic dimension to the `Opunohu evidence. The most common forms of such evidence are simple terrace complexes, usually located on floodplains and adjacent hills along the main streams, but also found on the wetter hillsides away from those streams. In most cases, they appear to rely on rain or high water tables for moisture for a variety of crops, although irrigation of some kind cannot be totally excluded (Lepofsky 1994: 152).

The second kind of agricultural complex is a series of stream-watered barrage pondfields, with sets of border margin retaining walls along them at intervals. These are the so-called « boundary » walls of Green and Descantes (Lepofsky 1994: 156). The barrage complexes may be a later form of agricultural terracing for taro (Lepofsky 1994: 258), but this still has to be fully demonstrated. The overall results of Lepofsky's studies also indicate some increase in the number of agricultural sites late in prehistory, while leaving open their correlation with the issues of increasing social complexity and expanded agricultural production or agricultural intensification under population pressure. In fact, in the `Opunohu case, Lepofsky (1994: 26) observes that the population there had not reached its growth limits, as many quite suitable areas for agricultural production and/or residence were not utilised.

Ordinary residential structures

The wonderful compilation by Orliac (1982: 44-113) of all written and pictorial records on traditional Tahitian housing at the time of European contact greatly enhances our ability to interpret their archaeological remains. Many rectangular structures, or at least sites with one or more straight curbstone outlined walls, of less than 5 m by 10 m in size, often situated on low terraces, were ordinary habitations or *fare hau pape* in which one or several families belonging to less favoured social groups lod-

ged (Orliac 1982: 282 and tables on page 283 and between pages 285 and 286). In the `Opunohu Valley, few of these structures have been investigated archaeologically. One of period IV at site ScMo-158, Orliac and Davidson (in Green *et al.* 1967: 139-40) both interpret as a *fare ta'oto* or ordinary sleeping house, which should probably be assigned to the late part of the historic Pomare phase. A slightly larger rectangular *fare hau pape* of period III at site ScMo-103c, and associated with a *fare pote'e*, now functionally interpreted as a *fare ia manaha* (see below and Orliac 1982: 237), has an uncertain function according to Orliac (1982: 283). Although it was seen as another sleeping house by Davidson (in Green *et al.* 1967: 139-40), the adjacent round-ended house's interpretation as an abode of the gods and spirits where images and objects belonging to them and used on the nearby *marae* were kept, makes Davidson's views unlikely. The third *fare hau pape*, at site ScMo-4 is again associated with an adjacent *fare pote'e*. The latter is interpreted by Orliac (1982: 277) as a *fare ta'oto*, but one which was the residence of a higher ranking member of the society, perhaps an *ari'i*. The adjacent *fare hau pape* has been interpreted as an edifice associated with ordinary spectators of the dance (Orliac 1982: 150-152,283) or dance dressing hut (Green and Green in Green *et al.* 1967: 175).

Only a few more recent excavations of rectangular *fare hau pape* structures have been attempted in Tahiti and Mo`orea (Orliac 1982: 282-284), especially in the `Opunohu. An important example (ScMo-171A) from the `Opunohu is that undertaken by Oakes (1994). Her report describes one of the more complex of these structures, dating to the 18th century, which exhibited a range of domestic activities both inside and outside the house, and raises a number of issues in the interpretation of this category of housing as restricted to lower ranking members of the society. Thus, « ordinary » dwellings remain a neglected site type which require additional attention, both in the `Opunohu and elsewhere. Moreover, Lepofsky (1994: 213) notes her belief that in the `Opunohu « *a large number of houses have no associated terracing or curbing, and may not be visible on the surface* », and « *that many of the unmapped terraces found throughout the valley [...] are likely the remains of habitations* ». I would agree that ordinary residential sites are both under-recorded and under-represented as surface remains. The one bias can be corrected; the other will prove more difficult to resolve.

Elite habitations

The traditional habitation spaces of the ranking members of Tahitian society and the edifices with which they are associated have proved to be more complex than I thought in 1967, before Orliac's (1982: 114-56) work appeared. I recognised residential structures, god houses associated with *marae* complexes, and community structures or gathering places as possible interpretations of the `Opunohu Valley's 21 round-ended or *fare pote'e* house remains (Green and Green in Green *et al.* 1967: 175). But at that time we tended to favour the community house interpretation for all three

of the examples excavated. As indicated above, Orliac (1982: 211-239) has subjected those interpretations to intensive scrutiny and shown two of them to be rather unlikely. Thus period III at ScMo-103c becomes a *fare ia manaha*, or god house, associated with the many nearby *marae* just upslope from that structure. I also believe, more strongly than before, that the round-ended house of site ScMo-167 (just upslope from the high status *marae* ScMo-129) is another such god house (Green and Green in Green *et al.* 1967: 175, fn.1). Both functionally belong to Orliac's (1982: table between pages 285 and 286) cluster A comprising a sub-set of buildings of a particular character (*fare ia manaha*).

In contrast, SoMo-4, both in its earlier and later forms, becomes a residence of a ranking member of `Opunohu society, of the type which on their small size Orliac (1982: table between pages 285 and 286) associates with the other sub-set of cluster A, which function as typical residences of « *petits chefs* » or *hui ra'atira* and *ari'i ri'i*. This would be in keeping with Eddowes' view, cited above, that it was in general, junior lineages of the ranking coastal kin-title holders who were present in the interior of the `Opunohu for most of its long occupation. The large majority of the other 17 surface round-ended houses, nearly all of smaller size than ScMo-4 and concentrated in Tupauruuru, are probably to be placed under the same interpretation of petty chiefly residences (cf Green and Green in Green *et al.* 1967: 173 and table 4).

Only one excavated site then, in Orliac's (1982: 237,285) view may qualify as a building of public character, or gathering place. This is the *fare pote'e* of period IIIB at ScMo-158. If so, it would be a far smaller structure than any of this type known from elsewhere in Tahiti, because historically described *fare manihini, fare arioi*, or « *maison de réunion* » were usually much larger. Orliac (1982: 237) believes this house is unlikely to be a *fare arioi*, as it lacks a very small *marae* in direct association. However, there is a small simple *marae* of this period just 10 m upslope from it (Davidson in Green *et al.* 1967: 124 and fig.2), which might well support its interpretation as a building of this late period Tahitian cult of which Mahine was a member (Oliver 1974: 1205).

Marae

Two recent works provide us with greater insight into the *marae* of the Society Islands. One by Wallin (1993: appendix 1) uses a sample of 444 stone remains of *marae*, distributed over the entire island group, including 154 examples from Tahiti (38 %) and 61 from Mo`orea (14 %). Twenty-one of the Mo`orean examples (10 %) derive from the entire sample of 214 *marae* recorded in the `Opunohu Valley (Wallin 1993: appendix 1, p. 142, Descantes 1993: 200).

Wallin (1993: 39, 131) decided against using either the Green or Descantes classifications, or most of that data, because the categories were seen as too imprecise, vague, ambiguous or too local in their orientation. In other words, the concern of Green and Descantes was with *marae* structures from

Mo`orea, rather than with a more general Society Island typology, such as Wallin's five types and sub-types for the entire island group. I suspect that the considerable variation expressed in the complete *marae* data set from the `Opunohu Valley would have left some of Wallin's five *marae* types less precisely defined, although I believe it possible to accommodate most `Opunohu *marae* within it (Wallin 1993: fig 84). Since my purpose was in fact quite different from Wallin's namely « *to analyze all the types from a single locality so as to abstract some information on the social and religious organization that they reflect* » (Green in Green *et al.* 1967: 163), this makes the use of a quite different *marae* classification appropriate.

The other recent general work on *marae* is by Eddowes (1991). It takes an ethnohistorical approach, more like the work of Orliac on Tahitian houses, and applies it to the interpretation of the archaeological data. In contrast to Wallin's approach, which focuses on the stone remains of *marae* treated as isolated entities, it deals with such sites as clusters of different *marae* forms embedded within a part of a religious complex composed of a range of entities, only some of whose surface remains will survive to be recorded by the archaeologist. To get at the whole complex of structures in this approach would require large scale areal excavation of a kind that expanded on the work of José Garanger. As yet, except for the excavations at *Marae* Ta'ata on Tahiti (Garanger 1975), and their analysis by Wallin (1993: 42-44) and Eddowes (1991: 171-176), we have no investigation even nearing the required scale of digging and interpretation. Yet only this approach will reveal the internal aspects of *marae* construction in relation to former wooden constructions erected upon them, or expose features in the ground which identify the various wooden edifices built in the vicinity. Such excavations, along with much additional radiocarbon dating and the identification of the associated wood charcoal (Orliac 1982), would go a long way to enhancing our understanding of the stone remains of *marae* recorded in the `Opunohu Valley.

The functional interpretation of *marae* structures has now advanced beyond that initially presented (Green in Green *et al.* 1967: 224-225 and table 13). Thus Descantes (1993: 200-207) has recently interpreted the 168 *marae* (79 %) of types IIIi, IIIk and IXa as forming a category of simple *marae* in two sizes, which serve as useful indicators of households in the `Opunohu. A number of these simple *marae* supported carved stone images (*ti'i*), although these served neither as boundary markers (Descantes 1990: 124) nor as sorcery figures (Emory 1979: 218). Rather, as Campbell (1991: 83-86) argues, the most likely function for stone *ti'i*, highly corroborated archaeologically on the basis of the `Opunohu data, is invocation for the purposes of productive magic and general « fetching » to obtain supernatural guidance/power from the household gods.

A large number of Descantes' simple *marae* would fall into Wallin's (1993: fig 84) early, typical and young appearance variants of Type 1 *marae*, and Wallin too would interpret many in that category as family or an-

cestral *marae* (1993: 121). This leaves 41 more complex ahu-bearing *marae* in the `Opunohu requiring additional functional interpretation. Thirty-nine of these are in the Tupauruuru sector, and one each in the Middle and Amehiti sectors (Descantes 1993: 201). All but two fall within Wallin's Type three *marae*, found equally on the coast and inland (Wallin 1993: 91). In the `Opunohu, each of these ahu-bearing *marae* in the Amehiti and « Middle » sectors, and a number with more complex types of ahu in the Tupauruuru sector, would appear to have been local *marae* serving the various *mata'eina'a* sub-lines (and their *hui ra'atira* and *ari'i ri'i*) known ethnohistorically to have occupied the valley (Green in Green *et al.* 1967: 225 and table 13, Wallin 1993: 121). Others could have been for any of a variety of specialised purposes, known ethnohistorically. Unfortunately at present we are unable to identify functions for particular types among the specialised *marae* solely on the basis of context or their recorded features as surface stone remains.

Only two stepped ahu *marae* occur in the `Opunohu Valley. One is Wallin's (1993: 66) Type 5.1, with worked coral blocks facing its two-step ahu (ScMo-124j and Type III d of Green and Descantes [1984: 94]). The other is of Type 5.2 with three steps to its ahu, and worked round-faced volcanic boulders both in the ahu, and around its raised and paved court walls (ScMo-129 and Type III b of Green in Green *et al.* 1967: 156-161). Both are in the Tupauruuru sector and had previously been interpreted as being associated with high-ranking members of the Tahitian elite. Wallin (1993: 121) prefers to call these types of structures royal *marae*, « *in other words* marae *associated with the most powerful chief in the district* ». Mahine would serve as an historic example in the `Opunohu. Eddowes (1991: 183), however, has made the point, noted above, that in « *upper Tupauruuru we do not find any* marae *complexes of the types associated with the highest members of a maximal ramage upon the coast* ». Rather, he sees them as indicating the presence within the valley of junior organising lines of that social unit. Thus these two elite *marae* would no longer be assigned an extended function of national *marae*, as those of that type on the coast are much larger and more complex in form than those in the `Opunohu.

Finally, Descantes (1993: 207-208) argues that in Tupauruuru Polynesian ramage fissioning is evidenced in the addition of simple *marae* to large or complex parental *marae*. The number of cases in which this occurs in the Tupauruuru sector is fairly great (73 %), and was apparently due in part to the fact that for a time settlement in the concentrated zone at the back of the Tupauruuru sector and not elsewhere was by choice. This may be a late development, when that zone served as a permanent refuge.

Conclusion

The interpretation of archaeological remains in the `Opunohu Valley has altered since 1967, as new information, analyses, and reanalyses have been brought to bear on the topic. Because much of the material still re-

sides in literature of rather limited circulation, this reflexive overview of what is currently known about the valley's history and problems about its interpretation may prove to be a productive exercise of wider interest. Many defects in the original survey data have been repaired, but a number of recognised biases remain. A modest resurvey would correct them, yielding a very valuable data set for all future analyses. Nor would a series of extensive areal excavations of the principal structural types go amiss, as it would enhance the whole enterprise immensely.

On the positive side, it is now possible to outline a 1 200 year sequence for the `Opunohu Valley from circa A.D. 600 to A.D. 1815. This includes documentation of significant landscape change in the initial stages as well as an ever increasing agricultural use starting with coconut planting and ending with barrage style wet terraces in the interior. Settled use throughout the valley began in the 11th to 13th centuries and was continuous thereafter. More robust interpretations of the data on ordinary residential housing, elite edifices, household and descent line *marae* have all been attempted, as has a more cautious interpretation of the elite *marae* and other such structures like archery and assembly platforms. The view now taken is that these structures reflect the presence of people of rank and status belonging to junior lines within a maximal ramage occupying the whole `Opunohu district. The major kin-title holders and their large and complex *marae* and habitations were in this view always on the coast. Only in the very latest historic stage, 1788-1815, did the inner valley sector of Tupauruuru serve as a permanent refuge for some of the most traditional residents seeking to maintain their gods and society. More than a century before, the ranking members of the local community had established a permanent, stratified, segmented, and socially complex centre in the Tupauruuru sector of the valley, fed by a productive system of wet and dry terraces for raising taro and a range of other tree and root crops. This contrasted with the equally long inhabited Amehiti sector, which exhibited only a few signs of similar developments.

Acknowledgements

For assistance in compiling the bibliography, editing, and word processing, I would like to thank Dorothy Brown. Valerie J. Green has helped with the prose, provided useful commentary of a substantive kind, and support while this was produced. Janet Davidson too, helpfully reviewed the manuscript at a later stage, further improving its presentation.

References

Campbell, B. (1991), Stone *Ti'i* of the Society Islands, unpublished M.A. Research Essay, Department of Anthropology, University of Auckland.

CLARK, G. A. (1993), « Paradigms in Science and Archaeology », Journal of Archaeological Research 1(3): 203-234.

COWGILL, G. L. (1990), « Toward refining concepts of full-coverage survey », in S. K. Fish and S.A. Kowalewski (eds), *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey*, p. 249-259, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

DAVIDSON, J. M. (1967), « Excavations of two round-ended house sites in the eastern portionof the `Opunohu Valley », in R.C. Green *et al. Archaeology on the Island of Mo`orea, French Polynesia*, p. 119-140, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 51, part 2.

DESCANTES, C. (1990), *Symbolic stone structures: Protohistoric and Early Historic spatial patterns of the `Opunohu Valley, Mo`orea, French Polynesia*, unpublished M.A. thesis, Department of Anthropology, University of Auckland.

DESCANTES, C. (1991), *A Society Island valley settlement data recording and manipulation strategy*, Man and Culture in Oceania.

DESCANTES, C. (1993), « Simple *marae* of the `Opunohu Valley, Mo`orea, Society Islands, French Polynesia », *Journal of the Polynesian Society* 102 (2), p. 187-216.

EDDOWES, M. D. (1991), *Ethnohistorical perspectives on the* marae *of the Society Islands: The sociology of use*, unpublished M. A. thesis, Department of Anthropology,University of Auckland.

EMORY, K. P. (1933), « Stone Remains in the Society Islands », *Bishop Museum Bulletin* 116, Honolulu.

EMORY, K. P. (1943), « Polynesian stone remains », papers of the *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* vol. 20, p. 9-21.

EMORY, K. P. (1970), « A re-examination of East Polynesian *marae*: Many *marae* later », in R.C. Green and M. Kelly (eds), *Studies in Oceanic Culture History*, vol. 1, Pacific Anthropological Records 11, p. 73-92, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.

EMORY, K. P. (1979), « The Societies », in J.D. Jennings (ed.), *The Prehistory of Polynesia*, p. 200-221, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

FISH, P. R. and GRESHAM, T. (1990), « Insights from full-coverage survey in the Georgia Piedmont », in S.K. Fish and S.A. Kowalewski (eds), *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey*, p.147-172, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

FISH, S. K. and KOWALEWSKI, S.A. (eds). (1990), *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey ff*, Washington D. C., Smithsonian Institution Press.

GARANGER, J. (1964.) « Recherches archéologiques dans le district Tautira (Tahiti, Polynésie francaise) », *Journal de la Société des Océanistes* 20, p. 5-21.

GARANGER, J. (1967), « Archaeology and the Society Islands », in G. A. Highland, R. W. Force, A. Howard, M. Kelly and Y. H. Sinoto (eds), *Polynesian Culture History: Essays in Honor of Kenneth P. Emory*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication 56, p. 377-396, Honolulu, Bishop Museum Press.

GARANGER, J. (1969), « Sacred Sites & Rites of Ancient Tahiti », *Société des Océanistes*, dossier 2, Paris.

GARANGER, J. (1975), *Marae Marae Ta'ata*, travaux effectués par la mission archélogique Orstom-CNRS en 1973 et 1974, Paris, CNRS.

GARANGER, J. (1980), « Prospections archéologiques de l'îlot Fenuaino et des vallées Aiurua et Vaaiote à Tahiti », *Journal de la Société des Océanistes* 36, p. 77-104.

GREEN, R. C. (1961), *Moorean archaeology: A preliminary report*, Man 61, p. 169-173.

GREEN, R. C. (1967), « Settlement patterns: Four case studies from Polynesia », *Asian and Pacific Archaeological*, Series 1, p. 101-132, Honolulu, Social Sciences Research Institute.

GREEN, R. C. (1980), *Makaha before 1880 A.D. Pacific Anthropological Records 31*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.

GREEN, R. C. (1984), « Settlement pattern studies in Oceania : An introduction to a symposium », *New Zealand Journal of Archaeology* 6, p. 59-69.

GREEN, R. C. and DAVIDSON, J. M. (eds), (1974), *Archaeology in Western Samoa*, vol. II, Auckland Institute and Museum Bulletin 7, Auckland.

GREEN, R. C. and DESCANTES, C. (1989), *Site Records of the `Opunohu Valley, Mo`orea*, Limited Edition, Auckland, The Green Foundation for Polynesian Research.

GREEN, R. C. and GREEN, K. (1968), « Religious structures (*marae*) of the Windward Society Islands: The significance of certain historical records », *New Zealand Journal of History 2*, p. 68-89.

GREEN, R. C., GREEN, K. ; RAPPAPORT, R. A. ; RAPPAPORT, A. and DAVIDSON, J. (1967), « Archaeology on the Island of Mo`orea, French Polynesia », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 51, part 2.

KOWALEWSKI, S. A. (1990), « Merits of full-coverage survey: Examples from the Valley of Oaxaca, Mexico », in S.K. Fish and S.A. Kowalewski (eds), *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey*, p. 33-85, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

KRAUSS, B. (1988), *Keneti: South Seas Adventures of Kenneth Emory*, Honolulu, University of Hawaii Press.

LEPOFSKY, D. (1994), *Prehistoric agricultural intensification in the Society Islands, French Polynesia*, Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley.

LEPOFSKY, D. ; HARRIES, H. C. and KELLUM, M. (1992), « Early coconuts on Mo`orea Island, French Polynesia », *Journal of the Polynesian Society 101* (3), p. 299-308.

OAKES, N. (1994), *The late prehistoric Maohi Fare haupape - an examination of household organization in Mo`orea, French Polynesia*, unpublished M.A. thesis, Simon Fraser University, Burnaby, B.C.

OLIVER, D. (1974), *Ancient Tahitian Society*, 3 vol., Honolulu, University of Hawaii Press.

ORLIAC, C. (1982), *Matériaux pour l'étude des habitations protohistoriques à Tahiti (Polynésie francaise)*, Ph. D. dissertation, Université de Paris I.

PARKES, A. and FLENLEY, J. (1990), *Hull University Mo`orea Expedition*, University of Hull Department of Geography, Misc. Series 37.

PLOG, F. (1990), « Some thoughts on full-coverage surveys », in S. K. Fish and S. A. Kowalewski (eds), *The Archaeology of Regions: A Case for Full-Coverage Survey*, p. 243-48, Washington D. C., Smithsonian Institution Press.

SINOTO, Y. H. (1962), *A preliminary report on the excavations at Vairao, Tahiti and Afareaitu, Moorea*, Departmental Report, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.

SINOTO, Y. H. (1969), « Restauration de *marae* aux îles de la Société », *Bulletin des Etudes Océaniennes 14*, p. 236-244.

SINOTO, Y. H. and KOMORI, E. (1988), *Settlement pattern of Mata'ire'a Hill, Maeva, Huahine, Society Islands, French Polynesia*, Departmental Report, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.

WALLIN, P. (1993), *Ceremonial stone structures: The archaeology and ethnohistory of the marae complex in the Society Islands, French Polynesia*, Aun 18, Uppsala, Societas Archaeologica Upsaliensis.

4

L'Écrit, le Dit et l'Enfoui

Considérations sur l'histoire d'une vallée de Tahiti

Catherine et Michel Orliac*

Le matériel hétéroclite à l'aide duquel peut être reconstruit le passé récent de Papeno'o ne présente pas de spécificité particulière, relativement à beaucoup d'autres lieux de Polynésie : témoignages de voyageurs et de missionnaires, comptes rendus de campagnes militaires, transcription de traditions orales, vestiges d'aménagements, de constructions et d'activités.

L'écrit

Situé au nord de Tahiti, le district de Papeno'o apparaît, dans la littérature ethnohistorique, sous les noms de Ha'apaiano'o, Haururu ou encore Vavau [1]. Ses rivages raboteux et ses pâtés de corail immergés n'ont jamais incité les capitaines à y jeter l'ancre, pas plus que les hautes falaises qui en protégeaient les accès terrestres, à l'est et à l'ouest, n'y ont encouragé les excursions pédestres. Ainsi, Papeno'o est resté discrètement à l'écart des premiers témoins européens. De ce district, le passage de James Cook, en 1769, nous laisse un nom sur une carte : Whapaiano, inscrit le long d'un cours d'eau au tracé approximatif, paradoxalement un des plus petits de l'île. D'après les informations du prêtre Tupaia [2], Joseph Banks évalue alors à deux cents le nombre de guerriers de ce district, nombre très modeste relativement à la superficie de Ha'apaiano'o. Lors d'autres escales à Tahiti, en 1773-1774, le grand navigateur ne quitta son havre de la Vaitepiha que pour s'ancrer dans la baie de Matavai [3]. Aussi, l'ambiance culturelle, sociale et économique de Papeno'o à la fin du XVIIIe siècle ne peut-elle être qu'inférée à partir des descriptions de la vie des autres districts, principalement ceux qui entourent la baie de Matavai dépendant de l'*ari'i* [4] Tu.

En 1775, au cours d'un séjour qui dura un an, Maximo Rodriguez, interprète des prêtres espagnols établis à Tautira, s'échappa le plus souvent

* *Laboratoire d'ethnologie préhistorique, CNRS, Paris*

possible de l'atmosphère étouffante que les bons pères faisaient règner dans leur mission. L'une des ces escapades, du 2 au 18 juillet, lui permit de faire le tour de l'île ; c'est ainsi que, le 5 juillet, il fit une brève halte à Ha'apaiano'o (Papeno'o) qu'il décrit ainsi : « Ce district a une très grande vallée avec des chemins qui vont dans différentes directions et une rivière assez profonde, car des pirogues naviguent sur elle... le dit Ha'apaiano'o est étendu et très peuplé. Sa côte n'est pas tout à fait mauvaise et elle n'est pas protégée par un récif au-dehors. » [5]

Une information essentielle concerne le statut de la famille de l'*ari'i* Tu Vaira'atoa (Pomare Ier) dans les districts de la côte nord de Tahiti. En effet, Maximo nous apprend que les territoires de cet *ari'i* s'étendent jusqu'à Mahaena [6] : Hinoi, frère de Tu, est l'*ari'i* de Tiarei, le district d'Onohea (à l'ouest du district actuel de Tiarei) « appartient » à sa mère. A Ha'apaiano'o, Maximo est reçu par l'*ari'i*, un autre frère de Tu ; il doit s'agir de Paitia (il avait environ 14 ans) qui portait, selon Teuira Henry, le titre de Tupuai o te Rai. Né vers 1763, c'était le sixième enfant de Teu, l'*ari'i* de Pare-Arue ; il fut chef de Papeno'o jusqu'à sa mort en 1804 [7].

Le journal de James Morrison signale un conflit au cours duquel, quelques années avant l'arrivée de la Bounty (vers 1785 ?), les districts de la confédération Teporionuu-Teaharoa (Faaa, Pare, Arue et Matavai, Papeno'o, Tiarei, Mahaena, Hitiaa) avaient été battus par Atahuru ou Teoropaa (Paea-Punaauia) [8]. En septembre 1790, Morrison et ses compagnons participèrent à une guerre entre les gens de Teporionuu et ceux de Atahuru qui se solda, cette fois, par une victoire des premiers [9]. Morrison désigne Paitia comme étant un des chefs de Matavai, « homme d'importance et chef guerrier » qui participa aux combats de 1790 [10].

Il fallait le zèle des missionnaires pour que fussent franchis les obstacles des chemins périlleux. En 1797, ils furent conduits d'Angleterre à Tahiti par le capitaine James Wilson, retraité de la Compagnie des Indes orientales. Wilson ne se contenta pas de braver les océans ; à pied, il effectua un tour de Tahiti dans le but de dénombrer les âmes à convertir. Le 11 juillet 1797, il s'arrêta à Faaripo, à l'ouest de Papeno'o, où il fut reçu dans la maison de Vahine Metua, femme d'Ari'i Paea, un frère de Tu. Puis il visita brièvement le district de Ha'apaiano'o avant d'y passer la nuit dans la demeure de l'*ari'i* Paitia, située à l'extrémité ouest de la plaine côtière. Il désigne sous le nom de Ahouroo (Haururu) la rivière et décrit brièvement le district : « *There is a fine valley [...] abounds with fruit-trees a considerable way up, and is inhabited. This is the only valley that runs quite across the island [...] The houses here were all neat and well built, and there was bread-fruit in abundance.* » [11]

C'est à Faaripo qu'il nous livre la clef du calcul qui devait lui permettre de dénombrer approximativement la population de Tahiti ; cette clef dévoile en partie la structure socio-territoriale de l'île, malgré les incertitudes qu'impliquent les traductions de Peter Haggerstein, dit « le Suédois » [12]. C'est ainsi qu'un informateur digne de foi leur dit qu'à Faaripo, il y a quatre

mata'eina'a comportant chacun dix *tee* (*ti'i*). Il leur fut précisé que les *mata'eina'a* sont les maisons principales, qui dressent un *ti'i* (idole) sur le *marae*, ce qui leur donne le droit d'y prier. Les autres maisons de la juridiction de ces *mata'eina'a* titulaires d'une partie de la même prérogative sont par conséquent nommées *ti'i*. Une maison principale se distingue soit par le rang de son propriétaire ancien ou actuel, soit par une portion de territoire attaché à cette maison, et parfois par sa situation centrale par rapport aux autres maisons. Le terme *ti'i*, dans cette acception, n'apparaît pas directement dans le dictionnaire dit de Davies [13] dans lequel un renvoi, sous ce terme, a été oublié lors de l'impression ; ce sens est cependant confirmé par la définition du terme *ahutii* « *cloth made by parties severally belonging to a tii* » ; le terme *ti'i* recouvre, dans ce dernier sens, l'idée d'un groupe produisant – au bénéfice d'une autorité – le *tapa*, ce bien essentiel à toute transaction.

Wilson estime à 6 en moyenne le nombre de personnes qui composent un *mata'eina'a* et également à 6 celles d'un *ti'i*. Le sous-district de Faaripo regroupait alors 4 *mata'eina'a* et 40 *ti'i*, soit, selon ce calcul : (4 x 6) + (40 x 6) = 264 âmes. Dans son ensemble (Faaripo compris), le territoire de Papeno'o comprenait 32 *mata'eina'a* et approximativement 278 *ti'i*, soit environ 1 860 hommes, femmes et enfants. Cette structure socio-territoriale apparaît comme relativement stable ; en effet, si Faaripo comporte, en 1859, 5 *mataeina'a iti* (et non 4 comme en 1797), le *mata'eina'a rahi* de Papeno'o, tel qu'il a été enregistré par les « Tomite », est encore composé de 32 *mata'eina'a iti*.

La voie de Papeno'o, ouverte en 1797, ne fut guère fréquentée, sinon lors d'un tour de l'île, en 1802, au cours duquel les tentatives missionnaires de James Elder et Henry Nott ne rencontrèrent aucun succès. Toutefois, le 14 septembre 1803, Elder retourne à Papeno'o, accompagné de Charles Wilson : « *As there were there many people far inland that had not yet been visited. Mr Elder spoke to about 107 persons, and they thought the valley then contained 252. The people were in general attentive, it being a new thing. They also endeavoured to catechise the children and returned Sept. 17th.* » [14] La faible importance de la population semblerait indiquer que l'action se situe à Faaripo plutôt qu'au cœur d'Ha'apaiano'o.

En dehors de ces moments d'accalmie qui favorisèrent les entreprises missionnaires, les premières années du XIXe siècle furent surtout marquées par les tentatives d'hégémonie de l'*ari'i* Pomaré II. Si des batailles incessantes ne permirent pas alors aux pasteurs d'exercer leur ministère à Tahiti, ils furent les historiens de ces combats, où le district de Papeno'o et ses *ari'i* s'illustrèrent souvent. Pomaré subit une sévère défaite dans la guerre connue sous le nom de *Tamai rahi ia Arahuraia* (22 décembre 1808) [15]. Puis il se convertit, en 1813, entraînant à sa suite de nombreux *ari'i*. Selon les missionnaires, devant cette avancée du christianisme, les *ari'i* de Pare, Matavai et Papeno'o résolurent, en 1815, de tuer tous les nouveaux convertis ; d'abord alliées contre Pomaré, les chefferies des districts du sud de l'île

et celles du nord finirent par s'entre-déchirer dans une guerre qui aboutit à la mise à sac des districts de la côte nord, et probablement à la destruction du *marae* principal de Papeno'o [16]. Puis Pomaré triompha de ses adversaires (1815) et, en même temps que son pouvoir, établit le royaume missionnaire.

A cette étape de l'histoire de Tahiti (et plus particulièrement de Papeno'o), il est utile de rappeler qu'au cours du demi-siècle écoulé depuis l'arrivée des Européens, au moins trois Tahitiens sur quatre avaient été tués par les maladies que nous leur avions apportées : l'estimation de la population de Papeno'o, faite par Wilson en 1797, était de 1 860 âmes ; en 1848, il n'y en avait plus que 255 [17]. Au début du XIXe siècle, les survivants quittèrent les vallées pour se fixer sur la côte. Le paysage de l'intérieur de Tahiti commença son processus de fossilisation.

En mars 1824, Ernst Karlovitch Gofman, géologue de l'expédition de Otto von Kotzebue, suivit la haute vallée de Papeno'o pour accéder au lac Vaihiria ; un seul couple y vivait encore [18]. Mais, en 1826, un naturaliste anglais, Samuel Stutchbury, lors d'une traversée de Tahiti, fut accueilli, pour passer la nuit, par une petite communauté d'une cinquantaine de personnes, installée à quelques heures de marche de la côte nord [19]. Nous ignorons la raison de la présence de ce petit groupe, dont l'implantation est, par ailleurs, difficile à localiser avec précision. Entre 1829 et 1832, les parties reculées de certaines vallées accueillirent encore de petits groupes de réfractaires, et en particulier les membres de la secte *mamaia* ; il n'est pas certain que ce fut le cas à Papeno'o.

En 1836, les premiers essais de pénétration de la France catholique dans ce petit univers acquis au protestantisme et à l'Angleterre, devaient avoir les conséquences que l'on connaît sur le destin de Tahiti. Après l'établissement du protectorat par Dupetit-Thouars (1842) et les premiers combats à Taravao (21 mars 1844), les Tahitiens entreprirent une guérilla. La cartographie précise qui fut faite de la côte nord en 1839 [20] permit de guider les opérations au cours desquelles le gouverneur Bruat, le 10 mai 1846, investit la vallée de Papeno'o où s'étaient réfugiés des centaines, sinon un millier, de résistants et leur famille. De nombreux documents militaires ainsi que les mémoires de la reine Ari'i Taimai, ambassadrice de paix lors de ce conflit, situent avec précision les hauts lieux du district et signalent le nom et le rôle de ses chefs.

Entre 1843 et 1858, des travaux considérables de cartographie ont été effectués à Tahiti et à Moorea par Adam Kulczycki, conducteur auxiliaire des Ponts et Chaussées, et ceci en « *l'absence de toute archive* » [21]. La carte topographique précise qui fut alors dressée guidera le géologue Lacroix en 1900 et, indirectement, Kenneth Emory, en 1925.

L'application progressive du droit français à la tenure foncière tahitienne (1845) conduisit l'administration à mener, à partir de 1852, une vaste opération d'enregistrement des terres [22], qui fut effectuée en 1859 dans le district de Papeno'o. L'exploitation de ce document a conduit l'un de nous,

en 1986, à un essai de reconstitution cartographique du cadastre des 610 terres de ce district [23] (figure 1). De tous les documents, c'est celui qui exprime de la façon la plus intime les rapports entre les témoins du passé et la société qui les a produits : il donne l'image de l'organisation politique et économique de ce territoire et révèle la hiérarchie foncière des familles revendicantes. Il a fixé le nom et la situation de 21 *marae*.

La comparaison entre le parcellaire de 1859 et celui de sa première cartographie dans la zone côtière, en 1929, ne montre que des variations infimes. Cette permanence de la structure foncière, au cours de 70 années de bouleversements économiques et sociaux, invite à en projeter avec une certaine quiétude la configuration sur les décennies antérieures à l'enregistrement. En 1859, la vallée était déjà un grand organisme fossile dont la structure était encore intacte [24]. Nous estimons donc que les implantations les plus nombreuses dont les traces subsistent dans la vallée ont participé au fonctionnement du système politico-économique « classique », tel qu'il est exprimé par l'enregistrement des terres de 1859. Même si cette image reste floue sur quelques points, elle montre avec vigueur une organisation territoriale élaborée, où chaque vestige peut trouver sa place et être examiné sous l'angle de sa situation particulière à l'intérieur de ce système.

Il est intéressant de remarquer que les *mataeina'a iti* les plus importants ont accès à toutes les ressources économiques et stratégiques offertes par les trois principaux secteurs de la vallée :

- la *caldeira* et les parties hautes des rivières présentent une importance stratégique essentielle : ultime refuge lors des conflits, c'est la région où se trouvent les réserves de matières premières (pierre pour façonner les outils et les bois d'œuvre) ; les surfaces de tarodières irriguées y sont modestes ;
- les parties moyennes de la vallée et de ses affluents principaux sont également riches en bois d'œuvre, en terres horticoles et en vallées à *fei* [25] ;
- la basse vallée et la plaine côtière présentent, en même temps que les ports et les ressources de la mer [26], de riches terres horticoles où l'arbre à pain abonde, ainsi que des cocoteraies denses ; là se trouvent les résidences [27] de l'aristocratie, à proximité des lieux de réunion et de prière (*marae* du district, maison *arioi*, terrain de réunion du district).

Par ailleurs, l'organisation relative des parts foncières de chaque *mata'eina'a* est établie avec une telle complexité qu'il semble difficile d'imaginer qu'elle ne corresponde pas à un schéma pré-établi. La mosaïque des *mataeina'a iti* est construite de telle façon que les terres des vassaux encadrent souvent celles de leur suzerain. Avant son occupation intensive à partir du XIVe siècle [28], l'ensemble du territoire de la vallée – sans doute parfaitement connu grâce à une exploitation extensive – avait été probablement partagé selon un plan d'occupation qui n'a subi ensuite que des modifications de détail.

Ce document essentiel révèle également le nom des familles revendicantes, leur assise foncière et, grâce au travail d'Horacio Belçaguy sur les

autres districts de Tahiti, les liens qu'elles entretenaient avec les autres régions de l'île [29]. Une statistique simple montre que parmi les neuf familles qui se partagent les six premiers rangs de l'assise foncière (23 à 33 terres), sept ne revendiquent qu'à Ha'apaiano'o, une est prééminente dans le district voisin de Tiarei. Il s'agit bien de l'aristocratie locale ; la famille Tu apparaît au troisième rang des revendications (30 terres).

Le dit

Quinze ans d'intimité avec les habitants de Papeno'o, dont plusieurs sont des descendants des anciennes familles prééminentes, ne nous ont pas permis d'éveiller la mémoire des faits ou des lieux de l'histoire locale traditionnelle [30]. Au cœur même du village, près de l'ancienne maison du *tavana* (chef de village) et de la superette de nos amis Jissang, les hauts lieux d'autrefois ont perdu toute densité historique : à proximité de ce magasin, un des *marae* les plus importants du district, sur lequel notre *fetii* Raymond Teriieroo Graffe nous a conduits en 1983, était certes encore le siège de manifestations nocturnes surnaturelles, mais n'en avait pas moins perdu son nom. La Mission catholique, à qui le terrain appartient, y a installé M. Keu, un lépreux marquisien, insensible aux maladies de peau que peut provoquer, dit-on, tout contact avec le grand banian qui pousse sur le monument.

Une partie des traditions orales concernant Papeno'o, comme celles relatives aux autres districts de Tahiti, a été figée sur le papier par le révérend John Muggridge Orsmond entre 1824 et 1834 [31]. Ses notes ont été réorganisées par sa petite fille Teuira Henry, sans qu'il soit toujours facile de distinguer ce qui revient au pasteur et ce qui appartient à des ajouts plus récents. Quoi qu'il en soit, Papeno'o n'apparaît que rarement dans ces documents.

Dans un mythe récité en 1822 et 1824, à Orsmond, par le roi Pomare II, le chef Mahine et le prêtre Tamera [32], l'île de Tahiti, faisant partie de la patrie mythique Havai'i (Rai'atea), fut changée en anguille, puis en un poisson vivant, possédé par l'esprit de la princesse Terehe que l'animal avait avalée ; ce poisson était guidé par le dieu Tu Rahu Nui, artisan de Ta'aroa ; sa tête était Tai'a Rapu et l'épine de sa nageoire dorsale la montagne Orohena. Un autre mythe, dont l'origne n'est pas indiquée, précise que Puna'auaia était la queue du poisson, Hapaiano'o (Papeno'o) son abdomen, et Tapahi, la frontière ouest de ce district, son cœur [33].

Dans la légende de l'anguille Fa'arava ia nu'u, transmise par Pe'ue, prêtre et docteur de Fautau'a [34], un roi cannibale d'Arue avait pour épouse une très belle femme dont les parents et grands-parents étaient originaires de Papeno'o. Le cruel roi d'Arue y assassina dans leur maison les grands parents de sa femme ; celle-ci, pour se venger, coupa en deux une anguille que son mari avait apprivoisée puis, après avoir enterré la tête du poisson et placé son corps dans une gourde qu'elle portait avec elle, elle se rendit chez ses parents dans leur maison du lac Vaihiria, en remontant la vallée de Papeno'o ; elle s'arrêta à Fare Hape où habitaient deux sorciers [35] qui lui donnèrent des conseils sur la conduite à tenir envers l'animal.

Une légende, transmise au début de notre siècle par Te me ehu, de Pape'ete, à Orsmond Walker [36], brocarde un chef célibataire de Papeno'o du nom de Pai ti'a qui, alors qu'il allait dans la vallée couper un arbre pour faire une pirogue, y fut séduit par un lézard femelle, Mo'o tua raha ; cette charmante bête se fit faire un fils, portrait du chef ; elle le nomma Pai ti'a et lui apprit à parler ; quand il eut quinze ans, ce fils révéla publiquement son origine au cours d'une fête, à la grande honte du chef. Réfugié à Tetiaroa, le père, suivi par le reptile, fit tuer ce dernier [37].

Dans le descriptif du district, probablement communiqué à Orsmond par des proches du tout jeune roi Pomaré III, la vallée a un statut unique à Tahiti : elle apparaît en effet comme « *la chambre de refuge* » où, dit-on, ceux qui sont pourchassés peuvent trouver asile auprès d'un roi hypothétique nommé Teta, ou plutôt Tata. Ce statut particulier est confirmé par une légende des temps anciens, « *lorsque Tahiti était divisée en plusieurs petits royaumes* » ; cette histoire, racontée par Pe'ue, « *chef et docteur* » de Fautau'a [38], met en scène un beau jeune homme, « *de bonne famille bien que n'étant pas de sang royal* », nommé Te Muri, fils unique d'un certain Ha'amaru ra'i ; ce jeune plébéien et une jeune princesse de Faaa, Pere i tai, pensèrent cacher leur amour impossible dans la vallée-refuge de Papeno'o, où l'oncle de Te Muri était chef de clan. Mais un prêtre mis fin à cette mésalliance en tuant Te Muri, qui fut offert en sacrifice au dieu grillon sur le *marae* Ahu ra'i de Faa'a.

Nos recherches aux archives de l'archevêché de Papeete et aux Archives territoriales indiquent que cette vallée refuge, Piha ia Tata, n'était probablement pas la vallée de Papeno'o dans son ensemble, mais vraisemblablement la vallée Te Faa iti, où coule la rivière Vai Paea, ou peut-être seulement la terre Faratea ; cette dernière est située au fond de la vallée, après un étranglement, au pied de la montagne nommée actuellement Piha ia Teta (ce nom n'apparaît pas en 1859). Cette terre, d'une superficie d'un kilomètre carré, porte un lieu fortifié ; ses revendicants, en 1859, étaient Tamatoa a Pomare a Tu et Vanaa a Teoroi a Vanaa.

En 1891, lorsque Henry Adams recueillit les mémoires d'Arii Taimai [39], celle-ci lui dit que les descendants des enfants de la sœur de Vana'a et du roi de Pare, Tau ai taata, étaient encore les *ari'i* de Papeno'o. La reine Marau [40] désigne, elle aussi, le district sous le nom de *Papeno'o Tepiha ia tata*, dont l'*ari'i* était, selon elle, à la fin du XVIIIe siècle, Vana'a mai Terai. Implicitement, ni Arii Taimai ni Marau ne reconnaissent la prééminence ou la légitimité de la dynastie de Tu à Papeno'o. Le descriptif des districts de Papeno'o donné par Teuira Henry indique bien l'existence d'un *ari'i* principal, portant le titre de Tupuai o te rai (confié alors à la dynastie de Tu), et celle d'un ari'i secondaire, nommé Vana'a. La répartition des terres et la revendication des hauts lieux du district, d'après l'enregistrement des terres de 1859, donne également l'image de deux familles importantes à Papeno'o ; mais il faut remarquer que celle des Vana'a est établie au cœur même du district, près de l'embouchure de la rivière et entre les terres portant les

noms donnés à ce territoire : Haururu et Haapa'iano'o ; celle de Tu est implantée à l'écart des centres vitaux du district, à l'ouest de la plaine côtière, près de la pointe Te Avaava. Par ailleurs, Vana'a apparaît au premier rang de la tenure foncière dans le *mata'eina'a iti* ' Atipunuari'i, qui porte les lieux les plus importants du district (*marae*, *paepae* et place de réunion). Une autre famille, Atitioroi, qui n'apparaît qu'à un niveau subalterne dans le descriptif des districts donné par Teuira Henry, partage souvent les prérogatives foncières de la famille Vana'a et de la famille Tu. Les noms de famille font apparaître, par ailleurs, des liens entre Vanaa et Atitioroi.

En ce qui concerne les familles prééminentes à Papeno'o, la tradition orale permet ainsi de corriger les données purement historiques (Rodriguez, Morrison, Wilson) qui ne mentionnent que la famille Tu et de rétablir les familles Vana'a et Atitioroi dans un rôle que confirment les données foncières. Cette constatation conduit à une interrogation sur la date à laquelle la famille Tu s'est établie ou imposée dans le district, et sur les éventuelles conséquences économiques et politiques de cette irruption. Il apparaîtra sans difficulté à quel point il est malaisé de situer, par les moyens de l'archéologie, ce moment important de l'histoire de Papeno'o.

En revanche, l'archéologie peut plus facilement établir un lien entre le dit et l'enfoui à propos d'événements lourds de conséquence sur l'histoire de Tahiti et de sa population : il s'agit de catastrophes climatiques, sous la forme de cyclones. La description de l'un de ces événements fut transmis à Orsmond, en 1829, par Paparua, maître d'école, et Mo'a, grand prêtre [41] : « *Un fort vent du nord se mit à souffler, accompagné de pluies, de trombes d'orages destructeurs et de tornades. De grands arbres, des rochers furent projetés en l'air par la tempête et les tourbillons [...] sur les montagnes se produisaient des glissements de terrain et les vallées étaient remplies de pierre [...] la putréfaction régnait dans le pays sous forme de cadavres humains, de cochons, de chiens et de poulets morts [...] toutes les maisons avaient été balayées et les* marae *s'étaient écroulés.* » Un couple réfugié sur le Mont Pito Hiti fut épargné ; lorsque le calme revint, l'homme et la femme virent que « *tous les massifs de grands arbres avaient été détruits. Il n'y avait pas de feuille de cocotier, pas de feuille de pandanus, pas d'écorce de purau ou de joncs pour faire un toit [...] le poisson et la terre rouge étaient les seuls produits qu'ils avaient pour se nourrir.* »

Il est peu plausible que cette catastrophe, révélée par la tradition orale, soit une simple réappropriation tahitienne du déluge biblique : les termes précis qui la décrivent s'appliquent à des phénomènes météorologiques inconnus de l'Ancien Testament. Il s'agit plus probablement de la relation d'une rupture majeure dans le déroulement de l'histoire de Tahiti. Malheureusement, ce récit ne contient aucun indice (référence à un *ari'i*, nom de la femme et de l'homme épargnés) qui permettrait de situer ce cataclysme dans le temps. Le seul témoin chronologique est celui, non négligeable, que l'on peut déduire du soin que la femme rescapée a pris de ses jeunes rats, dont il est précisé explicitement dans le mythe qu'ils étaient autrefois

consommés [42]. Cette indication rejette l'événement dans un passé bien antérieur à l'arrivée des Européens, dont tous les témoignages indiquent que les Tahitiens, contrairement à beaucoup d'autres Polynésiens (entre autres les habitants des Tuamotu, de la Nouvelle-Zélande et de l'île de Pâques), ne mangeaient pas ce rongeur.

L'enfoui

Dans la vallée de Papeno'o, l'archéologie a maintes fois vérifié la réalité des cataclysmes évoqués par la tradition orale. Ceux-ci se manifestent par l'enfouissement rapide de structures d'habitat ou de sols d'occupation, parfois sous plusieurs mètres de sédiment. Les observations montrent que l'événement ne fut pas unique et les datations par le carbone 14 de sols enfouis, encore peu nombreuses, s'accordent pour situer ces cataclysmes à l'intérieur de cette période où la méthode présente une grande incertitude, c'est-à-dire après le milieu du XVe siècle [43]. Un de ces événements, qui a interrompu l'occupation d'un abri sous-roche de la vallée moyenne utilisé dès le XIVe siècle, date vraisemblablement de la fin du XVIe ou du début du XVIIe siècle [44]. Il est encore difficile d'évaluer le bilan écologique de ces phénomènes destructeurs ; la tradition orale, si elle était prise au mot, permettrait d'en esquisser des traits dramatiques.

Au cours des premières décennies du XIXe siècle, les terres situées au-delà du sixième kilomètre vers l'intérieur de la vallée de Papeno'o furent abandonnées. Des édifices et des aménagements horticoles qui couvraient toutes les surfaces utiles de la vallée principale et de ses affluents, il ne subsista bientôt plus que des vestiges, d'autant plus discrets qu'ils étaient enfouis dans une épaisse végétation. Il appartenait à l'archéologie de les rendre à la lumière et de reconstituer, par ses propres méthodes, un passé sur lequel l'histoire et la tradition restaient muets ou, au mieux, sibyllins.

En effet, si l'on s'en tient aux textes historiques et à la tradition, la profondeur des vallées apparaît, lors des conflits, comme un lieu de refuge pour les vieillards, les femmes et les enfants, mais surtout comme un lieu de proscription et d'exil [45]. Pourtant, dès 1925, les prospections de Kenneth Pike Emory à Papeno'o montrèrent l'abondance, la variété et l'importance dimensionnelle des monuments édifiés au fin fond de la vallée, près de la confluence des rivière Tahinu et Muritahavai : il s'y trouve en effet des plate-formes d'archers et l'un des plus grands *marae* de Tahiti [46]. Ces observations pionnières suffisaient déjà à nuancer la conception d'une organisation territoriale selon laquelle tout le pouvoir se serait manifesté sur la côte ; elles révélaient que ce pouvoir s'exprimait, par ses manifestations les plus ostentatoires, jusqu'aux confins des domaines des *ari'i*.

Les prospections et les fouilles effectuées depuis 1975 [47] ont considérablement enrichi la connaissance de l'implantation humaine proto-historique dans la vallée. Bien que les méthodes de l'archéologie ne permettent pas d'établir le synchronisme de tous les secteurs bâtis, il est vraisemblable que la plupart des édifices dont les vestiges apparaissent à la surface du sol

faisaient partie d'un même complexe socio-territorial encore actif à la fin du XVIIIe siècle ou au tout début du XIXe. En effet, beaucoup ont livré des objets attestant de la présence des Européens à Tahiti (fragments de verre, de céramique, objets métalliques). Au fond de la vallée, la dimension et la forme de certains *fare* [48] datant de cette période indiquent leur occupation par un groupe important d'un rang social élevé ; il est toutefois impossible de savoir si cette occupation était permanente, ou si elle ne durait que le temps des cérémonies sur les *marae* voisins.

Dans la vallée de la Papeno'o, comme partout où intervient un archéologue, les mêmes questions relatives au quotidien surgissent devant les bribes de vie d'autrefois conservées dans le sol, que l'on dispose ou non de données ethnohistoriques. L'enfouissement du passé a figé bien des gestes révolus, parfois faciles à retrouver lorsque des mots les ont décrits mais, autrement, d'une interprétation tellement aléatoire ! Comment imaginer, d'après les seules données des fouilles, l'existence de fours distincts pour la nourriture des femmes et pour celle des hommes ; à l'inverse, le sachant grâce aux documents ethnohistoriques, comment reconnaître ceux-ci de ceux-là ? Malgré les nombreuses descriptions de fours *opi'o* – à longue cuisson –, comment distinguer un four pour cuire la racine de cordyline de celui destiné aux fruits de l'arbre à pain ? Inutile d'évoquer le rituel funéraire, pour lequel l'archéologue doit se contenter des rares cérémonies observées par les Européens, relatives aux *ari'i* . Sur un petit *marae* familial de la haute vallée de la Papeno'o, la complexité du remplissage des fosses (plusieurs contenant des ossements humains) qui criblaient la surface du monument dévoile l'existence de pratiques que l'archéologie est seule à révéler. Rappelons que l'archéologue reste muet devant l'attribution socio-fonctionnelle précise des structures tahitiennes les plus monumentales, la foule des *marae* dont les documents ethnohistoriques nous apprennent la diversité : *marae* social, *marae* familial, *marae* de spécialiste (médecin, constructeur de pirogue, pêcheur, etc.).

Dans de nombreux cas, cependant, les documents ethnohistoriques aident l'interprétation des données archéologiques. Dans une certaine mesure, la localisation, la dimension et la forme des *fare* constituent de bons indices pour interpréter leur fonction et situer leurs occupants dans la hiérarchie [49]. En revanche, on ignore la destination des multiples fosses qui y sont creusées, car elles restèrent cachées aux yeux des Européens. Il y a cependant des fosses très particulières, que la tradition orale décrit en raison même de leur singularité, mais surtout de leur dangerosité : il s'agit des *tiri a pera*, situées sur les *marae*. Nous avons eu l'occasion d'en étudier plusieurs, sur le *marae* Tetuahitiaa, dans l'embouchure de la Papeno'o.

Sur ce grand *marae* côtier dévolu aux activités maritimes, une des deux plates-formes dégagées au sud de la cour du monument était creusée de nombreuses petites fosses ovalaires (50 cm de grand axe et 40 cm de profondeur), imbriquées les unes dans les autres, qui contenaient de la terre, des charbons, des pierres de fours, des galets marins, quelques rares os et

fibres végétales et de nombreux outils de pierre, souvent brisés. Auparavant, aucune plate-forme de ce type n'avait été fouillée sur un *marae* ; son interprétation restait donc conjecturale.

Cependant, les traditions publiées par Teuira Henry permettent d'en proposer une interprétation plausible. Selon ces traditions, les *marae* importants (nationaux, ancestraux, familiaux) possédaient une « *fosse assez profonde appelée* tiri a pera *(pour jeter des objets inutiles) ; on y jetait toutes choses qui, pour le* marae, *n'avaient plus d'utilité mais qui, cependant, gardaient un caractère extrêmement sacré. Autour du* tiri a pera *étaient plantées des herbes et des fleurs odorantes destinées à parfumer l'atmosphère.* »[50]. Sur les *marae* nationaux, au moment d'une des plus importantes cérémonies appelée *pai'atua* (rassemblement et déshabillage des dieux), les « *nettoyeurs des lieux sacrés, hommes de haut rang et de la noblesse [...] grattaient l'herbe et la mousse des pierres du* marae *et, l'ayant respectueusement rassemblée, la jetaient dans la fosse sacrée. La mort ou la cécité les aurait frappés s'ils l'avaient jetée autre part.* »[51]

Des fosses de ce type étaient creusées sur les monuments cultuels pour en recevoir les détritus : produits du désherbage, mais aussi objets vermoulus hors d'usage (poteaux d'offrande, sculptures en bois, pièces endommagées de la pirogue du dieu, etc.). Les nombreuses petites fosses mises au jour sur cette plate-forme du *marae* Tetuahitiaa furent donc interprétées comme étant des *tiri a pera*. Cette interprétation fut confirmée par la découverte, le long du mur ouest de la plate-forme, d'une grande fosse de 4,2 m de long, 1,3 m de large et 0,5 m de profondeur. La paroi ouest de cette fosse ovalaire était abrupte et vraisemblablement consolidée par des pieux ou des planches, les deux autres côtés s'appuyaient, l'un contre le mur de la plate-forme creusée de petites fosses, l'autre contre l'angle de la grande cour. Au sud de cette grande fosse, une rampe d'accès en pente douce permettait aux servants du *marae* d'y pénétrer, peut-être pour y déposer des objets encombrants. Les vestiges (pierres de four, charbons et outils brisés) retrouvés dans cette grande fosse sont peu nombreux comparativement à ceux dégagés dans les petites fosses de la plate-forme avoisinante.

La notion de *tiri a pera* renvoie-t-elle aux différents types de fosses non mentionnées dans la littérature ethnohistorique ? Les données de l'archéologie permettent au moins d'avancer l'hypothèse selon laquelle les petites fosses servaient à des dépôts occasionnels correspondant aux activités courantes sur le *marae*, alors que la grande fosse pouvait être utilisée plus ponctuellement, peut-être lors du nettoyage du monument ; à moins que les fosses ne se distinguent par leur degré de sacralité selon la nature des objets que l'on y déposait. Les documents ethnohistoriques fournissent des informations de première importance pour la compréhension des données archéologiques. Cependant, ces informations restent ponctuelles et fragmentaires et l'archéologie, par ses méthodes propres, enrichit considérablement l'information fournie par les textes. L'archéologie, éclairée par la

tradition orale et les documents de l'ethnohistoire, permet de reconstituer, pas à pas et avec une certaine vraisemblance, les structures sociales, l'organisation territoriale et la vie quotidienne du passé de cette vallée de Tahiti. Mais, en dehors de la satisfaction du besoin de résoudre les problèmes que les Occidentaux se posent sur le passé d'autrui, dans quelle mesure ces travaux répondent-ils réellement à une demande locale ? Les préoccupations de l'âge de l'atome n'ont-elles pas aboli un désir de mémoire que l'archéologie peut combler ?

Il apparaît que non, à en juger par le succès que connurent les manifestations culturelles qui eurent lieu, en 1994, dans la vallée de Papeno'o. A l'occasion des fêtes du Juillet, l'association Haururu, composée de propriétaires et d'habitants de Papeno'o, organisa une grande cérémonie symbolisant le retour vers l'intérieur de la vallée, permettant ainsi à la population « *de se réapproprier symboliquement cette vallée et de redécouvrir son histoire, son passé et sa culture, afin de l'aider à mieux appréhender son futur.* » [52]

Cette reconstitution historique, qui eut pour cadre le *marae* Tetuahitiaa, s'inspira largement des traditions orales recueillies par Orsmond au début du XIXe siècle. Un bloc de corail fut prélevé dans l'océan en face de la plage Teavaava ; cette opération. placée sous l'égide de deux prêtres, donna lieu à des cérémonies accompagnées de chants, de danses, de récitations de poèmes et d'offrandes. Les membres du gouvernement de Polynésie française étaient présents et son président, Gaston Flosse, fit un discours prônant le respect des traditions ancestrales. Le bloc de corail fut ensuite transporté sur le *marae* Tetuahitiaa, où il fut sacralisé. Il y séjourna vingt jours puis, escorté par le ministre de l'Environnement et de la Recherche scientifique et par celui de l'Agriculture et de l'Elevage [53], il fut transporté, à dos d'homme, jusqu'au *marae* Fare Hape, récemment restauré et situé dans la haute vallée, à 25 km de la côte. Les sept heures de marche furent ponctuées de huit arrêts [54] correspondant aux différentes divisions territoriales ; chaque arrêt fut l'occasion de discours et d'offrandes. Cette reconstitution montre combien les Tahitiens sont soucieux de leur passé, de leurs traditions et, par là-même, de leur culture. L'archéologie permet de renouer avec les temps anciens ; puisse-t-elle aider aussi à construire l'avenir.

Notes

[1] HENRY, Th., (1988)*Tahiti aux Temps anciens, PSO n° 1, p. 475.*

[2] Chef et prêtre de Raiatea, conseiller de la reine Purea ; informateur de Banks et de Cook, il les accompagna dans leur voyage de retour en Angleterre, au cours duquel il mourut à Batavia en décembre 1770.

[3] SMITH, (s.d.), *Collection choisie des voyages autour du monde*, t. III, p. 238.

[4] *Ari'i* : sommet de la pyramide hiérarchique à Tahiti, où l'on distingue les *ari'i ri'i*, les moins puissants, et les *ari'i nui*, prééminents. Tu était l'*ari'i nui* qui régnait alors sur les districts de Pare-Arue.

[5] RODRIGUEZ, M., *Les Espagnols à Tahiti (1772-1776)*, 1995, textes réunis par Francisco Mellen, traduction de Horacio Belçaguy, PSO n° 45 p. 151-152.

[6] A 25 km à l'est de Matavai.

[7] DAVIES, J. (1961), *The History of th Tahitian Mission 1799-1830*, edited by C.N. Newbury, The Hakluit Society, Cambridge Univ. Press, p. 75. D'après le journal de John Davies, Paitia assistait aux funérailles de son père, le 5 septembre 1803 (p. 64) ; à la date du 29 décembre 1804, il signale le décès de Paitia à Moorea « *few weeks back* » (novembre ou décembre 1804) ; TEISSIER, R. (1978), « Chefs et notables des établissements français de l'Océanie au temps du protectorat (1842-1880), *Bulletin de la société des études océaniennes*, t. XVII, n° 3, p. 47. R. Teissier situe (à tort) la mort de Paiti en septembre 1803.

[8] MORRISON, J. (1966), PSO n° 16, p. 53.

[9] *Ibid*, p. 80-81.

[10] *Ibid*, p. 79.

[11] WILSON, J. (1799), *A missionary voyage to the Southern Pacific Ocean.1796-1798*, p. 186-188.

[12] Celui-ci, qui avait déserté le Daedalus en 1793, parlait le tahitien et, apparemment, l'anglais.

[13] *A Tahitian and english Dictionary*, Tahiti, London Missionary Society's Press, (1851), fac simile par éditions Haere po no Tahiti, 1984.

[14] DAVIES, op. cit., p. 66.

[15] ELLIS, W. (1972), « A la recherche de la Polynésie d'autrefois », PSO n° 25, p. 295-296.

[16] *Ibid*, p. 326.

[17] LECUCQ, L. (1849), *Question de Tahiti*, Paris, libr. militaire de Blot, 126 p.

[18] KOTZEBUE, O. von (1967), « A new voyage round the world in the years 1823-1826 », Bibliotheca Australiana n° 21, N. Israël/Amsterdam, Da Capo Press, New York.

[19] STUTCHBURG, S. (1835), « A brief account of a journey across the island of Tahiti... », *West of England Journal of science and litterature*, Bristol, vol. I, n° 3, p. 150-158.

[20] Plan de la côte septentrionale de Tahiti, de la pointe Vénus à Faarumai, par M. Laplace, commandant de l'Artémise, 1839 (1844). Archives des Dom-Tom, Aix-en-Provence, Cartes série Océanie, Oc 133.

[21] Lettre de La Richerie au ministre de la Marine et des Colonies le 12/4/63. Arch. des Dom-Tom, Aix-en-Provence, Carton 53, dossier E 23.

[22] BELÇAGUY, H., *Les Tomite de Tahiti* (matériaux réunis pour une thèse tragiquement interrompue).

[23] ORLIAC, M., reconstitution du cadastre de Papeno'o.

[24] De la même façon, le lexique recueilli par les missionnaires comporte une dizaine de noms différents pour des outils de pierre dont l'emploi avait été abandonné depuis une vingtaine d'années.

[25] Banane plantain sauvage.

[26] L'enregistrement des terres indigènes signale même – fait unique à Tahiti – un atelier de construction navale sur la terre Pahutoru.

[27] Le terme « maison » peut être pris ici dans un sens voisin de maison d'Autriche, maison de Bourgogne, etc. C'est aussi à Tahiti la légitimation géographique d'un *ati*.

[28] Dates 14 C les plus anciennes actuellement connues de l'implantation humaine, aussi bien au fond de la vallée que dans sa partie moyenne.

[29] BELÇAGUY, H. (1994), op. cit.

[30] Il faut toutefois signaler que nos travaux archéologiques ne nous ont pas laissé le temps d'effectuer le recueil systématique des traditions orales.

[31] HENRY, T., op. cit.

[32] HENRY, T., op. cit. p. 454.

[33] HENRY, T., op. cit. p. 450.

[34] HENRY, T., op. cit. p. 627.

[35] C'est à cet endroit, presque au centre de la *caldeira*, que le département Archéologie du Centre polynésien des sciences humaines a restauré un complexe de *marae* et découvert deux rochers couverts de pétroglyphes.

[36] Ne pas confondre ce dernier, directeur de l'agence de Papeete des Phosphates de Makatea, épris d'histoire locale (1883-1927), avec le pasteur J. M. Orsmond (1788-1856).

[37] Rappelons que Tetiaroa était sous l'autorité de la famille de Tu ; ceci relie avec vraisemblance ce Paitia légendaire au Paitia historique (1763 ?-1804) ; le siècle écoulé entre la mort de Paitia et l'enregistrement de cette légende est bien suffisant pour qu'elle ait eu le temps de se construire sur le caractère de son héros. Ce dernier, chef dans la confrérie des *arioi*, s'adonnait avec excès, selon Bligh, à la consommation du kava ; c'est lui que le missionnaire Henry surprit en train d'administrer une fellation à un membre de son escorte.

[38] Mort en 1904 à Fautaua, médecin traditionnel comme son père, avec lequel il obtint des guérisons inespérées au cours de la guerre de 1842-1846, *Tahiti aux Temps Anciens*, p. 153, 605.

[39] ADAMS, H. (1964), *Mémoires d'Arii Taimai*, PSO n° 12 p. 65.

[40] *Mémoires de Marau Taaroa* (1971), PSO n° 27, p. 210-214.

[41] HENRY, T., op. cit., p. 462-466, ELLIS, W. (1972), op. cit. p. 240.

[42] HENRY, T., « O te 'ai hia ei 'ina'i i muta'aihora », op. cit., p. 462.

[43] Correspondant à cette phase climatique que l'on appelle le Petit Age glaciaire.

[44] ORLIAC, M. (1996), « Human Occupation and Environmental Modifications in the Papeno'o Valley, Tahiti (French Polynesia) », in HUNT, T.L. & KIRCH, P.V, *Historical Ecology in the Pacific Islands*, Yale University Press.

[45] Cf MARAU, op. cit. *Les enfants de Niufi sont dans la montagne,* p. 214.

[46] Dont le *ahu* et ses abords ont été dégagés par José Garanger en 1990.

[47] Les données sur l'archéologie de la vallée de Papeno'o proviennent des prospections et des fouilles de Jean-Michel Chazine et de Michel Orliac dans la vallée moyenne : 1975, 1976, 1977, 1978 ; des fouilles de ce dernier dans l'abri sous roche de la terre Putoa : 1978, 1979, 1981, 1982 ; des observations consécutives aux cyclones de 1983 effectuées par Michel Orliac, en compagnie de Pierre Ottino, sur les sols enfouis mis au jour sur les coupes naturelles produites lors de ce cataclysme ; des fouilles de Catherine Orliac sur le *marae* Tetuahitia, dans l'embouchure : 1984, 1985, 1986, 1987, 1991 ; des travaux du département d'Archéologie du Centre polynésien des sciences humaines : inventaire des sites de la basse vallée, 1985 ; prospections et restaurations dans la *caldeira* : 1986, 1987, 1988, 1989 ; et enfin des prospections et fouilles de sauvetage coordonnées par le Département d'archéologie dans le secteur Vainavanave-Maroto-Tahinu en 1989, 1990 et 1991.

[48] Terme vernaculaire désignant les édifices destinés à des usages divers : habitation, activités collectives artisanales ou non, cuisine, etc. ; ce terme est préféré à celui de notre « maison », qui recouvre une autre réalité.

[49] ORLIAC, C. (1996), *Fare tahitiens d'autrefois*, Parenthèse, Marseille.

[50] HENRY, T., op. cit., p.149-150.

[51] *Ibid.*, p.167.

[52] *La Dépêche de Tahiti*, 22/07/1994, p. 38 ; *Les Nouvelles de Tahiti*, 27/07/1994.

[53] *La Dépêche du Fenua*, 29/07/1994.

[54] *La Dépêche de Tahiti*, 25/07/1994, p. 30-31.

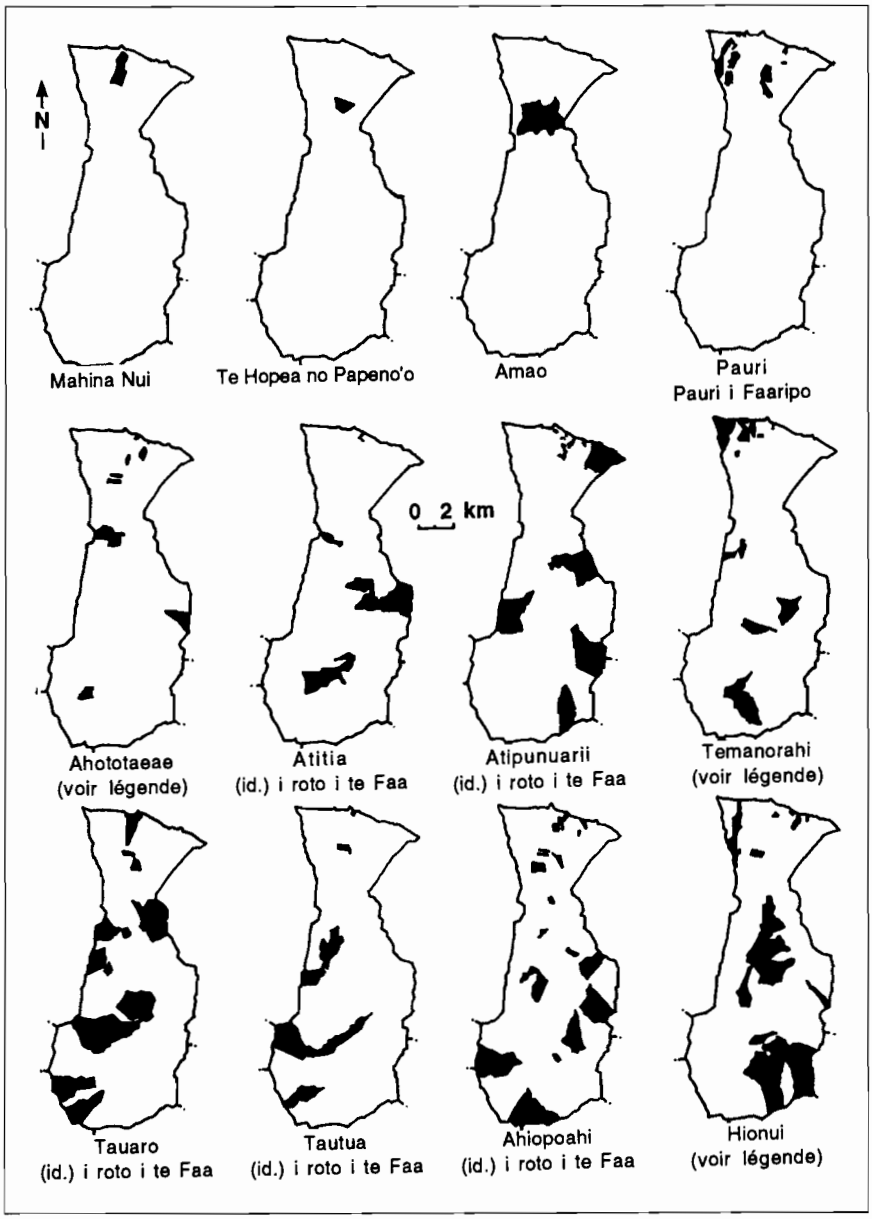


FIGURE 1. Subdivisions du district de Papeno'o (1859) ; le mata'eina'a iti Ahototaeae comprend également Ahototaeae i tai et Ahototaeae i roto i te faa ; celui de Temanorahi comprend : Atitara, Atitara i roto i te faa, Mahina iti, Mahina iti i Faaripo, Taipehe, Taipehe i tahatai, Taipehe i roto i te faa ; Hionui comprend également Hionui te hio ia Tiarii, Hionui te hio ia Thutoa, Hionui i roto te faa.

5

De la parenté et de la terre à Maatea

Essai d'anthropologie historique

Claude Robineau*

Le marae *ancestral ou familial dont le Dieu était toujours un secret familial était érigé sur chacun des terrains appartenant à une personne ou une famille. Les noms héréditaires de la famille étaient attachés au* marae, *c'était le seul moyen qui leur permettait de prouver leur titre de propriété.*

Teuira Henry, *Tahiti aux temps anciens*, p. 148.

Maatea se trouve à la pointe sud de l'île de Moorea [1], dominée par l'altière silhouette du Tohivea, sommet culminant de cette île, à la charnière des côtes sud-est et sud-ouest, lieux d'élection de districts qui, dans l'histoire, se rattachent dans l'ensemble des îles de la Société à des alliances antagonistes. Le village actuel est au débouché d'une longue et profonde vallée, agglomération de *fare* (maisons) enfouies sous les manguiers, les kavatiers [2] et les arbres à pain, traversé par la route de ceinture, cerné de toutes parts par la cocoteraie [3]. Avec pour seuls signes distinctifs le *wharf*, le terrain de jeux qui le jouxte, la boutique peinturlurée de bleu du commerçant chinois émergeant de l'amas rouge et gris de ses annexes ; un peu à côté, le bâtiment fraîchement entretenu du *fare pututura'a* (maison de prières, maison de réunion du *'amuira'a*, la congrégation, le village protestant réuni en prières) et, à l'écart, l'étendue de la grande tarodière dégagée jusqu'aux premières collines, tandis que de l'autre côté du port, sur le cap qui ferme la baie, se dressent les vestiges imposants du grand *marae* Nuupure, l'un des quatre *marae* « nationaux » que Teuira Henry répertorie à Moorea, à l'égal des très grands *marae* des îles de la Société [4].

Le *marae* Nuupure renvoie à l'*ari'i* (chef emblématique revêtu de *ra'a*, sacré) de Maatea qui, comme les grands chefs, a un nom officiel, Te-Arii-

* *Orstom, département SUD, Paris*

Mana, et dont un titulaire est Hamau-i-Maruia-i-Ativavau [5], lequel est le beau-père d'un *ari'i* Marama de Haapiti vivant au moment de la découverte et comme tel à cette époque se prétend l'*ari'i nui* (chef suprême) de tout ou partie de Moorea qu'on appelle alors Aimeo [6]. Laissant les prétentions de côté, on notera seulement la présence d'un monde d'*ari'i* distincts du monde profane qui, par leur ancrage par des *marae* fameux à des dieux, l'alliance, les expéditions guerrières terrestres ou navales, acquièrent (ou perdent) des droits sur des portions de terre et leurs habitants que les traditions et les auteurs appellent *fenua*, *mata'eina'a*, districts ; également le lien par la terre Ativavau (Paea) avec la côte ouest de Tahiti, à l'instar des assertions de E. S. C. Handy sur les correspondances entre Tahiti et Moorea, et, plus généralement, entre les différentes îles (*fenua*) de l'aire culturelle ma'ohi et les réseaux concurrents qu'elles forment [7].

Le terrain de sports occupait en 1967, lorsque j'arrivai à Maatea, les terres de la princesse Takau, fille de la reine Marau, terres situées au centre du village, *fari'i hau* (apanage) de fonction du *tavana* (chef, gouverneur) pour sa subsistance récupéré par la suite par la reine Pomare Vahine IV [8]. A proximité, la maison de réunion de Jérusalem (Lerutarema), foyer de la congrégation religieuse que forme le village au sein de la paroisse protestante dont le chef-lieu (le temple) est à Afareaitu. Cette maison, les diacres qui l'animent, les fidèles qui la fréquentent sont le signe de l'évangélisation ou, plutôt, de la substitution aux anciennes divinités au nombre desquelles le dernier né 'Oro d'un nouveau dieu Jéhovah, lié dans la faveur du peuple à l'efficacité technique des nouveaux venus *Peretane* (Britanniques) dont les Tahitiens font la découverte à la fin du XVIIIe siècle. Et, avec Jéhovah, intervient une nouvelle catégorie de *tahua pure*, les missionnaires, qui, non seulement à la différence des anciens prêtres, n'obéissent pas aux *ari'i* mais réfutent leur caractère sacré, prohibent les coutumes et les croyances et prétendent imposer aux Ma'ohi un nouveau style de vie emprunté à l'étranger d'où ils proviennent [9].

Un peu à l'écart du village, sous la cocoteraie de la plaine littorale, s'élevait une demeure « coloniale », édifice quadrangulaire surélevé, en bois, pourvu d'une véranda qui en faisait le tour et à laquelle on accédait par un escalier majestueux. Cette demeure était la résidence du fils de colon d'origine anglaise au nom biblique qui, au milieu du XIXe siècle, s'implanta à Maatea, y fit souche et dont la famille devint la propriétaire éminente de la vallée, investissant l'école comme instituteurs et un moment la chefferie comme *tavana* du district : témoignage d'une bourgeoisie rurale tahitienne-demie prospérant à l'abri du Protectorat puis de la colonisation directe et bénéficiaire de l'économie des produits exportés, coprah, vanille, café. Dans sa splendeur, cette bourgeoisie supplée les anciens *ari'i* locaux dans leur fonction d'entremetteur entre les Ma'ohi et le monde des dieux nouveaux qui sont l'écrit, l'argent et la technique ; elle seule communique avec leur monde, celui des *Popa'a* (Blancs) dont elle maîtrise le langage en même temps que celui des Ma'ohi ; la résidence, sur un assez large espace

(autant que faire se peut dans des îles montagneuses où la terre est rare) en bord de mer, un peu à l'écart du village ma'ohi, rappelle par son site celle des anciens *ari'i*.

La considération de cette éminente famille tahitienne-demie a conduit, à travers les générations successives (quatre en un peu plus d'un siècle), à saisir les processus d'évolution à l'œuvre : « ma'ohisation » des descendants toujours plus enracinés au village, se rapprochant davantage de la condition des Polynésiens, s'éloignant progressivement du genre et du style de vie de ces maîtres que furent leurs grands ou arrières-grands-parents ; européanisation de quelques éléments partis en ville, accédant à la fonction publique, au négoce, aux professions libérales et contractant mariage dans leur nouveau milieu [10]. Ce qui faisait dire à un informateur de valeur de la vie tahitienne que, dans la masse des *feti'i* (parents) que chacun avait, chacun choisissait ceux que la proximité des milieux permettait de fréquenter, imposant ainsi une fine appréciation des relations possibles [11].

Cette souplesse que l'on rencontre dans la société contemporaine n'était pas inconnue dans les temps anciens. Douglas Oliver souligne la dualité existant au sommet des unités politiques entre le pouvoir emblématique (reposant sur un nom rattaché à un *marae,* ainsi qu'éventuellement sur la possession d'insignes du pouvoir, ceintures de plumes *maro*, images de dieux *to'o*...) et le pouvoir effectif, en particulier du guerrier victorieux. Ce dernier tend par l'alliance, par le rattachement à un *marae* plus prestigieux, voir par la capture d'insignes, à s'emparer du pouvoir en titre tandis que le titulaire de ce pouvoir s'efforce de le conserver en le rendant, par des actes prestigieux, plus effectif. Les récits abondent dans l'histoire tahitienne de ces substitutions plus ou moins bien réussies. Souplesse encore dans la dévolution des noms et des titres à travers les lignées généalogiques qui montrent en général la succession par primogéniture mâle, mais parfois font apparaître des bifurcations sur une ligne cadette (parce que l'aîné s'est révélé par trop incapable aux yeux de son peuple ou que le cadet avait un surcroît d'ambition) ou sur un maillon féminin (parce que la lignée féminine des ancêtres était alors plus valorisante que celle des mâles). Mais, en dépit des généalogies unilinéaires, la parenté en Polynésie centrale est considérée comme indifférenciée, se formant par le côté paternel ou le côté maternel avec une surdétermination qu'introduit la résidence sur la terre rattachable à l'une ou l'autre lignée. Bien plus, la parenté est d'abord pensée en termes de *siblings* (*'opu ho'e*, groupe de frères et sœurs) avant de l'être en lignée, et les lignées sont moins des lignées d'individus que des lignées de *'opu ho'e*. C'est ce qu'apporte l'ethnologie contemporaine à l'ethnologie ancienne.

La dévolution de la terre sur près d'un siècle à Maatea est incompréhensible si, comme le veut le code civil, mais aussi comme les théories unilinéaires de la parenté incitent à le faire, on raisonne en terme d'individu et qu'on n'y substitue pas celle de *'opu ho'e* [12]. Les droits sur la terre sont d'abord collectifs et ensuite seulement individuels, en ce sens que les droits

des individus s'inscrivent à l'intérieur des droits collectifs du groupe dont ils font partie [13] : je n'ai le droit d'utiliser telle terre qu'autant que mes frères et sœurs et moi-même avons, de notre père ou de notre mère, hérité collectivement d'un droit sur cette terre ; et ce droit, notre père (ou notre mère) le tenait du groupe qu'il formait avec ses frères et sœurs et ce *'opu ho'e* le tenait lui-même de l'un de ses parents, l'un de nos quatre grands-parents, lequel l'avait reçu lui-même de son propre *'opu ho'e* qui l'avait reçu de l'un de nos arrières-grands-parents ; et cette année, les anciens de la famille ont, eu égard au fait que notre grand-parent et que notre père (ou notre mère) ont continué de résider, d'être présents dans le village dans le finage [14] duquel la terre concernée se trouve située, attribué définitivement cette terre au *'opu ho'e* de notre père (ou de notre mère) et, ce dernier, à notre propre parent.

Cet apologue résume les règles simples qui président à l'utilisation et à la dévolution des tenures foncières : droits collectifs au niveau du *'opu ho'e* groupe des *siblings*, utilisation privative par affectation du *'opu ho'e* à chacun de ses membres, partage définitif au bout de trois générations au profit des *'opu ho'e* et de leurs membres présents. L'explication donnée est que les descendants de ceux qui, ayant des droits sur telle terre, n'y ont pas manifesté leur présence durant trois générations, ont perdu les droits qu'ils détenaient, ce qui permet de réajuster les droits fonciers d'une collectivité en fonction des besoins par l'élimination des ayants-droits absentéistes.

Les conflits fonciers ont eu trois sources principales : la contestation par un membre du *'opu ho'e* ou l'un de ses héritiers du partage effectué des terres du groupe par les anciens ; la contestation relative à l'absence et à sa durée qui, prolongée, entraîne à la troisième génération la perte des droits ; la contestation, en vertu des dispositions du code civil (dit Napoléon), de la dévolution coutumière de la terre par *'opu ho'e*, partages effectués par les anciens, jeu de l'absence comme clause d'exclusion.

Car la dévolution coutumière de la terre qui avait cours à Maatea ne jouait pas parallèlement à un statut légal qui se serait appliqué à d'autres terres, mais à l'intérieur du système légal déterminé par le droit français, en l'occurrence le code civil. En effet, toute la terre a été revendiquée à Maatea entre 1850 et 1892 en vertu des instructions émanant du législateur du Protectorat puis, après 1880, date de l'annexion, du législateur colonial et attribuée en toute propriété à un ou plusieurs titulaires des droits fonciers, tels qu'ils ont été reconnus par les *tomites* (comités) constitués dans chaque district et formalisés après 1854, date de création sous le Protectorat des conseils de districts (*apo'ora'a mata'eina'a, to'opae*). Cette propriété, à l'origine de la revendication individuelle ou indivise, selon le cas, est, avec la succession des générations, devenue indivise du fait qu'à chaque succession les partages légaux entre héritiers n'ont pas été effectués et donc que la terre est demeurée légalement dans l'indivision. En revanche, la dévolution coutumière a opéré, transmettant la terre à des héritiers des personnes indiquées comme revendiquantes ou des *'opu ho'e*

que ces personnes représentaient dans l'acte constitutif de propriété appelé *tomite*, du nom du comité qui avait enregistré la revendication. Sauf si, à un moment ou à un autre, un ayant-droit a voulu légalement vendre les droits qu'il estimait légalement détenir sur telle parcelle, obligeant ses co-indivisaires au partage.

A Maatea et jusqu'au début des années soixante, les acquisitions de terres n'ont été le fait que des propriétaires locaux éminents du district, parents, les uns, de l'ancien chef de district durant la dernière guerre et installé à Maatea, les autres, du chef qui lui a succédé après-guerre et installé à Afareaitu [15]. C'est, depuis 1960, l'entrée progressive de la terre dans le marché (valorisation du bord de mer, construction de résidences secondaires, tourisme, spéculation foncière) qui change la situation foncière héritée du siècle dernier. A cet égard, à Maatea, l'histoire de la terre reflète l'évolution de l'histoire générale de la Polynésie dans son rythme ternaire, découpé par les deux événements majeurs que sont l'irruption des Européens à la fin du XVIIIe siècle, puis l'intégration à la modernité depuis le milieu du siècle suivant, en gros, les années 1960 [16]. La longue période des revendications (quarante-deux ans), correspondant au développement de la colonisation, accéléré par le Protectorat (1843) et la perte de la guerre de l'Indépendance (1848), s'est traduite par des transferts fonciers au profit des descendants de colons de Maatea, de la famille leader tahitienne-demie d'Afareaitu, modifiant la distribution traditionnelle de la terre entre les familles constituant la communauté villageoise.

A l'orée de 1960, la petite propriété était dominante à Maatea : sur 178 parcelles, on en comptait 27 de moins de 1 ha, 72 de 1 à 5 ha, 40 de 5 à 20 et 5 de 20 ha et plus ; sur un territoire de 722 ha, la propriété de moins de 5 ha représentait 30 %, de 5 à 20 ha 50 % et de 20 ha et plus 20 %. En superficie, la propriété indivise (*fenua feti'i*, terre des parents) représentait 66 % ; la propriété demie allait à 23 %, la propriété polynésienne (ma'ohi) 75 %, 2 % correspondant à de la propriété indivise où intervenaient Polynésiens et demis [17]. Une forte corrélation apparaissait entre la forme indivise et l'origine ma'ohi des titulaires de droits : la propriété individuelle était demie à 67 %, la propriété indivise ma'ohi à 97 % ; la totalité de la propriété demie était individuelle, 85 % de la propriété ma'ohi était *fenua feti'i*, indivise (Robineau, 1984, p. 190-195).

Une autre caractéristique de la propriété à Maata consistait dans l'inégalité des différentes familles dans la détention de la terre : 10 *'utuafare* (maisonnées) détenaient 108 terres sur un total de 178, 5 n'avaient absolument pas de terres ni de droits fonciers potentiels ; plus de la moitié de la caféraie (141 ha) était aux mains de 7 maisonnées sur 59, et la totalité de celle-ci était détenue par seulement un tiers des maisonnées ; quant à la cocoteraie, en se limitant à la cocoteraie littorale du fait que la semi-cocoteraie de vallée se prêtait difficilement à des décomptes exhaustifs, 17 maisonnées y avaient accès et 3 seulement accaparaient 72 des 87 ha qu'elle représentait.

La place des deux familles éminentes dans le paysage social de Maatea se retrouve dans la répartition de la terre. La descendance du fils de colon britannique installé à Maatea acquit, par mariage avec une importante famille locale, puis par une politique tenace d'intrusion dans des terres indivises par alliance, donation, testament, achat, 133 ha sur un total de 722, soit plus de 18 % du territoire de la communauté ; la famille leader d'Afareaitu obtint, par donation, testament, héritage, 27 ha. Cette famille éminente dans le quartier d'Afareaitu avait, à Maatea seulement, une surface foncière qui manifestait sa présence et il en était de même, inversement, à Afareaitu pour la première ; ce qui était de la part de chacune d'elles, soit équilibre voulu par le respect de chacun dans son propre domaine, qui à Maatea, qui à Afareaitu, soit échec réciproque de chacun dans le domaine de l'autre. Il faut dire que cette rivalité de leaders à Maatea se traduisit, dès que le principe d'élections régulières fut institué (député, assemblée territoriale, président de la République, commune), par des alignements sur des candidats locaux ou nationaux antagonistes qui témoignaient de fractures anciennes dans la communauté villageoise.

On constatait au sein du parcellaire d'autres concentrations notables de la terre, mais moins nettes à cause du statut indivis des parcelles et des présences croisées des groupes formés par des maisonnées apparentées. Ainsi, deux maisonnées alliées détenaient, soit en propriété soit comme gardiens ou exploitants, 25 parcelles, soit en tout 82 ha. Une autre maisonnée détenait en héritage, mais en indivision avec d'autres, 18 terres représentant une superficie de 113 ha et, si l'on ajoutait une terre de la famille du leader d'Afareaitu, détenue à titre de gardiennage, une terre de la princesse Takau, trois terres domaniales occupées, deux terres de propriété privée occupées et trois autres détenues à titre de gardiennage, on arrivait à 144 ha en tout.

En ajoutant les possessions de ces différents notables les unes aux autres, on arrivait à plus de la moitié du territoire villageois. Cela signifiait qu'en 1960, époque d'agriculture encore traditionnelle, aussi bien de subsistance (taro, patates douces) que de rapport (café, vanille), non bouleversée par l'installation du centre d'expérimentation nucléaire et les grands travaux civils qui ont suivi sa venue, « *tant au plan de la propriété que de l'utilisation de la terre, la domination potentielle de quelques-uns bien pourvus sur le plus grand nombre était incontestable* (et) *que pour sa subsistance... ce grand nombre devait se contenter de peu* ». (Robineau, *ibid.* p. 345-347).

La découverte par les Polynésiens d'une efficacité technique autre que la leur et leur inclusion progressive, à mesure que le contact avec l'Europe et l'Amérique du nord se renforçait dans l'économie marchande, a fait de la terre le déterminant social essentiel de la Polynésie du XIXe et de la première moitié du XXe siècles, comme l'avaient été les *marae* à l'ère préeuropéenne, et comme le sera l'emploi à l'ère atomique (Jean Guiart, conversation particulière). On le voit clairement avec Atiau Vahine, petite fille de Hamau-i-Maruia-i-Ativavau, chef de Maatea, et descendante à la

fois des Teva de Papara et, par son père Taipoto, le chef de Moorea cité par John Davies, des Marama du *fenua* voisin de Haapiti [18]. Atiau Vahine, qui est la mère de la princesse Arii Taimai et la grand-mère maternelle de la reine Marau Taaroa, se trouve dans la première moitié du XIXe siècle à la tête de quatre districts, deux à Tahiti Papeari et Faaa, deux à Moorea Haapiti et Teavaro.

Ayant reçu seulement l'éducation traditionnelle réservée aux *ari'i*, elle se révèle – comme Pomare II qui, au moment de sa mort (1821), faisait construire un bateau de commerce pour le transport de l'huile de coco – un entrepreneur moderne, utilisant les dispositions qui permettent aux *ari'i* de collecter et de rassembler des produits de la terre dans leurs districts pour faire le commerce de l'huile avec les traitants européens de passage à bord des navires en transit ou installés sur place ; tels le Belge Moerenhout, consul des Etats-Unis et grand artisan de l'installation française à Tahiti, ou le Britannique Pritchard, pasteur de la Mission londonienne et grand perdant du conflit qu'il entreprit à l'encontre du Protectorat.

Après la mise en place, sous le nouveau régime, d'un système d'enregistrement des tenures foncières, la société ma'ohi s'est trouvée confrontée pour la première fois à l'écrit considéré, non plus comme simple support de la lecture initiée trente ans plus tôt sous le règne de Pomare II, substitut de l'oralité, mais comme titre permettant la lecture de droits auparavant constatés par la généalogie, la coutume (le rattachement de telle terre à tel *marae* et le consensus de la communauté locale du moment que l'occupation était confortée par la tradition). La substitution de l'écrit à cette dernière signifie, d'une part, que l'écrit va être créateur de droits (j'ai des droits parce que c'est écrit) et, d'autre part, que les individus et les groupes vont tout faire pour que les nouveaux écrits traduisent leurs droits (éventuellement, à leur avantage, ceux d'autrui) mais non que leurs droits se trouvent limités par l'écrit à l'avantage d'autrui. Le texte de Teuira Henry cité en exergue souligne le secret qui devait entourer la preuve des droits fonciers, double secret relatif à la généalogie et au *marae* de référence : car telle terre se trouve liée par la tradition à tel *marae* auquel se rattache telle généalogie dont les membres connaissent le nom que portait vis-à-vis de son *marae* l'ancêtre fondateur.

Cela signifie, en fait, deux choses : 1°) que Teuira Henry idéalise sous la forme d'une tradition établie une pratique concrète née d'une situation contingente : l'enregistrement des terres dans la seconde moitié du XIXe siècle ; 2°) que la même Teuira transpose, pour la totalité des détenteurs de droits fonciers, les enjeux aristocratiques sur les héritages des tenants de titres sur les *marae* les plus fameux. Car l'ouvrage *Tahiti aux temps anciens* a, entre autres défauts, celui de présenter comme peinture de la société tahitienne avant l'arrivée des Européens ce qui n'était qu'usages et enjeux de l'aristocratie des chefs, que ces derniers ou leurs descendants ont décrit au Révérend Orsmond, auteur présumé de l'ouvrage publié tardivement à l'initiative de sa petite-fille [19].

Les rapports de la parenté et de la terre à Maatea expriment toute la complexité de l'évolution depuis deux siècles de la société ma'ohi : la société du XVIIIe siècle, que nous connaissons le mieux (parce que l'écrit vient compléter l'oralité), se trouve bousculée par l'irruption des Européens, la pénétration notamment grâce aux baleinières de l'économie marchande et le protectorat français qui ouvre, sinon accélère la colonisation économique et trace la voie à la colonisation politique. L'organisation politique préeuropéenne, une confédération d'unités politiques en compétition, se trouve très progressivement diluée et remplacée par une administration coloniale très peu étoffée, très concentrée sur le chef-lieu, mais progressivement investie par le milieu demi qui s'interpose entre le fond ma'ohi de la population et une présence européenne qu'il vient régulièrement digérer par le métissage, tout comme il écrème la société ma'ohi.

L'intégration marchande à l'Europe, notamment par le coprah, la vanille et le café, dans la seconde moitié du siècle dernier, sert de support à cette bourgeoisie terrienne tahitienne-demie que l'on retrouve à Moorea, en l'occurrence à Afareaitu et à Maatea. Fonctionnant sur le modèle européen de la famille souche dans un cadre de propriété individuelle (au moins dans les esprits), idéologiquement, si ce n'est *de jure*, elle s'oppose à la masse de la population ma'ohi familialement organisée de préférence en *'opu ho'e* (groupes de frères et sœurs) dans un cadre foncier qui est, *de jure* de la propriété indivise, mais *de facto* détenue collectivement en *'opu ho'e*, ce en vertu de l'idéologie collective fondée sur la parenté et sa forme de *siblings* prévalant dans les communautés ma'ohi.

Le souvenir de Haumau-i-Maruia-i-Ativavau (ou Marae Taata), chef de Maatea, aristocrate *ari'i* d'une population ma'ohi dont on ne sait rien (« il y avait des *to'ofa*, des *ra'atira*, des *manahune* », pourrait-on faire chanter les enfants dans une comptine sans qu'on en soit plus avancé pour cela), donne-t-il une image très différente de notre seigneur-colon aux XIXe et XXe siècles en sa demeure coloniale (que l'on ose appeler en tahitien *fare tupuna,* c'est-à-dire maison des ancêtres, ô l'imposture !), successivement ou simultanément instituteur, entrepreneur, premier taxi à Moorea, armateur de goélette, en bref, leader polynésien exploitant son peuple mais admis aussi comme leader parce qu'en retour il accepte de rendre à ce peuple en services, présents et prestige.

Nous ne savons de choses sur l'ancien Tahiti que ce qui concerne à peu de choses près les *ari'i.* Peut-être que l'image des *tavana* des XIXe et XXe siècles répandue à peu près partout dans les districts des îles hautes et les atolls peut nous aider à mieux saisir leur rôle, non dans le monde aristocratique qu'ils fréquentaient mais dans des communautés villageoises ou insulaires qu'ils commandaient et dont les ressorts s'avèrent étonnamment uniformes. C'est par des allées-et-venues continuelles entre passé et présent – plus exactement entre un passé mythique et un passé plus présent – que l'on peut apprendre davantage sur le passé tahitien.

Notes

[1] A 7-8 milles au nord-ouest de Tahiti.

[2] Kavatier : néologisme exprimant en français local l'arbre produisant des fruits appelés kava, mot d'origine samoane qui désigne *Pometia pinnata Forster*.

[3] De part et d'autre du village, c'est la cocoteraie littorale plantée ou replantée à la fin du XIXe siècle pour faire du coprah (souvenir de Tony Teariki, *tavana* d'Afareaitu, district où se trouve le quartier de Maatea) ; en amont du village, la cocoteraie de vallée principalement plantée après la Première Guerre mondiale. La cocoteraie sur propriété européenne ou demie est plantée en alignements ; cela est valable pour Moorea (communication de François Ravault, géographe, 1967). La plantation de la cocoteraie pour le coprah effectuée systématiquement aux îles de la Société et aux Tuamotu à partir de la fin du XIXe siècle n'infère pas l'inexistence d'une cocoteraie dense pour les multiples besoins ma'ohi de nourriture, habitation, ustensiles, matériaux divers, et cela depuis des temps immémoriaux.

[4] HENRY, T. (1962), p. 97-102. On rappellera pour les non-tahitianisants que les *marae* sont des structures lithiques à caractère religieux. Dans la plupart des langues polynésiennes, le mot *marae* signifie lieu de rassemblement. Aux îles de la Société au moins, il s'agit d'un espace rectangulaire défini de façon diverse (pavage, mur d'enceinte, surface aplanie) pourvu sur un petit côté de pierres levées, d'une construction en pierre plus ou moins monumentale, parfois en forme de pyramide à degrés qui est appelée *ahu* et qui est le lieu où viennent, selon les croyances des anciens Tahitiens, se reposer de temps en temps les dieux (*atua*). Cf. sur le sujet Garanger 1964, 1969, 1975, 1986, Garanger et Lavondès 1966. [La littérature est considérable et l'on s'est borné à citer quelques travaux repères de J. Garanger qui a, en France, fait œuvre de pionnier, après l'inventaire et les travaux de l'Américain Kenneth Emory (1933)]. Les quatre *marae* « nationaux » cités par Teuira Henry dans sa description de Moorea sont Nuurua, district de Varari, sur la côte sud-ouest de Moorea, assez vraisemblablement, d'après les traditions connues, l'un des plus anciens grands *marae* de l'île, sinon le plus ancien grand *marae* ; Nuupure, à Maatea, et Umarea, à Afareaitu, tout deux sur la côte sud-est dont il est peu question dans les traditions ; enfin Taputapuatea, à Papetoai, au nord-ouest de l'île, consacré au dieu 'Oro comme tous les *marae* de ce nom créés à Tahiti à partir du *marae* souche du même nom à Opoa, Raiatea, îles Sous-le-Vent. L'épithète national décernée à ces *marae* n'a pas d'autre sens que celui de *marae* important parmi les *marae ari'i*.

[5] Appelé aussi Hamau-i-Maruia-i-Maraetaata, qui évoque le *marae* célèbre de Paea. Ativavau est une terre à quelques kilomètres de Marae Ta'ata et l'on constate au XIXe siècle un parallélisme entre le destin de la terre qui supporte le *marae* et Ativavau.

[6] Il y a dans chaque île des compétitions entre chefs d'unités politiques (*ari'i*) pour acquérir un titre qui les surclasse (*ari'i nui*, grand *ari'i*, grand chef). Ces prétentions à la suprématie reposent sur la possession d'atouts tels qu'un titre de *marae* prestigieux ou des actions valorisantes : conquête militaire, alliance dans une famille titrée, acquisition d'une connexion avec le *marae* prestigieux.

La puissante famille des Marama de Haapiti (côte sud-ouest de Moorea), dont la reine Marau descend par les femmes (par les hommes elle descend des Teva de Papara), gagne par conquête de nombreux territoires mais sa hantise est d'établir une relation avec Nuurua, *marae* beaucoup plus prestigieux à Moorea que son petit *marae* familial Marae Tefano, à Uufau (à côté de Haapiti). Elle est en butte à la rivalité de la famille des *ari'i* de Varari, qui a le titre principal sur Nuurua (les Punuateraitua), et la conduit, par alliance et construction d'une petite structure à côté de la structure principale, à acquérir un titre de toute façon secondaire. Au moment

des voyages de Cook (entre 1769 et 1776), un guerrier de la famille de Varari, Mahine, tient le devant de la scène, notamment contre un protégé de Pomare Ier, chef de Pare (Papeete), de grands rivaux des Teva qui ont des visées sur Moorea. Ainsi, et en dépit de ce que raconte la tradition inspirée par Marau, liée aux Marama et aux Teva, les rivaux les mieux titrés des Marama reprennent par Mahine l'avantage, joignant titre (Nuurua) et force militaire (contre le protégé de Pomare), preuve s'il en est du caractère mouvant des leaderships tahitiens aux temps anciens.

7 L'anthropologue E. S. C. Handy établit une correspondance entre la côte sud-ouest de Moorea et la côte sud de Tahiti (relation Marama/Haapiti, Teva/Papara), la côte nord de Moorea et les côtes nord et est de Tahiti (relation entre le district créé de Teaharoa à Moorea et l'ensemble Pare-Arue-Teaharoa à Tahiti, sous l'égide des Pomare), la côte sud-ouest de Moorea et la côte ouest de Tahiti (relation de Maatea et Afareaitu avec les districts de Faaa, Punaauia et Paea à Tahiti).

S'appuyant sur un manuscrit de Tati Salmon de 1904, Bertrand Gérard (1974) dessine les deux réseaux de relations antagonistes unissant les différentes îles, l'un centré sur le *marae* Vaiotaha de Bora-Bora, l'autre sur le *marae* Taputapuatea de Opoa, île de Raiatea. Gérard rappelle que l'on retrouve la trace de ces deux réseaux dans l'œuvre de Teuira Henry précitée (1962), où deux alliances distinctes, « les pays clairs de l'alliance amicale » et « les pays sombres de l'alliance amicale », communiaient ensemble au *marae* dit « international » (pour cette raison) de Taputapuatea d'Opoa.

La linguiste Vonnick Bodin, auteur d'une thèse non publiée à ce jour sur le décryptage des textes tahitiens du livre de T. Henry, *Tahiti aux temps anciens* (1962), soulignait comment dans chaque île se retrouvait une opposition de type Pomare-Teva, comme par exemple, à Raiatea, entre la côte ouest, *marae* Tainuu, et la côte est, *marae* Taputapuatea d'Opoa. (Communication au séminaire de préhistoire du Pacifique de José Garanger, Université de Paris I).

8 *Tavana* : mot dérivé de l'anglais *governor* et utilisé à Tahiti après la reconnaissance de la suprématie de Pomare II, en 1815, pour désigner les chefs des anciennes unités politiques réduites à la condition de districts administratifs, le mot *ari'i* qui servait à dénommer ces chefs étant désormais réservé au roi Pomare II et à ses successeurs.

L'affaire des « apanages » eut pour origine la prétention de la reine Pomare Vahine IV de récupérer à son profit les terres qui avaient été données aux *tavana* pour leur subsistance, notamment lorsque Pomare II, puis le gouvernement *de facto* des grands chefs qui lui succéda sous les règnes de Pomare III et Pomare IV, les nommèrent dans les districts dont ils n'étaient pas originaires, et donc où ils ne disposaient pas de terres familiales. Pomare Vahine avait ainsi voulu récupérer le *fari'ihau* de Pee, chef de Maatea favorable aux Français durant la guerre franco-tahitienne, après sa mort, en 1848, et avec l'accord du gouverneur Lavaud et le neveu et successeur de Pee, Peu a Pee rétrocéda ces terres à la reine. Mais l'amiral Bonnard, successeur de Lavaud, hostile à cette rétrocession (ou la reine ?), fit porter l'affaire devant la Haute Cour tahitienne, laquelle annula la rétrocession (Cottez, 1955). La superficie d'une terre d'un seul tenant de 4,8 ha au nom de Takau Pomare, au centre du village, au milieu d'un puzzle de près de 40 parcelles qui vont de 10 à 80 ares, donne à penser que l'annulation de la rétrocession n'a peut-être pas été effective.

9 Sur l'interprétation de la Découverte par les Ma'ohi, la substitution de Jéhovah à 'Oro, principal dieu tahitien à l'époque, cf. BARE (1985 et 1987).

10 Sur la constitution, depuis la fin du XIXe siècle, en liaison avec l'économie du coprah, d'une bourgeoisie tahitienne-demie à Moorea, cf. Ringon (1970), Robineau (1970 et 1984). C'est le sociologue Gérard Ringon qui, le premier, dans un texte de

1968 publié en 1970 a décrit et analysé un phénomène allant de pair avec la croissance urbaine de Papeete et concernant l'ensemble des îles de la Société. Sur les aspects culturels et sociologiques de la couche sociale demie (métisse) d'Européens et de Polynésiens, cf. Panoff (1989).

[11] Aurora Natua, Société des Etudes Océaniennes, Papeete (communication personnelle).

[12] On doit à Paul Ottino d'avoir le premier analysé la parenté est-polynésienne en termes de *'opu ho'e*, d'avoir également souligné le premier le caractère indifférencié de la parenté est-polynésienne et le rôle de la terre et de la résidence pour la détermination (Ottino, 1972, compte rendu in Robineau, 1976).

[13] RAVAULT F. (1972 et 1979) ; voir aussi PANOFF (1966).

[14] Finage : terme juridique désignant le territoire d'une communauté rurale ou, à défaut, l'ensemble des terres sur lesquelles les habitants de cette communauté ont des droits. Le terroir, terme géographique, est l'ensemble des parcelles qui servent à la subsistance des habitants. La plupart du temps, finage et terroir se recouvrent à peu près. Dans les îles hautes, le compartimentage en vallées séparées par des crêtes allant de l'intérieur jusqu'au littoral délimite naturellement le territoire de chaque communauté villageoise.

[15] Le district (*mata'eina'a*) d'Afareaitu, actuellement section de la commune (*'oire*) de Moorea-Maiao, est bicéphale, formé de deux quartiers (villages essentiels : Afareaitu et Maatea avec entre les deux un troisième quartier, Haumi). Ces trois quartiers formaient au milieu du XIXe siècle des *mata'eina'a* distincts que l'administration du Protectorat a unifiés. Avant 1815 et l'établissement d'un royaume unique à Tahiti, sous le sceptre de Pomare II, c'étaient des unités politiques distinctes pourvues chacune d'un *ari'i*, les deux principales d'entre elles, Maatea et Afareaitu, ayant un *marae* que Teuira Henry qualifie de « national », respectivement appelés Nuupure et Umarea.

[16] Il n'y a pas en histoire de périodicité en soi, mais seulement des découpages de l'histoire en périodes pertinentes pour rendre compte de l'évolution significative de tel phénomène. Tout découpage en périodes est une construction intellectuelle. Le mot moderne est défini : « *Ce qui est des derniers temps* » (Littré, 1960, *Dictionnaire de la Langue française*, rééd.) ; un mot tahitien à peu près équivalent est *'api*, traduit par *late, new*, dernier, nouveau (Davies, 1851, p. 169). L'irruption des Européens en Polynésie avait permis la découverte par les Ma'ohi de la modernité réinterprétée, digérée, intégrée dans les manières de vivre ma'ohi, les coutumes, les traditions, et renouvelée aux rythmes lents de la marine à voile, puis des bateaux à vapeur. Les relations aériennes, leur resserrement progressif, les relations hertziennes, le transistor, le satellite, le tourisme, ont en peu d'années introduit les Ma'ohi dans le « village-monde ».

[17] Demi : *ta'ata afa ma'ohi* ou *ta'ata afa papa'a* (homme à moitié ma'ohi, c'est-à-dire polynésien ou homme à moitié blanc, c'est-à-dire européen). La notion de demi implique une appartenance culturelle spécifique qui se marque par la maîtrise (exclusive) des langues de chaque culture, tahitien d'un côté, français et très souvent, et même parfois préférentiellement, anglais de l'autre.

[18] DAVIES (1961), p. 116.

[19] Le manuscrit de l'ouvrage *Tahiti aux temps anciens* publié pour la première fois par le Bernice P. Bishop Museum de Honolulu (Hawaii), en 1928, sous le nom de Teuira Henry fut constitué par le grand-père de cette dernière, le Révérend Orsmond, pasteur de la London Missionary Society à Afareaitu (Moorea), lorsqu'il arriva en 1818 aux îles de la Société. Le manuscrit, formé de textes, de récits et de légendes fournis par des grands chefs ma'ohi, connut différentes péripéties avant

d'être revu, voire modifié par Teuira Henry et les personnes qui y travaillèrent avant sa publication. Il demeure néanmoins le monument premier des traditions concernant l'ancienne société ma'ohi.

Bibliographie

BARE J.-Fr., (1985), *Le malentendu pacifique*, Paris, Hachette, coll. Histoire des gens, 280 p.

BARE J.-FR., (1987), *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, Orstom, Travaux et documents, n° 207, 544 p.

COTTEZ J., (1955), « Tahiti il y a cent ans. Aperçu rétrospectif des cadres maori des îles Tahiti et Moorea vers 1855 », *Bulletin de la Société d'Etudes Océaniennes*, n° 112, t. IX (n° 11), septembre, p. 434-450.

DAVIES J., (1851), *A Tahitian and English Dictionnary, with Introduction Remarks on the Polynesian Language ans a Short Grammar of the Tahitian Dialect with Appendix*, Tahiti, London Missionary Society, 376 p., annoté par Louis Drollet.

DAVIES, J., (1961), *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*, éd. par C.W. Newbury, Cambridge, The Hakluyt Society, 456 p.

EMORY K. P., (1933), *Stone Remains in the Society Islands,* Honolulu, (Hawaii), Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 116, 182 p.

GARANGER J., (1964), « Recherches archéologiques dans le district de Tautira (Tahiti, Polynésie française) », *Journal de la Société des Océanistes*, t XX, n° 20, p. 5-21.

GARANGER J., (1969), « Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois », Paris, *Société des Océanistes, Dossiers tahitiens*, n° 2, 30 p.

GARANGER J., (1975), *Marae Marae Ta'ata*, Paris, CNRS, RCP 259 87 p. (microédition de l'Institut d'Ethnologie), Paris, Musée de l'Homme, n° 75 092 163.

GARANGER J., LAVONDES A., (1966), « Recherches archéologiques à Rangiroa », *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXII, n° 22, p. 23-36.

GARANGER J. (sous la direction de), (1986), *A la recherche des anciens Polynésiens*, Tahiti, Singapour, Christian Gleizal-Multipress, Encyclopédie de la Polynésie, n° 4, 144 p.

GÉRARD B., (1974), « Origine traditionnelle et rôle social des *marae* aux îles de la Société, *Cahiers Orstom, sér. Sc. Hum.*, Paris, Orstom, vol. 11, n° 3-4, p. 211-226.

HANDY E. S. C., (1930), *History and Culture in the Society Islands,* Honolulu (Hawaii), Bernice P. Bishop Museum, Bulletin n° 79, 111 p., réimprimé en 1971 par Kraus Reprint Co, New York.

HENRY T., (1962), *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Société des Océanistes, publication n° 1, 670 p.

OLIVER D., (1974), *Ancient Tahitian Society*, Honolulu (Hawaii), The University Press of Hawaii, 3 vol., 1419 p.

OTTINO P., (1972), *Rangiroa, Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas, 530 p.

PANOFF M.,(1966), « Un demi-siècle de contorsions juridiques en Polynésie française », *Journ. Polynes. History*, vol. I, p. 115-128.

PANOFF M., (1989), *Tahiti métisse*, Paris, Denoël, 292 p.

RAVAULT F., (1972), « L'origine de la propriété foncière des îles de la Société (Po-

lynésie française) : essai d'interprétation géographique », *Cah. Orstom sér. Sc. hum.*, Paris, Orstom, vol. IX, n° 1, p. 21-24.

RAVAULT F., (1979), *Le régime foncier de la Polynésie française*, Papeete, Orstom, 88 p. multigr.

RINGON G., (1970),« Mutations et changements sociaux dans un village de Polynésie française, district d'Afareaitu, Moorea », *Journ. Soc. Océanistes*, t. XXVI, n° 28, p. 177-234.

ROBINEAU CL., (1970), « Surplus ou dynamique de groupe, un exemple polynésien », *Cah. internat. de sociologie*, Paris, PUF, vol. 49, p. 111-132.

ROBINEAU CL., (1976), Compte rendu de Ottino Paul, *Rangiroa, parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, 1972, éd. Cujas, *Journ. Soc. Océanistes*, t. XXXII, n° 50, p. 121-128.

ROBINEAU CL., (1984), *Du coprah à l'atome*, Paris, Orstom, *Tradition et modernité aux îles de la Société*, livre I, mémoire n° 100, 490 p.

Chapitre IV

Autres registres de la mémoire

1

Ua Pou, première île revendiquée par la France

Journal du capitaine Marchand aux îles Marquises

Jean-Louis Teuruarii Tamatoa Candelot *

En décembre 1790, un navire, « Le Solide », quitte le port de Marseille pour le premier tour du monde commercial français. Le capitaine Marchand, qui le commande, et ses hommes seront les premiers Européens à débarquer dans le groupe nord des Marquises. L'époque veut que l'archipel soit alors baptisé « îles de la Révolution ».

Dans un précédent article publié dans le bulletin n° 2 de l'AHGPF 1, *j'avais esquissé les grands traits des objectifs du voyage circumnavigatoire de Marchand, en fonction de la documentation dont je disposais. Ayant pu obtenir, grâce à Madame Alsane Beudon, de Marseille, une copie des pages marquisiennes de l'original du «* Journal de Marchand *», document connu de quelques érudits mais toujours resté inédit in-extenso, je ne puis résister au plaisir de compléter mes pages précédentes par quelques extraits des écrits du capitaine. Ceux-ci nous révèlent des détails anecdotiques et très vivants que n'eût point désavoués un Bougainville, ainsi que de nombreuses précisions ethnologiques apportant un éclairage nouveau pour une meilleure connaissance des populations marquisiennes d'autrefois.*

Comme le dit Guérin dans son « Histoire de la France *» (Paris, 1863), Marchand avait certainement «* reçu une instruction supérieure à ceux de son métier *», car si l'écrit est pénible à déchiffrer, la relation est attrayante.*

* *CETAD, Hakahau, Ua Pou, îles Marquises*

De nos jours, à *Nuku Hiva*, le visiteur que ses pas guident le long de la plage de Taiohae peut y découvrir une borne de pierre portant enchâssée une plaque de bronze. Les caractères gravés, presque effacés, lui apprennent que le capitaine Etienne Marchand prit possession du groupe nord-ouest des Marquises en l'an 1791. Le fonctionnaire qui, à son époque, eut l'initiative de ce modeste monument commémoratif, fit davantage preuve de zèle que de fidélité à la vérité historique. En effet, la seule île du groupe nord où Marchand débarqua fut l'île de *Ua Pou*. C'est donc là que ce monument aurait dû être érigé. La légende locale, elle, conte joliment que cette pierre fut apportée de *Ua Pou* par des fourmis... Mais qui était Marchand ? Comment avait-il pu revendiquer au nom de la France, en 1791, un archipel océanien qui ne se vit annexer par celle-ci qu'un demi-siècle plus tard ?

Le premier tour du monde commercial français

Le 14 décembre 1790, un navire trois-mâts de 320 tonneaux, à deux ponts, quitte le port de Marseille. C'est un puissant navire qui porte bien son nom : « Le Solide ». Il est armé par la maison Baux de Marseille et le commandement a été confié au capitaine Etienne Marchand, qui entreprend le premier tour du monde commercial français. « Le Solide » représente ce qui se fait de mieux à l'époque en matière de navigation commerciale au long cours : une coque entièrement doublée de cuivre pour se défendre des tarets (mollusques marins qui creusent et percent le bois des bateaux des mers tropicales), un état-major abondant (deux capitaines en second, trois lieutenants, deux chirurgiens, trois « volontaires »).

Parmi ces officiers, on peut citer : le capitaine Prosper Chanal, qui dessinera les cartes des découvertes du voyage et rédigera son propre journal ; son frère, le « volontaire » Amédée Chanal, qui ne dut la vie sauve qu'aux soins du chirurgien Claude Roblet ; le propre frère du capitaine Marchand, Louis, qui est troisième lieutenant ; le lieutenant Louis Infernet, futur héros de Trafalgar, et le lieutenant Masse. L'équipage est tout aussi important – et de qualité – et se compose d'un maître d'équipage, trois officiers mariniers de manœuvre, deux charpentiers, deux calfats, un tonnelier, un armurier, trois maîtres d'hôtel et cuisiniers, un boulanger, deux ouvriers pelletiers (spécialistes des fourrures) et vingt-deux matelots ou mousses [2]. Au total, quarante-neuf hommes qui partageront les mêmes découvertes.

Le capitaine Marchand, âgé de trente-cinq ans, est Français, bien que natif de l'île de Grenade (Antilles anglaises) où il est né en 1775, et appartient à une famille de navigateurs. Précédemment, il naviguait déjà pour le compte de la compagnie Baux sur la route des Indes. Le but de ce nouveau voyage est de prospecter les possibilités de commerce des peaux et fourrures sur la côte ouest de l'Amérique, puis de rentrer en contournant l'Afrique. De quoi s'agit-il au juste ?

En 1788, le capitaine Etienne Marchand revenait du Bengale lorsqu'il rencontra, sur la rade de Sainte-Hélène, le capitaine anglais Nathaniel Portlock, ancien compagnon de Cook, qui revenait de la côte nord-ouest de

l'Amérique [3]. La conversation étant tombée sur le commerce, sur les articles qu'il était le plus avantageux d'acheter et dont la revente était la plus facile, Marchand apprit de son interlocuteur que les peaux de loutre étaient pour rien sur la côte occidentale de l'Amérique du nord et atteignaient en Chine des prix considérables ; on pouvait en même temps se procurer dans ce pays un chargement pour l'Europe [4] : cargaison de soie, de thé et autres objets précieux. A chaque trajet, les capitaines relâchent aux îles Sandwich (Hawaii), où ils complètent leur fret avec du bois de santal.

En 1790, La Pérouse attira l'attention du commerce français sur ce trafic triangulaire. Ce qui incitera l'armateur de Marchand, M. Baux, vivement sollicité par son capitaine, à en tenter l'opération et à faire construire « Le Solide » tout spécialement pour cette navigation. Le navire devrait être capable de résister aux tempêtes du Pacifique. Disons tout de suite que le bilan commercial se soldera par un échec qui, pendant quelques décennies, dissuadera les compagnies françaises de commerce de se lancer dans de semblables entreprises.

« Le Solide » aux îles Marquises

Le groupe sud des îles Marquises ayant été découvert par l'Espagnol Mendana, et sa position précisée par un Anglais, James Cook, en 1774, l'expédition de Marchand décide d'y relâcher en remontant vers le Pacifique nord. « *Le capitaine du "Solide" était un officier instruit et qui s'était préparé par la lecture des voyages antérieurs à l'expédition dont il avait le commandement. Aussi lorsqu'après avoir doublé la Terre de Feu, il s'aperçut que l'eau contenue dans ses futailles commençait à se corrompre, n'hésita-t-il pas, au lieu de gagner aussitôt, comme il en avait l'intention, la côte nord-ouest de l'Amérique, à chercher l'archipel des Marquises qui lui paraissait le plus rapproché et qui le détournait le moins de la route qu'il voulait faire.* » [5] Il dispose d'une carte de l'archipel dont il écrira : « *Je dois rendre justice à la petite carte que M. Cook a donné de ces îles, elle est on ne peut plus précise, car j'ai fait pour la vérifier plus de cinquante relèvements en différentes positions, et je ne l'ai trouvée fautive nulle part.* »

Le dimanche 12 juin 1791, à 10 h. du matin, le navire aperçoit dans son SO, à la distance de dix-sept lieues, une île fort élevée qu'il identifie comme étant « La Magdelaine » (Fatuiva). Le cap est mis dessus. Les calculs de navigation avaient été faits avec une telle précision que le « Solide » atteignait les îles Marquises « *après une traversée de soixante-treize jours depuis la vue du cap Saint-Jean de la Terre des Etats, sans prendre connaissance d'aucune terre et seulement en tirant de l'emploi constant des observations astronomiques toute la sûreté de la navigation* » [6].

Deux explorateurs qui s'ignorent

En cette fin du XVIIIe siècle, « Le Solide » est le second navire étranger à pénétrer les eaux marquisiennes après la visite de Cook. L'équipage ignore y avoir été précédé deux mois auparavant par les hommes du brigatin

« Hope », de 71 tonneaux, commandé par le capitaine américain Ingraham, de Boston. Celui-ci a aperçu les îles le 15 avril et embouqué le chenal entre Hiva Oa et Tahuata le lendemain. Il ne séjournera à Tahuata, dans la baie « Madre de Dios » (Vaitahu), qu'une quarantaine d'heures, du samedi soir au mardi matin, abrégeant son séjour car « *trop fatigué par les bruits ennuyeux et les mauvais tours* »[7] des indigènes mâles et femelles qui investissent le navire et sont en permanence près de six cents à les entourer à bord de pirogues ou dans l'eau. A l'aide de perches, on vient briser les vitres des cabines pour y pénétrer, il faut menacer des mousquets pour leur faire évacuer le bateau, une autre fois tirer du canon la nuit pour faire taire chants et battements de tambours !

Ingraham constate que les indigènes les plus âgés, qui devaient être présents lors de la visite de Cook, ont le souvenir des armes à feu et s'écartent dès qu'une arme est pointée sur eux. Pour mieux les en convaincre, le capitaine leur en fait une démonstration en tirant sur l'un d'eux qu'il estime devenir agressif. Le coup passe au-dessus de la tête de l'homme qui se jette par-dessus bord. Mais ces manœuvres d'intimidation n'empêchent pas les ustensiles de la cuisine d'être mis au pillage, bien que protégée par cinq gardes. Il est vrai « *qu'ils avaient pu être affolés par les femelles qui, je le confesse, sont capables de détourner d'une poêle à frire l'attention de l'homme le plus affamé !* »[8] Après s'être ravitaillés d'un grand nombre de noix de cocos, de bananes et en eau potable, Ingraham et les siens repartiront vers le Nord en faisant parler la poudre une dernière fois pour saluer leur départ. Ceci ne leur porte pas chance : le canon débourre pendant son chargement et l'officier en second du bord, M. Cruft, est gravement brûlé au visage et reste dans le coma pendant près de trente-six heures.

Au cours de ce troisième contact entre *enana* et *hao'e*, il n'y a pas eu vraiment de violences mais, quand même, une certaine tension qui incite à la prudence le capitaine américain en lui faisant écourter son séjour. Peut-être est-ce la même prudence qui lui fera éviter de faire escale dans les îles qu'il découvrira par la suite, nous privant ainsi d'un témoignage précieux sur l'état de la société des insulaires de l'époque. L'ensemble de la période marquisienne du journal d'Ingraham est trop succinct : vingt-deux pages pour la totalité de l'archipel, dont cinq seulement abordent l'aspect physique ou social des insulaires, le reste concernant plutôt les incidents de bord ou de navigation, les découvertes géographiques. La relation officielle du séjour de Cook ne comporte que quinze pages[9], plus riches il est vrai de détails et d'observations utiles à la connaissance ethnologique des Marquisiens du XVIIIe siècle, mais que l'on peut compléter par les écrits des autres officiers du bord. Toutefois, le séjour de Cook à Vaitahu ne durera pas plus de cinq jours, du jeudi 7 avril au lundi 11 avril 1774.

Bien que la durée du séjour de Marchand à Vaitahu, du 14 au 20 juin 1797, n'excédât guère celle de Cook, son journal abonde en renseignements précieux venant compléter fort utilement – et dans d'autres domaines – l'état des connaissances que nous avons de l'ancienne société marquisienne. Dans tous les cas, son apport est autrement plus riche que

la relation du trop prudent Ingraham. Il est un autre fait : cet officier est français, imprégné des idées de son pays et du Siècle des lumières, de la proclamation des Droits de l'homme ; il appartient à cette génération qu'ont fait rêver les récits de Bougainville, et l'ensemble de son journal en témoigne. Son approche des populations marquisiennes sera toute différente de celle de ses prédécesseurs. Les soldats espagnols de Mendana, en 1595, s'étaient comportés en parfaits sanguinaires ; les marins anglais de Cook, sur son ordre, firent feu pour dégager leur embarcation, tuant un indigène ; l'équipage américain d'Ingraham, bien que n'ayant pas fait de victimes, laissait parler la poudre un peu trop facilement. Quelle serait l'attitude du Français ?

Les voiles blanches d'un navire français glissent sur l'océan à la rencontre d'une île où deux civilisations différentes vont à nouveau être confrontées. Qu'en résultera-t-il ?

Le séjour du « Solide » à Tahuata

Dans la nuit du dimanche 12 juin, en gagnant vers Tahuata, vers vingt-deux heures, l'équipage est alerté. La sonde ne rapporte que douze brasses d'eau sur fond de roche. Puis le fond augmenta graduellement de douze à trente brasses sur une distance de deux lieues, le navire se trouvant au sud sud-est de Motane, proche de celle-ci [10]. A huit heures du matin, le « Solide » longe la côte ouest de Tahuata, des pirogues doubles sont aperçues et, écrit Marchand, « *je fis arborer le* nouveau pavillon français (souligné dans le texte), *en me félicitant d'être le premier navigateur qui ait fait flotter sur ce vaste océan cet étendard symbole de la liberté que nous venions de conquérir. Je tournai cependant dans le même moment mes yeux vers ma patrie pour laquelle je m'attendris, ne l'ayant pas laissée dans une situation exempte de troubles.* » Après toute une série de démonstrations amicales, quelques naturels montent à bord mais avec réticences. « *Pour les rassurer, je frottai mon nez contre le leur, suivant l'usage du pays, et nous devînmes très bons amis.* »

Mais le navire, poussé par le courant et des vents contraires, ne peut entrer dans la baie de Vaitahu et doit louvoyer jusqu'à la nuit. Une pirogue amène un émissaire portant une pièce de *tapa* blanc. Après une longue harangue de bienvenue, il l'accroche à un auban en signe de paix. Le lendemain, à huit heures du matin, le capitaine Marchand ordonne de mouiller l'ancre. Cette fois, ils sont rendus au port, « *environnés de plus de cinquante pirogues doubles ou simples qui portaient chacune de trois à douze hommes. Outre les naturels des pirogues, j'en comptai plus de six cents qui nageaient le long du bord. Il y avait aussi des femmes tant dans les pirogues qu'à la mer, qui me demandaient toutes la permission de monter à bord. Leurs motifs étaient très clairs, car elles se servaient pour leur expression* (illisible) *de signes non équivoques ; les hommes m'y encourageaient aussi en me faisant comprendre que je n'avais qu'à choisir celle qui me ferait le plus de plaisir. On m'en présenta une, c'était la plus jolie de toutes. Elle était âgée de treize ou quatorze ans, un air de modestie qui accompagnait la*

plus jolie figure, la rendait pour le moins aussi séduisante que nos jolies Françaises barbouillées de blanc et de rouge. Si cette jeune indienne avait des appâts, elle ne le devait point au secours de l'art : elle était très bien faite et, excepté un morceau d'étoffe de mûrier qui lui servait de feuille de figuier, elle était parfaitement nue. Je dois dire que c'est la seule que j'ai vu avoir une certaine pudeur.

« Je crus devoir les empêcher de monter à bord, mais il me fut impossible d'y parvenir, car quand on en chassait une d'un côté, il en entrait quatre d'un autre, tant elles sont habiles à grimper. D'ailleurs, ayant cru apercevoir que cela ferait plaisir aux naturels, je leur en donnai la permission. Il se passa alors des scènes dans l'entrepont et dans tous les coins du navire, sur lesquelles je tire le rideau. Pour se les représenter, on n'a qu'à se figurer de voir quarante à cinquante jeunes Français, entourés de jolies femmes, après une navigation de six mois ; et certainement, le plus facile n'était pas de se contenir soi-même. »[11] Et plus loin : *« Je ne voulus point laisser faire d'échanges pendant cette journée, parce que nous étions trop occupés. »*

Mais durant ces moments... d'occupation, les naturels sur le pont s'occupent, eux, de voler tout ce qui leur tombe sous la main, puis commencent à agresser l'équipage en jetant des fruits comme projectiles, puis des morceaux de bois, enfin frappent des matelots dans une embarcation. Craignant pour leurs vies, Marchand fait tirer au canon à blanc. Malgré cela, les *enana* redoublent d'insolence et, sous les yeux du capitaine, commencent à démantibuler la pompe du navire. Marchand doit réagir : *« L'un d'eux m'ayant menacé d'une lance, je me fis donner un fusil et le couchai en joue, heureusement pour lui que le coup ne partit pas ! »* Sur l'ordre du capitaine, deux officiers font feu à balles au-dessus des assaillants qui se débandent aussitôt. On observa plus tard que cette troupe d'agresseurs est originaire d'une autre île.

Le mardi 14, Marchand se rend à terre avec une escorte à la recherche de l'aiguade signalée par Cook. L'accueil de la population est cordial. On s'offre à les guider, mais la foule est nombreuse. Une ligne tracée sur le sol suffit à la contenir, au-delà de celle-ci le terrain sur lequel se trouvent les Français devenant *tapu*. On traverse des lieux sacrés, puis quatre jeunes Marquisiens viennent faire don chacun d'un cochon qu'ils déposent aux pieds de Marchand. La foule est estimée à quatre cents personnes. Au moment de rembarquer, le capitaine se rend compte qu'on lui a volé un mouchoir et sa tabatière ; il aperçoit le voleur du mouchoir dans la foule, un mouvement impulsif de son fusil fait s'éparpiller les gens... Songeant au peu de valeur de l'objet, il préfère en faire don à son filou, lequel se confond en remerciements. *« Nous nous aperçûmes que les naturels portaient à leur cou plusieurs ustensiles qui nous avaient été volés à bord, sans paraître craindre que nous les obligeassions à les restituer ; ce qui ferait presque penser qu'ils ne croient pas commettre un crime en volant, et qu'il leur suffit de n'être pas pris en flagrant délit pour être persuadés que la chose leur appartient. »*

De retour à bord, l'officier de garde apprend à Marchand que les visiteurs se sont, cette fois-ci, bien comportés, ce qui augure de nouvellles relations par rapport à la veille. Le soir, depuis le bord, l'équipage peut à nouveau apercevoir vers le nord ce qu'ils avaient entrevu la veille : le soleil couchant éclaire une île qui ne figure pas sur la carte de l'archipel dressée par Cook.

Mercredi 15. Au matin, une chaloupe va à terre avec trois officiers et neuf hommes pour faire de l'eau. Ils sont bien reçus, mais survient un accident malheureux : en chargeant les barriques, une épingole (sorte de gros fusil de marine chargé à mitraille) part malencontreusement, et l'une des balles vient frapper un jeune homme assis à cent cinquante pas de là, lui brisant un bras. Tout le monde s'enfuit ; des pierres sont ramassées. L'officier responsable réussit à calmer les esprits et offre quelques cadeaux. Averti, Marchand envoie son second-chirurgien avec l'ordre de soigner le blessé et de lui faire un cadeau compensatoire. Surpris, le chirurgien constate que le blessé a déjà été soigné et que « *les naturels lui avaient déjà mis le bras dans un appareil très ingénieux.* » Au sujet de cet accident, le navigateur écrit dans son journal que les insulaires « *répétaient d'un air triste :* tayo eto, matte eto, *ce qui signifie : "vous nous appelez vos amis et lorsque nous vous faisons du bien, vous nous tuez", ce qui est un argument sans réplique.* »

Le lendemain, jeudi 16, le capitaine se rend à terre pour visiter le blessé, puis décide de s'enfoncer dans l'intérieur du pays en compagnie de son domestique, suivis de près de trente naturels. Au début amicaux, ceux-ci deviennent agressifs lorsqu'ils s'estiment assez loin de la côte. Marchand tombe à terre, on en profite pour lui dérober son fusil. Le capitaine tire l'épée et se lance à la poursuite de son voleur lorsqu'il entend son domestique crier au secours : il est agressé, mais l'un des assaillants se coupe tous les doigts en voulant se saisir de son sabre. Retraite hâtive des deux Français jusqu'à la plage où les matelots proposent de partir en représailles. Cependant, le capitaine est inquiet du sort du chirurgien, M. Roblet, parti de son côté. Mais voilà que celui-ci arrive tranquillement ; il est escorté d'un chef qui a pris le chirurgien sous sa défense. Grandes explications sur la plage... D'un ton ferme, alignant ses hommes, Marchand exige du chef qu'on lui restitue son fusil. « *Il partit aussitôt et me le rapporta une demie heure après.* » Un autre homme viendra présenter une massue brisée et prétendre avoir tué avec celle-ci le voleur de fusil. Mais Marchand se refuse à le croire et à l'en récompenser car son voleur ne méritait pas la mort.

Dans l'après-midi, on restitue la baguette du fusil. Puis survint un incident aux effets comiques, mais qui aurait pu avoir de graves répercussions : on a vendu à l'équipage des noix « *dont la coque, qui était très dure, contenait une substance blanche et huileuse qui avait presque le goût des noix d'Europe* [12]. *Toutes les personnes qui en mangèrent de huit à dix furent très fortement purgées par haut et par bas... je donnai ordre que l'on fit jeter à la mer toutes celles qui se trouvaient à bord.* »

Dans la matinée du 17, l'équipage est consigné pour contrôler l'état des vivres et des marchandises. Dans l'après-midi, le temps se gâte, ce qui n'empêche pas les Marquisiens de venir troquer. On échange douze noix de coco contre un clou. Certains viennent de Hiva Oa, mais Marchand nous précise qu'en dehors de quelques amis dont ils étaient sûrs, « *ils n'y avait que les femmes qui eussent la permission de monter à bord* » et, bien sûr, celles-ci peuvent s'y attarder à loisir...

Samedi 18. Marchand et trois de ses officiers partent dans un canot pour visiter d'autres anses ou baies. Il est le premier à nous en transcrire les noms marquisiens, phonétiquement quasi corrects : anapoto (*Hanapoto*), anatevaho (*Hanatefau*), apotoni (*Hapatoni*) qu'il nomme « *Anse des amis* » pour la qualité de l'accueil qu'ils y reçoivent. « *Nous y débarquâmes au milieu de plus de six cents naturels [...] Nous nous procurâmes dans cette anse douze cochons pour deux clous, deux miroirs, deux peignes [...] Les habitants de cette anse paraissent plus à l'aise que ceux de la baie où nous étions mouillés [...] Nous y vîmes une infinité de belles femmes et plusieurs de nos messieurs se laissèrent séduire par leurs charmes.* » De retour à son navire, le capitaine estime avoir complété ses approvisionnements en eau et en vivres et se propose d'appareiller la nuit suivante.

Dans la nuit du dimanche 19 au lundi 20, le navire lève l'ancre avec difficulté et ne sort de la baie de Vaitahu qu'à une heure du matin. Dans la suite de son journal, Marchand s'étend sur les mœurs des habitants qu'il a pu observer : leur coiffure, leurs costumes, leurs armes, le tatouage dont il nous apprend (qu'il) « *consiste en une opération que font certains hommes plutôt que d'autres. Ils ont pour cet effet de petits morceaux d'écailles de cette forme* (ici dessin) *qu'ils enchâssent en forme de marteaux dans un morceau de bois de six ou huit pouces de longueur après en avoir enduit la pointe d'une matière noire qui ne paraît autre chose que du charbon délayé dans de l'eau. Ils frappent à petits coups avec une baguette de* casuarina *sur le manche du marteau et font rentrer leur pointe jusqu'au vif, ce qui occasionne une légère inflammation à la suite de laquelle la partie reste gonflée encore quelques temps pour beaucoup de douleur. La figure, les épaules, la poitrine – et enfin toutes les parties du corps présentent différentes figures* (trois mots illisibles) *une font des cercles aussi parfaits que s'ils étaient tracés au compas, d'autres des quarts de cercles, des lignes droites, des spirales, des échiquiers, des quarrés croisés en différents sens; mais on n'aperçoit jamais de figures d'animal ou de plante. J'observai qu'il régnait une parfaite symétrie dans leur tatouage, car les marques d'une jambe, d'une cuisse, d'une épaule correspondent exactement à celles de l'autre. C'est principalement, et même ce n'est que sur les fesses qu'on aperçoit la figure de trois ou quatres cercles concentriques...* »

Il rectifie également un point de l'histoire de la découverte des îles Marquises qu'à ma connaissance aucun historien n'a encore repris. A savoir que l'île de *Fatu Huku* n'aurait pas été découverte en premier par James Cook,

mais bien par les Espagnols qui l'auraient nommée l'île Mendoza. « *D'ailleurs, sur toutes les anciennes cartes, on voit le groupe composé de cinq îles* ». Il donne également le véritable nom de « La Dominique » : O Hivaoua (*Hiva Oa*) mais, tout comme James Cook, se trompe en considérant que le nom de la baie de Vaitahu (*O Vaïtahou*) est celui de l'île entière de Tahuata. En des termes dithyrambiques, il célèbre les vertus et qualités des insulaires rencontrés. Je pense Marchand sincère, mais me demande si les idées de Rousseau et les récits de Bougainville n'ont pas une grande part dans l'inspiration de ces lignes et si, en les rédigeant, le capitaine marseillais n'avait pas en tête quelque intention de succès littéraire à son retour.

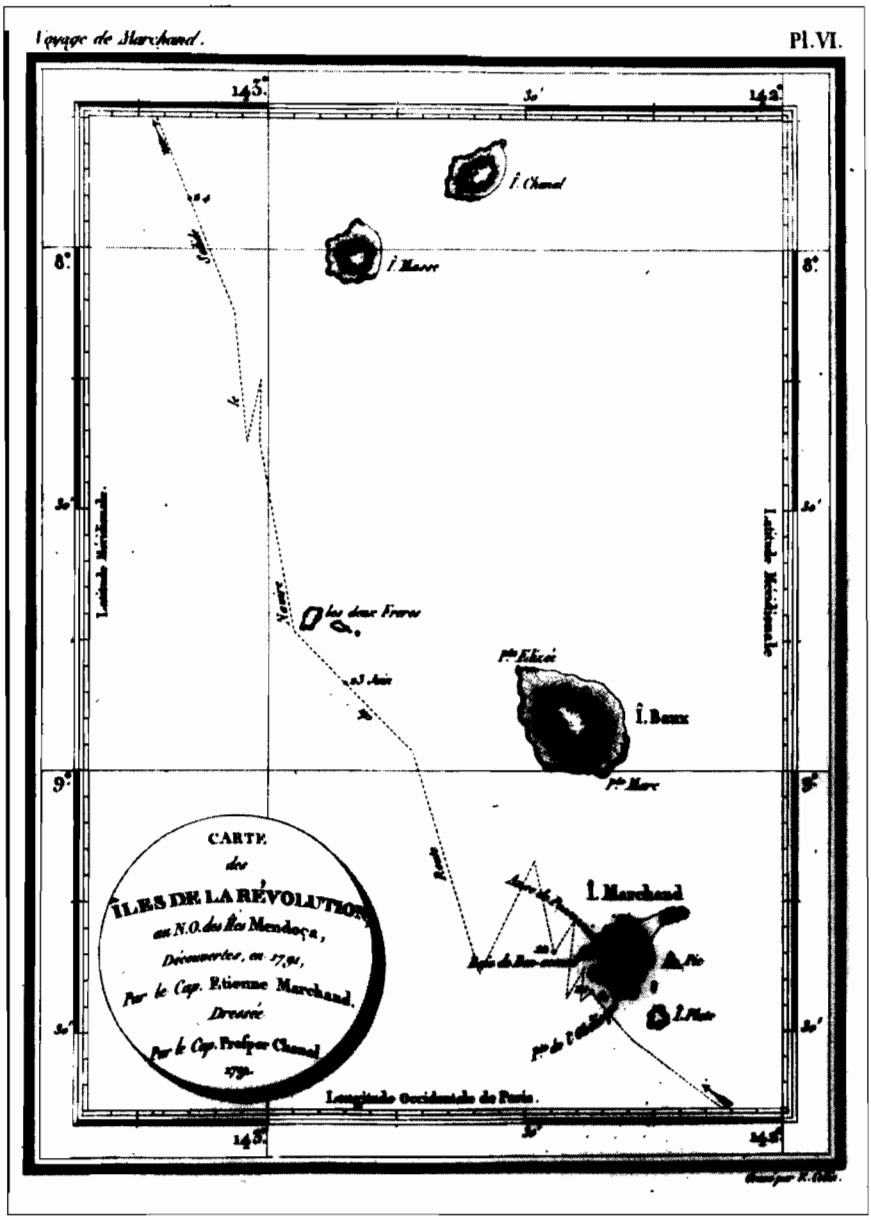
« *... On peut les regarder comme le peuple le plus doux, le plus humain et le plus généreux peut-être qui existe dans les mers du sud ; leur complaisance, leur affabilité honoreraient le peuple le plus policé de l'Europe, et quant à leur physique, nous avons vu que M. Cook n'a point exagéré quand il les a dépeints comme une des plus belles races d'hommes qui habitent la terre...* (les femmes), *sans être belles, sont généralement jolies ; leurs traits ne sont pas aussi réguliers que ceux des hommes ; quoique nues et continuellement dans l'eau, elles sont généralement plus blanches qu'eux ; leurs yeux ont de la vivacité et marquent de l'intelligence, leurs dents sont belles ; le sein des jeunes est ferme [...] Nous leur avions appris à crier "Vive la Nation !", ils le répétaient souvent, s'étant aperçus qu'ils nous faisaient plaisir.* »

La découverte du groupe nord des îles Marquises

Du lundi 20 au mardi 21 juin 1791. « *Je donnerai la route au O. N. O. pour aller reconnaître la terre dont j'ai déjà parlé que nous avions vue du mouillage et qui me restait dans cette direction. Aucune carte ne marquant de terres dans cette position, je me flattai de faire une nouvelle découverte. Pendant la nuit nous fîmes petites voiles. Aussitôt qu'il fut jour, nous aperçûmes une île droit de l'avant qui s'étendait du O. N. O. à la distance d'à peu près dix lieues ou onze lieues. Etant assuré que cette île n'avait été vue par aucun navigateur avant nous, mes officiers voulurent absolument me faire l'honneur de lui donner mon nom et elle fut nommée île Marchand.*

« *A la distance d'environ neuf lieues, elle présentait des pics et des hachures considérables. Nous aperçûmes à l'extrémité sud un rocher perpendiculaire qui avait une forme d'obélisque [...] Quand la proximité de la terre principale me permit de remarquer les objets, nous fûmes très satisfaits du coup d'œil que présentaient les vallons et coteaux sans nombre, couverts de la plus belle verdure et d'arbres vigoureux. Tout forme un coup d'œil enchanteur et majestueux [...] jusqu'au sommet des montagnes dominées par des pics isolés semblables à des clochers [...] Les montagnes dont les cimes les plus escarpées se perdent dans les nues sont revêtues de verdure et les rochers qui bordent la côte en sont couverts jusqu'à la ligne qui vient battre les flots.* »

Il s'agit bien de l'île de *Ua Pou* que « Le Solide » aborde par le sud en longeant la côte ouest (figure 1). Marchand et Ingraham n'auront pas suivi les mêmes caps. L'Américain remontera lui vers le nord-ouest et apercevra en premier l'île de *Ua Huka*, conscient également de faire une découverte,



Carte des îles de la Révolution (groupe nord des îles Marquises), extrait de Claret de Fleurieu, 1809.

il fait route vers cette île et ce n'est qu'ensuite qu'il apercevra simultanément les îles de *Ua Pou* et de *Nuku Hiva*.

Du mardi 21 au mercredi 22 juin. Le navire longe la côte en remontant vers le nord et, à une heure de l'après-midi, un canot est mis à l'eau sous le commandement du lieutenant Masse pour reconnaître une baie qui semble favorable au mouillage. Une pirogue avec trois hommes vient à la rencontre du « Solide » qui met en panne pour les accueillir et les laisser monter à bord. « *A la fin, le plus hardi s'y décida en tremblant. Je lui donnai un miroir. Son étonnement fut si grand en se voyant dedans que je n'entreprendrai point de le décrire. Il ne se lassait pas d'admirer tout ce qu'il voyait et il était facile de s'apercevoir qu'il n'avait jamais vu de navire. A quatre heures, deux autres pirogues s'approchèrent...* » A six heures et demie, le canot est de retour et le lieutenant Masse et M. Roblet se déclarent tellement enchantés de la réception qu'ils ont reçu des naturels que Marchand baptise la baie « Baye du Bon Accueil ». Il s'agit, selon la description précise qui en est donnée, de l'actuelle baie de Vaiehu, le débarquement ayant eu lieu dans l'anse caillouteuse de *Hakaotu*. De nos jours inhabités et délaissés, ces lieux offrirent un aspect autrement hospitalier aux jeunes marins français.

« *Les habitants, semblables aux premiers hommes qu'on nous dit avoir habité la terre durant l'âge d'or, jouissent paisiblement des dons de la nature, sans ambition, sans crainte et sans soucis, ne connaissant ni qui nous étions ni quels étaient nos desseins. Ils vinrent cependant au devant de nos messieurs avec confiance, preuve presque certaine qu'ils n'avaient jamais entendu parler des Européens, ni des vexations qu'ils ont commises sur cette mer, ni de leurs armes redoutables. De respectables vieillards, conduisant par la main des jeunes filles, venaient les leur présenter comme le signe le plus assuré et le témoignage le plus sacré de l'hospitalité qu'ils nous accordaient [...] Ils n'avaient aucune connaissance de nos jolis colifichets, ni de notre fer qui fait tourner toutes les têtes aux habitants des îles déjà connues [...] Comment peindrais-je le contraste frappant qu'offrait à leurs regards un peuple si doux, si paisible dont aucun n'avait la moindre apparence d'arme et qui témoignait sa surprise par son silence, avec l'accueil bruyant pour le vol que nous avons éprouvé de la part des autres Marquises* [13] *[...] Les femmes, très différentes de celles des Marquises, paraissaient plus joufflues et plus grandes [...] Loin de venir comme celles de Sainte Christine persécuter nos messieurs effrontément par les gestes les plus lascifs, celles-ci, au contraire, se tenaient éloignées et même séparées des hommes...* »

Le mercredi 22 juin. Après avoir passé la nuit à louvoyer devant *Ua Pou*, à l'aube, Marchand donne l'ordre de remonter plus au nord et aperçoit une nouvelle terre : l'île de *Nuku Hiva*, et pense à travers la brume en voir d'autres à l'ouest. Il décide alors de prendre possesssion de l'île Marchand (et des autres aperçues) au nom du roi Louis XVI. A neuf heures, le capitaine embarque dans le canot accompagné de trois officiers et de huit ma-

telots. Le temps s'est gâté, la mer très houleuse, le navire est au large. Il leur faut trois heures pour accoster dans une anse où une foule nombreuse les y accueille [14]. Des cadeaux sont distribués (miroirs, verroterie, clous, hameçons, couteaux, monnaies de France), en retour on offre aux marins de l'eau et des tiges de canne à sucre « *de la grosseur d'un bras* ». Le navigateur fait attacher à un banian non loin du rivage une feuille de cuivre portant l'inscription suivante, gravée à jour :

> « *Le Capitaine Etienne Marchand de Marseille,*
> *Commandant le navire « Le Solide »*
> *a pris possession de cette île au nom de*
> *SA MAJESTÉ LOUIS XVI, ROY DES FRANÇAIS*
> *Le 22 juin 1791* »

Trois bouteilles cachetées contenant la même inscription sont confiées aux insulaires « *qui nous avaient regardés en silence et sans tenter le plus petit vol [...] et nous embarquâmes en poussant trois fois le cri de VIVE LE ROY auquel les naturels répondirent par d'autres cris de joie, très contents de notre conduite à leur égard* ». Cérémonie pathétique d'une poignée d'hommes au bout du monde qu'il faut considérer davantage comme une preuve d'attachement à leur mère patrie plutôt que comme un acte d'annexion formel, ce dont Marchand se défend d'ailleurs car il écrit dans ses pages : « *Je n'ai jamais pu concevoir comment et de quel droit une nation policée pouvait s'emparer d'une terre habitée sans consentement de ses habitants mais, en me conformant à l'usage, je puis assurer que mon intention était pure et qu'au lieu d'un maître je ne pensais leur donner qu'un protecteur capable de les mettre à couvert de l'oppression si quelque nation européenne tentait jamais de les asservir.* » Le tragique dans l'histoire, c'est que la veille, là-bas dans la lointaine France, le Roi Louis XVI et sa famille viennent d'être interceptés à Varennes dans leur tentative de fuite à l'étranger.

Alors qu'il va embarquer dans le canot, Marchand tiendra à conserver un modeste souvenir de cette cérémonie : « *Ayant aperçu aux oreilles d'une fille de la troupe une paire de pendants en coquillage, je lui fis signe de me les donner, ce qu'elle m'accorda en marquant la plus grande joie et je la récompensai en raison de son honnêteté.* » Cet officier courtois aura la délicatesse de ne pas faire tirer de coups de fusils lors de la cérémonie de prise de possession « *pour ne point effrayer les naturels qui certainement ne connaissaient pas les effets de nos armes à feu et je fus bien aise de les laisser dans la plus parfaite ignorance à cet égard.* »

De retour, vers trois heures de l'après-midi, ordre est donné de faire voile pour tâcher de reconnaître la terre aperçue le matin (*Nuku Hiva*). Le dessein est de visiter cette île mais le courant contraire, la pluie, de fortes rafales de vent ne permettent pas de s'approcher à moins de cinq lieues [15]. Le navire tire des bords toute la nuit pour remonter le vent mais, à l'aube, on constate que le courant a fait dévier dans l'ouest. Marchand abandonne avec regret son projet et écrit : « *Je ne voulus pas m'exposer aux reproches*

d'avoir sacrifié les intérêts de mes commettants à des découvertes dont je n'étais point chargé. » Naviguant au nord-ouest, il découvrira encore les rochers de *Motu-iti* (ou *Kikimai*) qu'il baptise « Les Deux Frères », sans doute en souvenir des deux rochers qui se voient entre Marseille et Toulon [16].

Le 24, il est en vue d'Eiao et de Hatutu, le temps est embrumé et, malgré son désir, le navigateur français ne peut s'opposer aux vents contraires. A midi, « Le Solide » poursuit sa route vers d'autres horizons, non sans que tout l'équipage ait célébré par de joyeuses libations la dédicace de ce nouvel archipel sous l'appellation d' « Iles de la Révolution ».

Conclusion du voyage du « Solide » aux îles Marquises

Le capitaine français crut être le découvreur du groupe nord de l'archipel des îles Marquises. Il avait baptisé ses découvertes : île Marchand (*Ua Pou*), île Baux (*Nuku Hiva*), Les deux Frères (îlots *Motu-iti*), île Masse (*Eiao*), île Chanal (*Hatutu*). Le groupe entier avait reçu le nom d' « Iles de la Révolution ».

Ua Pou fut donc la première île revendiquée pour la France. L'île *Ua Huka* ne fut pas vue, quoique devinée : « *L'île Baux : les navigateurs qui dans la suite seront dans le cas de mieux reconnaître ces îles, trouveront peut-être que l'île Baux forme deux îles gisant Est et Ouest, séparées l'une de l'autre par un canal étroit, car en la voyant dans le N. N.-E., j'aperçus un double terrain qui me paraissait éloigné de la terre la plus près, mais ceci n'est qu'une présomption.* »

Mais durant la suite du voyage, arrivé à Canton (Chine), Marchand y apprend à sa déception n'être pas le premier découvreur. Ingraham l'a précédé et ajoute aux découvertes de Marchand l'île de *Ua Huka*. Toutefois l'Américain ne fit escale dans aucune de ces îles et ce furent donc bien les marins français du « Solide » à avoir été les premiers Européens à débarquer au groupe nord. Mais Ingraham ajoute un mystère à ses découvertes : il aurait baptisé à l'époque une île supplémentaire à celles que nous connaissons de nos jours, l'île Franklin !

L'île Franklin a-t-elle existé ?

Revenons au « Hope » d'Ingraham qui sortit des eaux de *Tahuata* le mardi 18 avril 1791, à dix heures du matin, sur un dernier coup de canon malencontreux. La brise est légère et le lendemain le navire est toujours proche d'*Hiva Oa* qu'il quitte en naviguant au nord nord-ouest de celle-ci. Dans l'après-midi, l'équipage aperçoit deux îles dont l'une est à trente-cinq lieues au nord-ouest quart nord et l'autre à l'ouest du navire. Compulsant ses cartes, le capitaine se rend compte qu'il vient de faire une découverte et baptise la première île « Washington » et la seconde « Adams ». Il s'agit de *Ua Huka* et de *Ua Pou*. Le cap est mis sur *Ua Huka* ; pendant la traversée, deux autres îles apparaissent « *entre les îles Washington et Adams* » et Ingraham écrit : « *J'ai appelé l'une Federal et à l'autre, qui était un petit îlot qui portait à peu près sud de l'île Adams, j'ai donné le nom de Lincoln.*

Toutes les quatre peuvent être vues en même temps en naviguant de l'est vers elles [...] Les îles Federal et Adams paraissaient à peu près de même étendue et de même hauteur que l'île Washington d'après l'estimation que je pouvais faire à la distance à laquelle nous les avons passées. »

Les deux dernières découvertes sont respectivement *Nuku Hiva* et *Motu Oa* qui prolonge *Ua Pou*. Le lendemain, à six heures du matin, le « Hope » contourne *Ua Huka* par la côte est, longe ensuite l'île jusqu'au point nord-ouest, en en étant assez proche pour qu'une pirogue vienne le rejoindre. « *Puis nous avons mis le cap vers une autre île que nous pouvions apercevoir vers l'ouest quart nord-ouest à une distance de dix lieues marines [...] ; à six heures du soir, nous étions à moins de deux lieues de l'île que nous découvrions et sur laquelle nous mettions le cap à midi. Elle est beaucoup plus haute que l'île Washington mais paraissait de même étendue. La côte nord-est est très découpée et divisée en hauteurs qui se terminent en arêtes et sommets d'une forme pyramidale et d'apparence volcanique. Parce que la nuit s'approchait, je ne pouvais pas examiner cette île plus particulièrement [...] Par conséquent, je mis le cap vers le nord. Cette île je la nommai Franklin, en souvenir de Son Excellence le docteur Benjamin Franklin. Je ne prétends pas pouvoir donner une description très particulière pour les raisons mentionnées ci-dessus, mais l'île paraissait bien couverte d'arbres et était habitée, car aussitôt que nous nous éloignâmes les indigènes allumèrent des feux comme pour nous induire à rester. Son centre est à dix lieues ouest quart nord-ouest de l'île de Washington.* »

La détermination de l'île Franklin a posé problème à plusieurs chercheurs : Dening la situe avec les rochers Hergest [17] comme Krusenstern, Jourdain avec la côte nord de *Nuku Hivan* [18], Danielsson s'abstient de toute identification. Pour notre part, en première lecture, nous nous rangions aux commentaires du commandant Jourdain, la description pouvant s'appliquer à la région de *Anaho-Hatiheu*, au nord-est de *Nuku Hiva*, très typique avec ses crêtes et arêtes dentelées. Mais le fait que *Nuku Hiva* ait été repérée lors de l'approche de *Ua Huka* (la côte est de *Nuku Hiva* est remarquable et Ingraham a tout le temps de bien l'observer, de loin il est vrai) et ait été ensuite confondue, le lendemain, comme une nouvelle découverte, nous laissait perplexes. Un capitaine de navire, capable de distinguer l'îlot plat de *Motu Oa* à grande distance, malgré sa faible hauteur sur l'horizon, aurait confondu la masse imposante de *Nuku Hiva*, vue la veille, comme étant une autre île le lendemain ? Nous avions du mal à admettre une telle erreur, à moins que lors de sa remontée vers le nord il ait subi un phénomène d'aberration optique déformant la perspective de *Nuku Hiva* au point de ne pas la reconnaître le jour suivant ? Ce fait est possible. En 1988, nous avons assisté personnellement, de jour, aux environs de midi, depuis *Ua Pou*, à un mirage coupant l'île de *Nuku Hiva* en trois parties quasi égales, séparées chacune par un bras de mer. La masse de l'île en face de nous était dilatée en largeur et des détails des falaises nous étaient perceptibles.

Et si Ingraham avait réellement aperçu une nouvelle île ? Nous en étions là de notre réflexion quand la lecture de Jouan [19], résidant dans l'archipel de 1853 à 1856, nous livra une indication importante : « *A mi-chemin de Nuku Hiva et de Ua Huka, il y a, dit-on, un haut fond sur lequel on trouve cinquante mètres d'eau : il a échappé à nos recherches, mais nous avons vu beaucoup d'oiseaux dans l'endroit indiqué ou aux environs. La tradition parle d'une île qui se serait effondrée à cet endroit.* » Il était tentant de faire un rapprochement entre l'existence de ce haut-fond et celle de l'île Franklin ! Sur les entrefaites, nous reçûmes une copie du texte original du journal d'Ingraham. Dans celle-ci figuraient les coordonnées de chacune des îles, telles que les avait relevées le capitaine [20], soit :

	Lat.	Long.
Washington's Island : (Ua Huka)	8° 52' S	140° 19 Ouest de Londres
Adams's Island : (Ua Pou)	9° 20'	140° 54'
Federal Island : (Nuku Hiva)	8° 55'	140° 50'
Lincoln's Island : (Motu Oa de Ua Pou)	9° 24'	La même que Adams's Island
Franklin's Island (?)	8° 45'	140° 49'

Dans le tableau suivant, nous allons comparer les coordonnées actuelles avec celles d'Ingraham.

Nom de l'île	Lat. actuelle	Lat. Ingraham	Long. actuelle	Long. Ingraham
Ua Huka	8° 55'	8° 52' Sud	139° 34'	140° 19 ouest
Ua Pou	9° 24'	9° 20'	140° 05'	140° 54'
Motu Oa	9° 29'	9° 24'	140° 09'	140° 54'
Nuku Hiva	8° 57'	8° 55'	140° 15'	140° 50'
Rochers Hergest	8° 41'		140° 37'	
Ile Franklin		8° 45'		140° 49'

Nous constatons que l'erreur moyenne d'Ingraham est de - 3,5 minutes, en latitude, et de + 43 minutes, en longitude, par rapport aux coordonnées actuelles. Si nous faisons une correction des coordonnées de l'île Franklin, en coordonnées actuelles, cela donnerait : lat. 8° 48' – long. 140° 06'. En comparant avec les coordonnées du cap *Matauaoa* (pointe N-E de *Nuku Hiva*), nous obtenons des coordonées proches : lat. 8° 46' – long. 140° 01'. En ajoutant à cela l'estimation de la distance du navire depuis *Ua Huka* (dix lieues marines, soit 55, 6 km) [21] au cap indiqué (ouest quart nord-ouest), l'aspect physique décrit, nous concluons en rejoignant les conclusions du commandant Jourdain comme quoi l'île Franklin, d'Ingraham, est une confusion, par celui-ci, de la côte nord de *Nuku Hiva* comme étant une île différente de la côte sud qu'il avait aperçu la veille.

L'identification de l'île Franklin avec les rochers Hergest par quelques auteurs est explicable par le fait qu'ils ont probablement rapproché les coordonnées d'Ingraham avec des plus récentes. Dans ce cas effectivement, en apparence, les coordonnées de l'île Franklin se rapprochent davantage

de celles des rochers Hergest. Mais pour qui connaît de vue ces lieux, la description de l'île Franklin ne s'y applique absolument pas. Rappelons que cette confusion d'identification date du passage de Krusenstern.

Epilogue des découvertes de Marchand et de son « Journal »

Au retour du « Solide » à Toulon, en janvier 1792, qui boucle ainsi en à peine plus de deux ans le tour du monde commercial le plus rapide de l'époque, le désappointement de Marchand et des siens fut grand de n'y pas recevoir un accueil triomphal. Eux qui pensaient apporter de nouvelles terres à la France « *trouvèrent la proscription dans la ville où ils ramenaient leur glorieux pavillon !* » Le pays est en ébullition, le roi quasiment prisonnier obéit à la nouvelle Constitution à laquelle il a prêté serment. On réclame la confiscation des biens et la condamnation à mort des émigrés qui ne seraient pas rentrés avant la fin du mois de janvier 1792 ! « Le Solide », son équipage, le capitaine sont suspects... Qui prouve qu'ils reviennent bien des mers du Sud ? Ne seraient-ils pas passés par l'Angleterre ? N'y a-t-il pas à bord des clandestins venus pour fomenter de nouveaux troubles ?

Bien qu'avec diplomatie Marchand ait publié l'année de son retour une plaquette de trente pages intitulée « *Découverte des isles de la Révolution dans l'océan Pacifique* » [22], et que pendant un temps il ait fait partie de la Garde nationale de Marseille et reçu le commandement d'un vaisseau de guerre [23], Etienne et son frère se voient forcer d'émigrer [24] vers l'Afrique et quittent Marseille au début de 1793 à bord du « Sans-Souci » ! [25] Le découvreur de *Ua Pou*, le « *premier capitaine au long cours français à avoir bouclé le tour du monde avec son état-major et ses longs courriers* » [26], devait décéder quelques mois plus tard, en mai 1793, d'un stupide accident de chasse. La plupart des auteurs qui se sont intéressés à sa biographie indiquent que ce fut dans « l'île de France » (actuelle île Maurice), pour d'autres ce fut dans « l'île Bourbon » (La Réunion).

Le manuscrit du journal de Marchand sombra comme son auteur dans un certain oubli. Confié avant son départ pour les îles africaines par Etienne à sa sœur qui demeurait à la Ciotat [27], il fut présenté par leur frère Louis à son retour à « *Napoléon 1er, puis à Louis XVIII, sans résultat. Louis mourut. Sa fille offrit le journal de son oncle à Louis-Philippe. Elle reçut une réponse identique aux précédentes : la relation de ce voyage ne pourrait être qu'une redite.* » [28] C'est que la relation du voyage fut établie par Claret de Fleurieu, ministre de la Marine sous l'an V de la République. Mais il s'agit d'une compilation où furent mêlés le journal du second, Prosper Chanal, aux observations du chirurgien Roblet et les commentaires propres à de Fleurieu. Le ministre ignorait l'existence du journal de Marchand [29]. Peu charitable, l'explorateur Dumont d'Urville estime au sujet de son prédécesseur que « *la publication de son voyage par le savant de Fleurieu lui donna une célébrité qu'il n'aurait jamais eue sans cette heureuse circonstance.* » [30] « *Finalement la ville de Marseille acheta ce précieux manuscrit le 26 juin 1834, pour la somme de 2 500 francs.* » [31]

Il est savoureux de constater, à la lecture de vieux papiers, combien les impérialismes des nations exploratrices s'affrontèrent, par la suite, pour faire admettre dans le public l'idée de la priorité de leurs drapeaux nationaux dans les eaux marquisiennes du groupe nord de l'archipel. Ainsi, huit mois après « Le Solide », le HMS « Daedalus » du lieutenant Hergest ancre, le 22 mars 1792, en baie de Vaitahu. Puis il remontera au nord pour y découvrir à son tour le groupe nord. L'astronome du bord, Gooch, établira une carte détaillée de l'archipel qui porte désormais le nom anglais de « Hergest's Islands ». Cinq ans plus tard, le navire missionnaire britannique « Duff » le visite lui aussi. Le capitaine Wilson nous laisse une carte de l'ensemble des Marquises, lesquelles portent pour la première fois leurs noms indigènes, mais aussi les noms donnés par Hergest et Cook. Pris d'un scrupule, sans doute, le cartographe indique que l'île de *Ua Huka* a été découverte par « Le Marchand », accordant ainsi le bénéfice de l'antériorité du Français pour la seule île... qu'il n'avait pas aperçue, laquelle deviendra Massachuset's Island, puis Washington's Island, avant d'être rectifiée en « Ile du Solide » sur les cartes françaises ! Le Commodore américain Porter, en 1813, fulmine dans plusieurs pages de son journal contre Français et Anglais qui, selon lui, volent la gloire de ses compatriotes qui les premiers ont vu ces îles : « *The British ever anxious to arrogate to themselve the merit of making new discoveries* » (rappelons que les jeunes Etats-Unis d'Amérique et l'Angleterre sont alors en guerre) et souhaite que, quels que soient les noms que les partisans des Anglais ou des Français aient attribué, la postérité ne retienne à l'avenir que le seul nom de « Groupe Washington » pour ces îles [32].

Pour ne rien arranger, trente ans plus tard, le révérend père Mathias Gracia écrira dans ses *Lettres sur les îles Marquises* publiées en 1843, que « *l'honneur de la découverte et de la prise de possession du groupe nord-ouest appartient donc réellement au capitaine Marchand, et non à Ingraham, comme le dit fort bien le célèbre géographe danois Malte-Brun dans sa géographie universelle* » [33]. Mais le brave père écrit ceci dans le contexte d'un fait nouveau pour les habitants du *Fenua Enana* : celui de la prise de possession officielle de tout l'archipel des îles Marquises par l'amiral Dupetit-Thouars sous les ordres du bon roi Louis-Philippe ! Il faudra attendre 1857 pour qu'un modeste officier de Marine, en poste plusieurs années comme « commandant particulier » d'un archipel dont la France ne sait alors plus trop que faire, conclue la polémique par ces lignes : « (ce groupe d'îles) *fut baptisé et rebaptisé à l'envi par les navires anglais et américains qui le visitèrent pendant les années qui suivirent. Jamais terres n'ont eu plus d'appellations différentes. Depuis quelques années, on semble vouloir leur redonner les noms sous lesquels elles sont connues par les habitants, ce par quoi on aurait dû commencer...* » [34]

Quoi qu'il en soit, il convenait de rappeler de nos jours cette figure de gentilhomme de la mer que fut Marchand et son destin brisé, lui qui garda le souvenir d'une île mystérieusement surgie de l'horizon du soleil couchant dans la contemplation d'une simple paire d'ornements d'oreilles en coquillages...

Notes

[1] *Bulletin de l'Association des Historiens et Géographes de Polynésie Française*, CTRDP, Tahiti, n° 2, février 1993, p. 39-43.

[2] FAMELART (1983), t.1, p. 27.

[3] DENING (1980), p. 21.

[4] MARCEL (1898), p. 23.

[5] CLARET DE FLEURIEU (1809), t.1, p. 40.

[6] CLARET DE FLEURIEU (1809), t.1, p. 40.

[7] INGRAHAM (1971), p. 51.

[8] INGRAHAM, 1971, p. 49.

[9] COOK (1777), p. 297-312.

[10] Ce haut-fond n'a pas encore été identifié avec certitude, mais figure a priori sur d'anciennes cartes sous le nom de « Banc du Solide ».

[11] Marchand est prude dans son journal, mais nous savons par l'un de ses officiers que le capitaine est resté enfermé dans sa cabine avec une jeune indienne pendant un certain temps !

[12] Cf. PÉTARD (1986), *Plantes utiles de Polynésie*, Haere Po, Tahiti. Vraisemblablement, il s'agit de noix de bancoul fraîches, *Aleurites moluccana* (L.) A ce stade, elles sont fortement purgatives (trois ou quatre suffisent pour faire effet), entre autres usages. Elles pouvaient sinon être consommées une fois torréfiées. Une dizaine convenait pour accompagner la *popoi*, mais elles étaient plus habituellement enfilées sur une baguette afin de servir de chandelle en brûlant doucement (vingt-quatre noix torréfiées donnent quatre heures de lumière). C'est à partir de la suie de cette noix qu'était le plus souvent fabriquée l'encre pour le tatouage.

[13] Marchand dissocie en deux archipels distincts les groupes nord et sud. Cette distinction subsistera assez longtemps. Le capitaine Wilson, commandant le « Duff », sera le premier à réaliser, en 1797, l'unité géographique de l'archipel en dessinant la première carte où les îles des deux groupes sont désignées ensemble sous l'appellation « Chart of the Marquesas ». Cette carte sera gravée en 1799 par T. Chapman, de Londres, et publiée lors de l'édition du livre *A missionary voyage to the southern Pacific ocean* la même année.

[14] Malgré la bonne description qui est donnée de la baie, il est difficile de l'identifier avec certitude : deux sites correspondent, les baies de *Ha'akuti* et de *Hakahetau*. Connaissant *de visu* les lieux, nous pencherions plutôt pour la première.

[15] Lieue marine : le 20e du degré du degré, soit 5 555,5 m ou trois miles marins (*Dictionnaire Quillet*).

[16] JOUAN (1857), p. 451.

[17] DENING (1980), p. 23.

[18] JOURDAIN (1970), in BSEO, n° 171, p. 352 : « Nuku Hiva [...] *découverte par Ingraham qui, croyant apercevoir successivement deux îles, les appelle : Franklin Island, la partie nord de* Nuku Hiva [et] *Federal Island, la partie sud de* Nuku Hiva.»

[19] JOUAN (1857).

[20] INGRAHAM (1971). Ces cordonnées ne figurent pas dans la traduction de Danielsson (1978).

[21] Nous nous servons de la valeur de la lieue marine utilisée par l'amirauté britannique à partir du XVIIe siècle, soit 5 559 m (com. pers. J-Y Allain).

[22] O'REILLY (1975), p. 369.

[23] DENING (1980), p. 22.

[24] O'REILLY (1975), p. 369.

[25] SUTEAU (1961), p. 247.

[26] SUTEAU (1961), p. 247.

[27] SUTEAU (1961), p. 247.

[28] SUTEAU (1961), p. 247.

[29] O'REILLY ET REITMAN (1967), p. 77, n° 617.

[30] DUMONT D'URVILLE J. (1988), p. IV.

[31] SUTEAU (1961), p. 247.

[32] PORTER (1815), vol. II, p. 9.

[33] RVD. MATHIAS GRACIA (1843), p. 10.

[34] JOUAN (1857), p. 452.

N. B. : On peut également ajouter la tahitianisation des Marquises en « *Matuita* ». Actuellement (1994), une démarche des populations marquisiennes tend à vouloir restituer, par une utilisation courante du terme, le nom véritable de leur archipel : « *Fenua Enana* » (Terre des Hommes).

Bibliographie

CANDELOT, J.-L. (1993), « Ua Pou, première ile revendiquée par la France », *Bulletin de l'association des Historiens et Géographes de Polynésie française*, n° 2, p. 39-43, CTRDP, Tahiti.

CLARET DE FLEURIEU, C. P. (1809), *Voyage autour du monde pendant les années 1790, 1791 et 1792, par Étienne Marchand*, t. VI, Courcier, Paris.

COOK, J. (1777), *A voyage towards the South Pole and round the World in the Years 1772, 1773, 1774, 1775*, W. Strahan and T. Cadell, London.

DANIELSSON, B. (1978), *Memorial polynésien*, tome I, Hibiscus Editions, Taiwan.

DENING, G. (1980), *Islands and Beaches; Discourse on a silent land : Marquesas, 1774-1880*, University press of Hawaii, Honolulu.

DUMONT D'URVILLE, J. S. C. (1988), *Voyage au pôle Sud et dans l'Océanie, 1837-1840, Histoire du voyage*, 10 volumes et deux Atlas, Paris, Gide, 1841-1854 et *Voyage pittoresque autour du monde*, édition Haere Po, 1988.

FAMELART, X. (1983), *Navigation et marins en Océanie de 1800 à 1850*, t. I et II, mémoire de maîtrise, année 1983, Université de Provence.

INGRAHAM, J. (1971), *Journal of the brigantine « Hope » on a voyage to the n.w. coast of north America, 1790-1792*, edited with notes and an introd. by Mark D. Kaplanoff Imprint Sty, Barre, (USA).

JOUAN, M. (1857), « Archipel des Marquises », in *La Revue Coloniale*, Paris.

JOURDAIN, P. (1970), « Découverte et toponymie des îles de la Polynésie francaise », in *Bulletin de la Sté des Etudes Océaniennes*, n° 171, Tahiti.

KRUSENSTERN, (VON) A. J. (1813), *Voyage round the world in the years 1803, 1804, 1805 & 1806*, translated from the original german by R. B. Hoppner, vol. 1, John Murray, London.

MARCEL, G. (1898), « Mendana et la découverte des îles Marquises », *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris.

MARCHAND, E. (1961), *Journal de bord du capitaine Etienne Marchand* ; SUTEAU R., « Copie des journées se rapportant à la découverte du groupe N. W. des îles Marquises », in *Bulletin de la Sté des Etudes Océaniennes*, n° 135, p. 248-260, Tahiti.

MARCHAND, E., *Journal de bord du capitaine Etienne Marchand, Copie de l'original*, p. 189-214, manuscrit propriété de la ville de Marseille.

MATHIAS, G. (le père), (1843), *Lettres sur les îles Marquises ; ou Mémoires pour servir à l'étude morale, politique et statistique des îles Marquises et de l'Océanie orientale*, Gaume Frères, Paris.

O'REILLY, P. ET REITMAN, E. (1967), *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, ouvrage publié avec le concours du CNRS, Publication de la Sté des Océanistes, n° 14, Musée de l'Homme, Paris.

O'REILLY, P. (1975), *Tahitiens ; Répertoire biographique de la Polynésie française*, Publication de la Sté des Océanistes, n° 36, Musée de l'Homme, Paris.

PORTER, D. (1815), *Journal of a cruise made to the Pacific ocean by captain David Porter in the United States Frigate Essex*, Bradford and Inskeep, Philadelphia.

SUTEAU, R. Cf. *Journal de Marchand*.

VANCOUVER, G. (1798), *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and round the World and performed in the Years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 and 1795*, vol. II, Robinson and Edward, London.

WILSON, J. (1799), *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the ship Duff*, S. Gosnell, London (éd. *fac simile* de l'éd. originale).

2

Le tatouage aux îles Marquises ou la mémoire dans la peau

Marie-Noëlle de Bergh-Ottino *

Si Valéry s'amusa à écrire : « Ce qu'il y a de plus profond dans l'Homme c'est la peau » [1], que de commentaires et d'interrogations successives s'attachèrent à la pratique marquisienne d'inscrire si profondément son attachement à un peuple et une culture !
Quant à ce texte [2], il est un clin d'œil à quelqu'un qui fut, un certain temps après ses fouilles de Roy Mata, plus enclin à voir en ses semblables leur futur squelette que... leur grain de peau ! Hommage également à ceux qui, des générations durant, furent les « porteurs de mémoire » dans un monde sans écriture, dit-on, mais chargé de signes et sans lesquels des pans entiers de connaissances de notre patrimoine mondial se seraient évanouis comme la peau tombe en poussière.
C'est par quelques réflexions [3] et gravures anciennes que je choisirai d'évoquer quelques-uns des aspects du tatouage aux Marquises. Il serait trop long, et peut-être fastidieux, de les développer et notre propos est surtout de faire ici découvrir les implications profondes d'une pratique apparemment bien « superficielle ».

Apparence et perception

Si un voyageur, dans les dix ou vingt dernières années du XIXe siècle ne recevait pour toute réponse sur la raison du tatouage que celle n'y voyant qu'un simple ornement à caractère purement esthétique, il ne fallait pas en conclure pour autant que cette pratique n'avait jamais eu d'autre vocation, remarquait l'excellent ethnologue allemand K. von den Steinen. Il ajoutait :

* *Laboratoire d'ethnologie préhistorique, CNRS, Paris*

« *Il ne s'agit que d'un témoignage limité, dans le temps et l'espace, à une situation actuelle. Cela ne signifie pas pour autant que cette coutume ancienne n'a pas d'histoire pour la simple raison que celui qui la porte ne sait plus rien à son sujet.* » [4]

Le discours européen sur le tatouage, fût-il sur celui de population lointaine, fut souvent empreint d'incompréhension et les récits sur lesquels s'appuie inévitablement ce travail ont le charme, la rigueur ou les travers de leur époque ainsi que la faiblesse inhérente à tout témoignage. Ils sont pourtant l'essentiel des sources [5] de connaissance en la matière. A la fin du XVIIIe et début du XIXe, les observations étaient marquées par la curiosité et assez souvent tolérantes puis, progressivement, au cours de ce siècle puritain, des jugements censeurs apparurent, jusqu'à devenir très étroits... en attendant que réapparaisse l'esprit plus humaniste des premiers chercheurs de la fin du siècle dernier et les premières expéditions scientifiques américaines du début du XXe siècle. L'ouverture d'esprit du narrateur, son souci d'informer, et non pas conter horreurs et merveilles, sont donc les seuls regards sur lesquels appuyer ce rapide essai destiné à éclairer cet « autre » et son univers esthétique, religieux, social... en plein monde polynésien, dans un archipel éloigné à l'est du Pacifique [6], accroché à six îles volcaniques, jeunes et hautes, battues par les flots, sans réel récif protecteur et à la merci des caprices saisonniers dus à leur position proche de l'équateur.

En 1818, le lieutenant C. de Roquefeuil, provisoirement capitaine d'un navire de commerce bordelais, est un des premiers à observer certaines des caractéristiques de l'île principale du groupe sud, Hiva Oa. Après avoir noté des différences entre la densité et les traits des tatouages de Nuku Hiva et Hiva Oa, il consigne cette remarque qui se retrouve quelquefois dans la tradition orale à propos de lieux où se déroulaient les principales cérémonies : « *Dans les guerres de tribu à tribu, les prisonniers sans exception d'âge ni de sexe sont mis à mort et mangés... Ni les femmes, ni les enfans ne peuvent assister à ces horribles repas ; ce privilège est réservé aux guerriers et aux jeunes gens qui sont déjà tatoués.* » [7]

Le Guillou, membre de l'expédition Dumont d'Urville, en 1838, tente, presque vingt ans plus tard, une explication déjà avancée par quelques autres, dont les membres de l'expédition de Cook, en 1774 : « *Une pirogue se détache de La Dominique (Hiva Oa) et pagaye vers nous [...] Adam n'était mieux vêtu ; il l'était moins car le nouveau venu avait cru sans doute voiler ses formes à l'aide de bizarres tatouages le couvrant des pieds à la tête.* » [8] Vincendon-Dumoulin et Desgraz, rédacteurs officiels de cette expédition, consignent sentiments et observations rassemblés au cours de leur séjour, bien court, dans l'archipel : « *Le plus souvent la couleur de la peau, chez les hommes, disparaît sous la couche noirâtre d'un tatouage compliqué qui étend ses spirales sur toutes les parties du corps. Soit que cette opération ait pour but de durcir la peau, de la rendre moins sensible aux piqûres des insectes ou aux intempéries de l'air, soit qu'elle serve de signe distinctif et d'ornements aux chefs et aux guerriers renommés, elle est générale à tous les*

peuples d'Océanie [...] Les Noukahiviens, excellent dans l'art de tracer [...] des dessins délicats [...] Les femmes participent aux honneurs du tatouage, mais elles ne paraissent pas jouir du privilège de le porter sur tout le corps ; les bras, les mains, le bas des jambes, les lèvres, le lobe des oreilles sont autant de points réservés uniquement à des ornements dont les figures diffèrent totalement de celles employées pour les hommes [...] Les chefs d'un âge avancé se font surtout remarquer par le nombre et la complication de ce genre particulier d'hiéroglyphes dont les signes paraissent avoir quelque signification. Tout leur corps en est couvert ; des ronds, des spirales, des dentelures capricieuses s'entremêlent, se croisent, s'étendent parfois jusqu'aux extrémités rasées de la tête et sur les parties les plus délicates, telles que les paupières, les lèvres, l'intérieur de la bouche, les narines. A la ceinture, au bas des jambes, autour des poignets on voit habituellement de larges bandes noires qui encadrent, en quelque sorte, les bigarrures plus déliées qu'elles font ressortir ; mais ces bandes produisent un effet repoussant lorsqu'elles sont appliquées transversalement sur la moitié de la figure, au niveau de la bouche ou des yeux, qui puisent un éclat particulier par l'opposition des couleurs. Au premier aspect, cette curieuse peinture étonne, mais l'on s'y accoutume bien vite et l'on finit par admirer la variété et la régularité qui président aux caractères qui la composent... » [9]

Le commandant de Rocquemaurel, compagnon d'expédition de Dumont d'Urville, n'apprécie pas. Son jugement traduit une vision figée, incapable d'aborder avec intérêt d'autres cultures que celles considérées comme classiques : (Les Marquisiens) *« sont de vrais démons dont la vue seule pourrait faire pâlir d'effroi ; imaginez-vous des hommes dans l'état de nature, non point cependant tels qu'ils sortirent des mains du Créateur qui les fit, sans doute, à son image aussi bien que nous, mais des hommes défigurés de la tête au pieds par le tatouage le plus bizarre. Figurez-vous ces corps hideux n'ayant pour tout vêtement que des peintures burlesques incrustées dans la peau... »* [10] (figure 1).

Le père Mathias Gracia, doté d'un profond sens de l'observation, porta entre 1839 et 1842 un regard sensible et tolérant lors de ce séjour de longue durée, le premier effectué par des missionnaires catholiques français. *« Depuis la naissance jusqu'à dix et douze ans, l'enfant des deux sexes marche tel que la nature l'a fait ; [...] il n'y a donc ni habillement ni tatouage ; je mets celui-ci au rang de leur genre de vêtement et, en effet, il en est un, et des plus beaux, en même temps qu'il est si particulièrement original [...] Arrivés à l'âge de quinze à seize ans, on jette une légère ceinture aux enfants des deux sexes et l'on commence le tatouage du reste de leur corps, à chacun suivant le genre qui convient : mais c'est un habillement qui ne se complètera que successivement, et souvent dans un âge avancé, car il est un peu douloureux et il faut du temps pour en supporter les douleurs [...] Pour tatouage, on se contentera de quelques commencements de fleurs, ou de broderies, aux doigts, aux mains et aux jambes. Mais notez bien, avant que j'aille plus loin, que la moindre des opérations de ce tatouage, qui ne fait*

FIGURE 1. Personnage important du clan des Teii de la baie de Taiohae, à Nuku Hiva, dessiné en 1804 lors du passage de l'expédition russe de l'amiral de Krusenstern. De la main gauche, ce guerrier tient son casse-tête et, de la droite, une calebasse. Coquillages, ivoire marin, graines... montés en ornement de tête, d'oreille ou de cou et ceinturon de tapa constituent son habillement.

que commencer, est une chose non commune, mais sacrée, qui ne se fait qu'en secret, ou dans un lieu saint, par des mains spécialement destinées à une si haute fonction et avec accompagnement de cérémonies qui rehaussent encore l'opération. Ce ne fût que par un privilège spécial que nous obtînmes un jour d'en être témoins, bien que profanes étrangers, après avoir été chassés une autre fois par des gardes, loin de la case tapu *où se faisait une semblable opération et près de laquelle nous passions sans le savoir.* »

Il rapporte également la façon de procéder. Les détails concernant les matériaux utilisés, pour les intruments, ou l'entourage du tatoueur et éventuellement sa façon de tatouer peuvent légèrement différer, mais la forme et l'esprit demeurent identiques : « *Le patient était couché sur la "paille", entre les mains de plusieurs compagnons qui le tenaient comme pour l'opération de chirurgie la plus douloureuse, et le jeune tatoueur, penché sur lui, ayant à ses côtés ses tasses de diverses teintures et ses poinçons, espèces d'ossements de poisson* [11] *très acérés, lui dessinait sur le corps mille figures fort jolies, dentelles, broderies, images de poissons ; puis, après le dessin tracé, lui enfonçait dans l'épiderme ses aiguilles imbibées d'une encre indélébile. Il paraissait bien aux grimaces du pauvre tatoué que l'opération avait quelque chose de piquant car ces hommes qui jamais ne se plaignent, pas même l'enfant, des plus grands maux, ne peuvent s'empêcher de faire entendre alors des soupirs de douleur. Au bout de quelques heures on laisse le patient, dont le tatoueur a essuyé bien soigneusement toutes les gouttes de sang. On donne à celui-ci une récompense et le pauvre tatoué, à qui il est défendu pendant plusieurs jours de prendre certains genres de nourriture comme cochon,* kava *(*Piper methysticum*), etc., va se coucher dans sa case où les dentelles qu'on lui a faites deviennent autant d'ulcères fort douloureux. Ces ulcères guérissent au bout de quelques jours, les broderies reparaissent plus belles que jamais et pour ne plus s'effacer.* » [12]

Leblanc, simple soldat d'infanterie de marine, aima très vite ce pays et décida d'en apprendre les rudiments de la langue, puis de découvrir l'île afin de s'y installer. Son rêve ne put se réaliser mais il n'oublia jamais la forte impression que lui fit ce pays et les amitiés qu'il y noua. Il décrit avec beaucoup d'exactitude bien des aspects de ce pays dont un lieu de fête, *taha koika outohua,* aux Marquises, qu'il nomme par commodité du terme polynésien en vogue : « *Le* houla houla *est un lieu tabou (*tapu*), entièrement consacré aux fêtes publiques [...] Il est formé d'une grande cour carrée entourée par une trentaine de belles et grandes cases, très bien construites. Elles sont ornées d'objets pris à l'ennemi et tous les dessins de tatouage de l'île (Nuku Hiva) sont représentés sur des planches suspendues aux murailles. Quand un chef ennemi est fait prisonnier, on le dépouille de ses ornements et on reproduit son tatouage sur un morceau de bois imitant le plus possible les formes humaines. Cette espèce de statue sert ensuite à orner une des cases du* houla houla *[...] La façade de la maison réservée aux chefs et aux prêtres est décorée par trois idoles en bois grossièrement sculpté qui représentent l'*atouha *(dieu). C'est la case destinée aux opérations du tatouage des chefs et grands guerriers. Son ameublement consiste en deux*

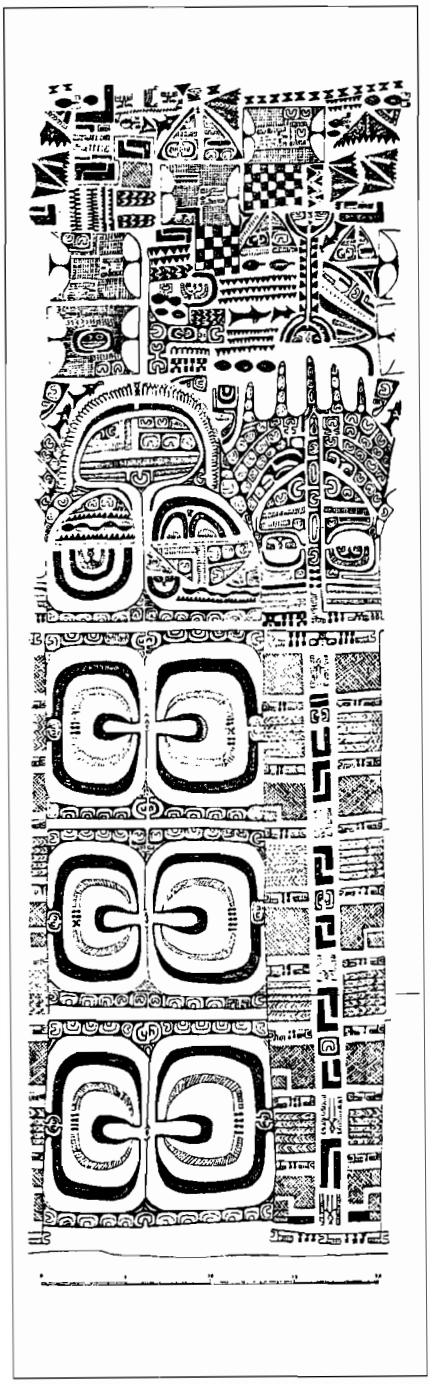


FIGURE 2. Bambou pyrogravé C 188.12.692 conservé au musée d'Aquitaine et relevé par P. Ottino. Ce modèle de tatoueur, d'une très grande finesse et sûreté de trait, fut collecté vers 1830. Il représente un tatouage du bras classique pour les hommes de l'époque. Sur la face interne se succèdent trois ipu, *qui peuvent se lire comme trois regards mais qui correspondent aussi à une représentation de l'univers. Cet enchaînement se termine par une composition destinée au creux de l'aisselle. Elle affecte la disposition d'un visage,* Mutu kaha *qui, par son nom, évoque les crânes conservés par les familles, qu'ils soient ceux des ancêtres ou d'ennemis prestigieux. Leur mâchoire était maintenue par une sparterie en fibre de bourre de coco. Ce type de dessin était habituellement placé sur une articulation, pour lui donner de la vie. On le retrouve aussi sur le dessus de la main. Au-dessous sont rassemblés divers motifs isolés destinés à la jambe. En dehors des sujets animaliers, poissons, requins marteaux et tortues, quelques dessins anthropomorphes en damier (de deux à cinq carreaux) symbolisent l'être humain, tandis que certaines divinités familières sont traduites par la schématisation d'un buste aux mains levées dont la tête est souvent tracée en losange. Le sujet s'inscrit dans un U dont les branches sont terminées par un carré, pour les mains. Des motifs géométriques évoquent d'autres pans du monde marquisien : les dents de scie ou dents de requins. Les chevrons reprennent un point de tressage qui se retrouve en particulier sur les éventails, insignes du pouvoir, ou évoquent « l'ossature» d'un animal aquatique ou mythique, l'anguille. Il faut encore mentionner un motif, apparemment « de remplissage », mais beaucoup plus important en fait et d'autant plus omniprésent qu'il évoque l'origine des êtres humains : le motif en fer à cheval ou en haricot, symbole du sexe féminin.*

grands "tam-tam", un tronc d'arbre couché pour attacher ceux qu'on tatoue, et une natte. Cette case seule est tabou pour les naturels ; toutes les autres sont publiques. » [13] (figure 2).

Le médecin de la Royale, V. Lallour, consigna, entre 1843 et 1848, de précieuses informations sur la vie des Marquisiens de son époque. Il le fit avec soin et sans emphase puisqu'il ne s'agissait pour lui que d'un journal, au plus, un rapport : « *Le tatouage constitue l'état de noblesse du canaque. Au lieu d'avoir son arbre généalogique conservé sur du parchemin, il le porte sur la peau de sorte qu'il ne peut paraître nulle part sans que l'on sache immédiatement sa naissance ou sa valeur [...] Chaque tatouage a une valeur différente [...] On ne peut tatouer un jeune homme qu'à un certain âge. Il faut le plus souvent avoir fait preuve, devant les vieillards réunis, de certaines capacités pour qu'un tatouage lui soit permis. Les discussions qui s'élèvent au sujet de ces droits ont lieu sur la place publique et sont très vives. Les vieillards défendent la cause du tatouage, les parents du candidat sont ses avocats. Les tatouages de toutes sortes sont dessinés avec de la craie rouge ou du charbon sur un grossier mannequin composé de plusieurs pièces et gardé avec soin dans un endroit tabou [...] Pour subir l'opération, il faut réunir plusieurs conditions telles qu'être à jeun depuis un certain temps, ne point avoir vu de femme depuis un certain espace de jours ; après avoir été tatoué, il faut garder la diète absolue trois jours [...] Le tatoueur lui-même doit se purifier par certaines observances de ce genre chaque fois qu'il pratique son art. On peut être tatoué tout à loisir quand on en a le droit, mais c'est néanmoins à certaines époques principalement que l'on s'entend pour l'être. Il y a même une lune consacrée spécialement à cette cérémonie. Pendant ces tatouages généraux, le chef des tatoueurs ne peut habiter que les pavés sacrés. Il apprend son art à ses adeptes en tatouant presque toute une tribu.* » [14]

Clavel se penche en médecin, mais aussi en chercheur, sur cette pratique. C'est ainsi qu'il relève : « *Le tatouage* – tiki – *dont la pratique remonte à une époque impossible à déterminer, joue un rôle considérable aux Marquises [...] Les indigènes prétendent qu'il fut créé par le dieu Tiki dont il porte le nom [...] A part les organes génitaux, la paume des mains et la plante des pieds, aucune région [...] n'échappe à l'intrument de l'opérateur.* » [15]

P. Claverie, également médecin de la Royale à la même époque, observe : « *A Anaïapa, Hiva Oa [...] On se sent [...] ici plus près de l'état sauvage qu'à Nuku Hiva et regardé d'un œil quelque peu méfiant. L'art du tatouage y est porté à ses dernières limites ; ils sont tatoués de la tête aux pieds.* » Cependant il souligne : « *Quoique les Marquisiens se fassent bien moins tatouer qu'autrefois et que chez les jeunes gens on ne voie plus guère que des tatouages incomplets, il n'est pas de baie qui n'ait son opérateur. On a essayé officiellement de faire disparaître cette coutume, à cause des accidents relativement rares qui peuvent survenir. Au point de vue du pittoresque, je souhaite que l'on n'ait pas réussi [...] D'autres causes que l'opposition de gouvernement local agiront plus efficacement encore ; encore*

deux ou trois générations et cette mode aura à peu près vécu. Ces causes sont les relations de plus en plus fréquentes des Marquisiens avec les indigènes des Tuamotou et des îles de la Société ; pour ceux-ci, en effet, un Marquisien tatoué est un objet de raillerie. » [16]

Les témoignages pourraient encore se succéder, en particulier ceux de chercheurs tel Karl von den Steinen, sans qui l'essentiel de ce que nous savons du tatouage et de l'art marquisien aurait disparu, ou les membres de la Bayard Dominick Expedition, notamment Willodean Handy [17] qui, avec patience et talent, releva des centaines de motifs auprès des quelque « 125 » derniers Marquisiens tatoués de l'archipel qu'il lui fut donné de rencontrer en ces années 1920 où la population était pratiquement réduite à néant.

A quoi correspondait cette pratique, développée jusqu'à l'extrême par ces hommes d'un pays qu'ils appelaient *Fenua Enana* [18] : Terre des Hommes ? Pour saisir l'imbrication des rôles multiples que semble jouer le tatouage dans cette société, il est intéressant de reprendre quelques-unes des hypothèses proposées par les observateurs européens, les raisons évoquées par les Marquisiens et certaines des fonctions qui lui sont attribuées. Nous verrons ainsi les rapports entre tatouage et attirance sexuelle, le charme qu'il exerce et sa relation à la fécondité, puis son rôle au cours de la période où les jeunes adolescents recevaient leur formation, et en particulier sa place dans la reconnaissance et l'admission de l'individu au sein de la communauté, ainsi que ses liens avec le surnaturel et son caractère sacré.

Charme, fécondité et maturité

En 1883, J. E. Bell constatait devant la disparition du tatouage : « *Autrefois, il était de coutume que les femmes pressent de leurs assiduités l'homme le plus tatoué en raison de sa belle allure. Il n'en éprouvait aucun trouble. Probablement les belles de Nuku Hiva vont être obligées de changer leur conception de la beauté masculine.* » [19] A ces époques, le goût du Beau et les conventions sociales accordaient aux personnes tatouées le plus grand intérêt. Les divinités, ou héros légendaires, avaient eux-mêmes recours à cet artifice pour regagner ou conquérir leur bien-aimée [20]. Des lèvres féminines non tatouées étaient considérées comme repoussantes et, de leurs propres aveux, ces ornements étaient jugés indispensables pour estomper, par leurs bigarrures, les marques du temps. Une absence de tatouage équivalait à une nudité indécente !

L'idée d'attirance sexuelle et celle de fécondité sont intimement liées. Hors la valeur personnelle, le pouvoir profond d'un être – son *mana*, selon les conceptions des anciens – résidait spécialement en deux parties du corps tenues pour éminemment *tapu* : la tête et les organes génitaux. Comme le souligne Koskinen, le bas-ventre et les lombes étaient considérés comme le siège du pouvoir de procréation. Ceci explique que dès la naissance, ces parties de l'individu soient le souci d'attentions et de soins particuliers et que les femmes de haut rang aient porté un tatouage couvrant entièrement cette partie du dos. C'est après que le jeune homme ait reçu son

premier *hami*, ou étoffe de *tapa* destinée à lui ceindre les reins et protéger le sexe, et que la jeune fille ait eu les oreilles percées et subit le premier contrôle de sa maturité sexuelle que les jeunes, regroupés autour des enfants des familles les plus importantes du clan, allaient prendre connaissance, sous la direction d'un maître, du patrimoine culturel dans lequel s'inscrirait désormais chacun de leurs gestes et de leurs actes. Ils entraient alors dans une période de « gestation » où, devenant des *ka'ioi*, toute liberté leur était accordée.

Cette phase aboutissait à leur naissance sociale lors des cérémonies de présentation des nouveaux tatoués. Pour cela, toujours à l'écart mais regroupés cette fois autour du maître-tatoueur, ils recevaient, par petites tranches de quelques semaines, les premiers signes tangibles de leur position et de leur rôle en tant que membre d'une tribu, d'une famille, d'une lignée de spécialistes, etc. Ces premiers tatouages constituaient les lignes générales autour desquelles s'organiserait par la suite, au cours de leur vie, l'attribution des autres motifs commémorant les événements marquants.

Une fête particulière, se déroulant durant trois jours parfois, sur le grand centre communautaire du clan, clôturait cette période. Un sacrifice humain y était habituellement de règle et c'est une des raisons qui amenèrent les Pères à sa condamnation. Le tatouage était une preuve publique de maturité sociale. Il ne pouvait s'acquérir qu'à la suite de rigoureux apprentissages et devait être confirmé par des actes à leur tour sanctionnés par des motifs choisis et approuvés par un conseil des anciens. Le tatouage était à la fois épreuve, preuve et repère social [21].

Privilège et repère social

Nombreux sont les témoignages qui, tout en complétant l'aspect précédent, soulignent la marque de distinction qu'il constitue. « *Il semble qu'il y ait certains types de tatouages qui commandent un respect supplémentaire et le facteur déterminant sur ce point est l'achèvement total du tatouage et le développement qu'il atteint sur certaines parties fort sensibles* », selon J. Graaner [22]. Le père Delmas rappelle que si les figures variaient « *un peu d'île à île [...] il y en avait de propres aux chefs, aux prêtres [...] et que l'on se serait moqué, peut-être en le chassant, d'un individu qui, privé du tatouage spécial à une catégorie de personnes, aurait voulu se mêler à celle-ci* [23]. (figure 3). De là à considérer que chaque détail des motifs correspondrait à un langage codé serait erroné. Mais, en accord avec la pensée marquisienne qui voyait une puissance, des qualités et des relations symboliques s'établir au-delà du corps, l'application de motifs d'une valeur particulière sur des régions particulières de celui-ci manifestait ou confirmait l'existence de ce potentiel, et surtout la maîtrise qu'en avait le jeune adulte.

En 1883, Bell remarque que les hommes, du moins en certains endroits de l'archipel, avaient l'habitude de laisser libre la moitié gauche de leur front jusqu'à ce qu'ils deviennent inaptes au travail de collecte du fruit de l'arbre à pain. Par ce biais anecdotique, on touche à l'un des liens inatten-

FIGURE 3. Sanguine de W. Hodges représentant le chef Honu de Vaitahu, à Tahuata, en avril 1774. Comme Patuki, il porte de « fausses oreilles » mais également un collier tressé en bourre de coco, orné de graines, et un ornement de tête constitué d'un disque d'écaille ajouré se détachant sur une nacre surmontée de plumes. Le caractère très particulier des tatouages qui ornent son front fait penser à une forme de « pictogramme », allusion que l'on retrouve dans quelques témoignages sans qu'il soit possible d'étayer sur d'autres documents fiables ces présomptions déjà formulées pour quelques pétroglyphes.

dus du tatouage avec un aspect fondamental de la vie, de la survie dans ces archipels : la nourriture. Celle-ci reposait essentiellement sur l'apport d'origine végétale, *kaikai*, et principalement sur le *mei*, le fruit de l'arbre à pain. L'accès à la part carnée, *inai'i*, était très strictement codifié, réglé au sein de la vie du groupe. Le tatouage y tenait un rôle manifeste et essentiel.

Tatouage et accès à la nourriture

Selon une habitude bien connue dans le Pacifique, les individus, en fonction de leur sexe, de leur âge, de leur clan et de leur catégorie hiérarchique, se retrouvaient entre eux autour d'un repas cuit par eux ou pour eux. Ceci était particulièrement vrai lors des festins qui suivaient les grandes réunions communautaires et l'était encore plus en temps de disette, car l'on se devait alors aide et assistance en fonction du motif qui marquait votre appartenance à un groupe social. Les premiers *beachcombers* – ou écumeurs de grève – des Marquises, Cabri et Robarts, l'apprirent très vite car l'archipel fut affligé, lors de leur séjour au tout début du XIXe siècle, d'une terrible sécheresse qui entraîna une famine atroce. Pour survivre, ils se virent contraints d'accepter certaines marques traduisant leur appartenance et allégeance à un chef dont ils devinrent les obligés (figure 4).

En période de disette, les chefs, personnellement tenus pour responsables du bien-être de la tribu et de l'abondance des fruits de l'arbre à pain, se devaient d'assurer les conditions d'un retour à la normale ; pour cela ils devaient non seulement assurer la distribution du *ma*, conservé dans les silos communautaires, mais encore ils devaient tenir pour ainsi dire « table d'hôte » pour un grand nombre de tatoueurs qui, à cette occasion, tatouaient les personnes qui ne pouvaient s'offrir habituellement leurs services. Celles-ci étaient ainsi tatouées gratuitement, à charge ensuite de participer aux grandes entreprises lancées par le chef.

Du caractère sacré du tatouage... il y a tant à dire !

Cette réflexion d'un vieux tatoueur que rencontra Willodean Handy en 1920-1921, lorsqu'elle recueillait les derniers témoignages sur cet art alors qu'il était interdit et tombait dans l'oubli, est à elle seule bien éloquente : « *Dans l'ancien temps, les gens connaissaient les vraies images. Il y avait des images pour la peau et des images pour le bois. Elles étaient différentes [...] C'est folie de placer sur un bol pour la nourriture des motifs destinés à orner le corps ! Bien sûr les préceptes des anciens étaient mensongers, mais est-ce que vous voudriez rendre vos amis malades ? C'est très mauvais de manger dans des plats couverts d'images destinées à orner le corps.* »

Il faut se rappeler qu'en ces temps l'image était porteuse de pouvoir, était mémoire transmise, garantie de pouvoirs surnaturels et moyen d'enseignement. Le tatouage avait été transmis par les dieux et, avant toute séance, il fallait s'assurer leur bienveillance ainsi que leur participation ; on devait s'en montrer digne et s'y préparer physiquement et psychiquement.

FIGURE 4. Cabri, Jean-Baptiste, dit aussi Joseph Kabris, Kabrit, Cadiche... originaire de Bordeaux, France. Il naît en 1780 et s'embarque à 14 ans sur un navire corsaire. Fait prisonnier des Anglais à Portsmouth, il aboutit sur le navire baleinier du capitaine Knite en 1795. Il déserta, ou fit naufrage, à Tahuata, vers 1796, et fut intégré aux clans de la côte est de l'île, les « Ahoutinne » (Ahu Tini). Il y épousa une fille de chef, « Valmaïki » (« Vai Maïki » ?), qu'il répudia au moment de la grande famine ; Tahuata était alors ravagée par les conflits tribaux. Il ne dut d'être épargné qu'aux tactiques guerrières qu'il pouvait enseigner à ceux de « son » clan mais s'évada le 21 février et fut débarqué à Nuku Hiva par le capitaine Gardner, du « London », le 7 mars 1799. Il épousa à nouveau une fille de chef, de Hooumi, dont il eut deux enfants. Du 6 au 17 mai 1804, il servit de guide et d'interprète à Langsdorff qui remarqua qu'il avait entre-temps pratiquement oublié l'usage de sa propre langue. Il est à bord de la « Nadiejda » lors de son départ et quitte malgré lui l'archipel...tout le monde étant occupé aux manœuvres ; sans doute était-il ivre ! Durant la traversée, il fascina les Russes et fut introduit auprès du Tsar dont il entraîna les Cadets de Kronsdtadt à devenir de meilleurs nageurs. Le reste de sa vie, il cherchera à rejoindre l'archipel mais la mort le surprit, misérable, le 23 septembre 1822, alors qu'il tentait de survivre en se montrant sur les foires. Afin d'éviter que les « amateurs » ne s'approprient ce qui faisait de lui une curiosité, l'hospice de Valenciennes le fit inhumer entre deux autres cadavres, à la fosse commune.

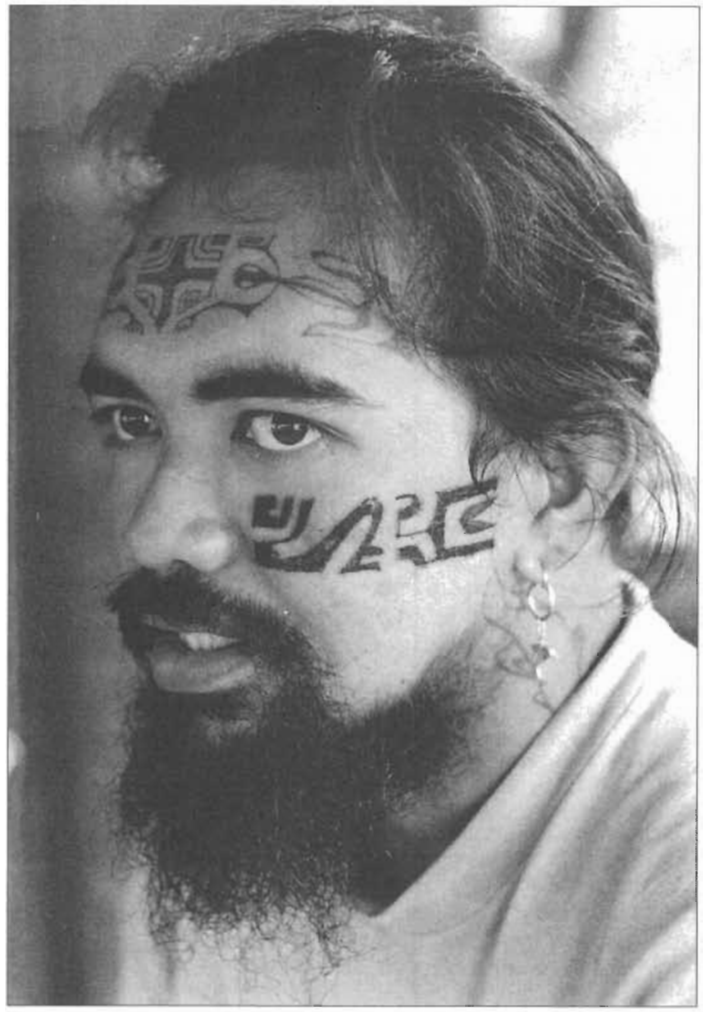


FIGURE 5. Ismaël Uukena, photographié à Taiohae, à la fin de l'année 1994, alors qu'il venait de faire compléter son tatouage du visage par son jeune frère, tatoueur. Le motif de la joue, plus foncé, ne remonte qu'à quelques jours. Pour Ismaël, comme pour d'autres jeunes Polynésiens, ce retour au tatouage correspond au désir d'affirmer son appartenance à une culture polynésienne, tout particulièrement celle des Marquises. Ces motifs s'inspirent de la tradition mais sont de leur invention ; ils n'en ont pas moins un sens pour eux. Ils représentent, sur le front, ses deux penchants : l'un tourné vers le monde extérieur à la découverte duquel il est allé, l'autre son attirance pour le pays « sauvage », isolé et libre où il a grandi. Ce dernier est symbolisé, au centre, par un motif inspiré de ce que l'on appelle, dans ces îles, à la suite de Mgr Le Cleac'h, la « croix marquisienne », dont de nombreuses formes existent, souvent asymétriques, et qui se rattachent probablement à un symbolisme solaire.

Détourner cet art et ses motifs de leur destination originelle, c'était assurément risquer leur courroux.

Ainsi le tatouage, loin d'être un simple vêtement ou un caprice esthétique, était en fait intimement associé aux grandes étapes de la vie du Marquisien. Il marquait son appartenance au monde des *Enata*, les Hommes. Il était gage de succès, de reconnaissance sociale et d'admission dans le clan. Il était donc à la fois droit d'entrée dans ce monde des Hommes et barrière protectrice contre les influences maléfiques. Il protégeait l'individu de la maladie, de la perte de son énergie interne, son *mana*, et proclamait son identité (figure 5).

Notes

[1] VALÉRY, P., *L'Idée fixe*, Gallimard.

[2] Merci à José Garanger de m'avoir acceptée, à Pierre Ottino de m'avoir accueillie sur ce terrain marquisien et à vous tous, membres de ce Labo, de m'avoir permis d'intégrer vos recherches en ethnohistoire du Pacifique.

[3] Ces extraits d'expression française auraient été tout aussi parlants s'ils avaient été puisés dans la littérature de langue étrangère, notamment anglaise, mais c'était un moyen de se limiter et les informations se recoupent.

[4] STEINEN (VON DEN), K. (1925-1928, vol. I, p. 47-48), médecin et psychiatre « converti » à l'ethnologie, il arriva aux Marquises en 1897-1898 pour y constater l'effondrement des derniers vestiges de l'époque précédant la période des contacts avec les Européens et l'état de quasi-abandon dans lequel se trouvait l'archipel. Il collecta à la fois de nombreux récits et d'innombrables informations, documents et objets, concernant cette culture.

Cf. En particulier à propos du tatouage : 1925-1928, *Die Marquesaner und ihre Kunst. Studien über die Entwicklung primitiver Südseeornamentik nach eigenen Reiseergebnissen und dem Material der Museen*, vol. I, Tatauierung, 1925 ; vol. II, Plastik, 1925 ; vol. III, Die Sammlungen, 1928, Berlin, Reimer. Réédition : Hacker Art Books, New York, 1969.

[5] Sources : En dehors des textes, parfois très pauvres en informations et dont les premiers remontent à la découverte européenne du groupe, en 1595, par A. de Mendana, il faut citer les gravures. Les premières datent de l'expédition de Cook, en 1774, et sont de la main de Hodges. Malgré tous les problèmes liés à l'interprétation de motifs inconnus, et difficilement lisibles sur la peau, ces documents peuvent être remarquables. L'esquisse originale de Hodges, représentant le chef Honu de Vaitahu à Tahuata, est précieuse à cet égard ainsi que les étonnantes gravures de l'expédition russe de 1804, commandée par Krusenstern et de l'expédition de Dumont d'Urville en 1838. En dehors de ces relevés assez rigoureux, mais parfois déformés ou réinterprétés à la gravure, il faut citer les carnets de voyages de marins dessinateurs tels Marant-Boisauveur, Radiguet, Loti, de Jonquières... ou de leurs « homologues », pour une bonne part anglo-saxons, ou allemands, suédois, etc. Puis vinrent, à la fin du XIXe, les premiers clichés photographiques.

Saisir ainsi un tatouage est très délicat. K. von den Steinen explique qu'il passa des heures avec les *tuhuna patu tiki*, c'est-à-dire les maîtres tatoueurs, à repasser à la peinture les tatouages des personnes qu'il photographia. Quelle admirable patience ! Les Américains de l'expédition de 1920 se reposèrent sur les talents de dessinatrice de la compagne de l'un d'eux, Willodean Handy. Elle en acquit un goût certain pour la compréhension de ce peuple et y consacra plusieurs ouvrages dont deux romans et deux livres sur le tatouage.

En dehors de ces documents issus d'un regard étranger, les seuls témoignages venant des Marquisiens eux-mêmes sont un carnet de dessins où un maître tatoueur et un chef de Nuku Hiva dessinèrent une vingtaine de compositions destinées à différentes parties du corps, et surtout des modèles de bois (pour les jambes, et exceptionnellement bras ou mains) et les bambous pyrogravés de collections privées ou publiques dispersées de par le monde. Dans les collections françaises, ces bambous remontent en majorité à l'annexion des Marquises. Pour un bon nombre, ils proviennent de Nuku Hiva, île où l'essentiel des troupes françaises était stationné.

En dehors de ces « souvenirs de campagne », il faut citer quelques pièces très rares : trois crânes portant les motifs faciaux du défunt sur le *tapa** dont ils étaient enveloppés. Il existe également trois « mannequins » recouverts de *tapa* portant des motifs de tatouage, quelques rares statues ornées de tatouages et quelques pétroglyphes inspirés eux aussi du tatouage. Dans cette dernière forme d'expression, ce genre de motifs ne constitue qu'un faible pourcentage, si l'on excepte le motif de « masque » ou « crâne », appelé *mata komoe* dans le tatouage et lié, semble-t-il, à l'idée de deuil et à des lieux peut-être funéraires, et quelques *ipu*, c'est-à-dire des trois quarts de cercles concentriques qui correspondent peut-être à une forme de représentation de l'espace céleste. Certains autres éléments de la culture matérielle, comme les objets portant représentation de visages, sont parfois accompagnés de signes à la commissure des lèvres ou au front, notamment. D'autres représentations anthropomorphes portent des zébrures divisant le corps en grandes zones, comme dans le tatouage ; c'est le cas de *tiki* de bois ornant les proues d'embarcations ou les étriers d'échasses. De plus petites pièces présentent elles aussi des décors inspirés par le tatouage mais elles sont rares.

* Tapa : étoffe tirée de l'aubier, mis à rouir puis battu, de certaines plantes arbustives ou arbres tels le mûrier à papier, l'arbre à pain ou le banian.

[6] Notions générales : situées entre 7° 50 et 10° 35 de latitude sud et 138° 25 et 140° 50 de longitude ouest, ces îles sont à la fois les plus voisines du cercle équatorial et les plus exposées de Polynésie française aux courants froids. Elles sont également les plus éloignées de tout continent. Ce sont des terres composées d'une vingtaine d'îles et hauts-fonds qui s'échelonnent sur 350 km. Leur formation volcanique est comprise entre un peu plus d'un million d'années, pour les plus récentes, au sud, et environ sept millions d'années pour les plus anciennes, au nord. La superficie totale de l'archipel équivaut à peu près à celle de Tahiti et Moorea réunies, soit 1 300 km². Les deux îles principales, l'une au nord, Nuku Hiva, l'autre au sud, Hiva Oa, sont respectivement les deuxième et troisième plus grandes îles du territoire. L'archipel est séparé en deux groupes par un espace maritime de 111 km qui n'empêcha nullement les contacts interinsulaires. La population actuelle tourne autour de 9 000 âmes, avec une population émigrée importante. Elle fut chiffrée à environ 100 000 habitants à la fin du XVIIIe siècle d'après les estimations des premiers découvreurs, Cook, Forster..., chiffre qui fut ramené à une fourchette de 43 000 à 90 000 âmes par les démographes Rallu et Sodter. Le déclin de cette culture fut marqué par une terrible hémorragie démographique à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. En dix-sept ans, entre 1855 et 1873, la population diminua de moitié. L'ensemble de l'archipel, en 1926, ne comptait plus que 2 080 personnes. Grâce à une certaine prise de conscience et aux efforts de médecins comme le docteur Rollin, elle se redressa et, en 1956, on comptait 3 936 habitants.

Une des caractéristiques de l'archipel est qu'il ne présente pas de plaîne côtière, ni à proprement parler de récifs coralliens. Les falaises des côtes culminent jusqu'à 200 ou 300 m. Seuls les débouchés des vallées viennent rompre, un temps, ces murailles et déploient une plaine alluviale, pour les plus larges d'entre elles. Exceptés les anciens fonds de cratère, comme Taiohae ou Puamau, ces vallées sont souvent étroites et, selon l'exposition aux alizés, peuvent être ou fort sèches ou couvertes d'un belle végétation et arrosées par un torrent. La variation de pluviosité entre îles et vallées, et surtout selon les années, est très importante. Les longues périodes de

sécheresse que connaît périodiquement l'archipel ont entraîné de très graves famines. Ce fut probablement un des facteurs de dispersion du peuple marquisien. Elles marquèrent très profondément sa culture, que ce soit dans l'habitude de préparer et stocker sur de très longues périodes, la pâte – *ma* – du fruit de l'arbre à pain – *mei* – ou dans ce qui sous-tend de nombreuses attitudes sociales et religieuses, qui conditionnent fortement le rôle du chef vis-à-vis des siens, ou bien encore celui des forces associatives, artisanales entre autres, les *tapu*, l'économie vivrière, etc.

[7] ROQUEFEUIL (DE), C. (1823), commandant du « Bordelais », « Journal d'un voyage autour du monde pendant les années 1816-1819 », Paris, Ponthieu, Lesage, t. 1, chap. 7, p. 320. De passage aux Marquises du 23/12/1817 au 28/2/1818.

L'allusion aux restrictions d'accès aux lieux communautaires en fonction du tatouage se retrouve parfois, bien que très rarement, dans certaines des informations rattachées à des structures ou témoignages anciens. Cette distinction était plus couramment attribuée au rang occupé par la personne dans la société, l'un allant du reste de pair avec l'autre, du moins dans les périodes où la tradition était observée à la lettre. Il faut toutefois faire exception de quelques très hauts personnages non tatoués, chefs ou prêtres, dont le *mana* (force spirituelle, en très résumé) était si important qu'il ne se trouvait personne pour, ou il était intolérable de « *verser leur sang* ». cf. N. Burnel, « Les Marquises », in *Le Messager de Tahiti, 3 mars 1866* ; WILLIAMSON, R. W. (1924) *The social and Political systems of Central Polynesia* ; KOSKINEN, A. (1960), *Ariki, the first born. An analysis of the Polynesian chieftain title.*

La question du cannibalisme mérite à elle seule une étude complète. Roquefeuil en a encore à son époque une vision « simple ». Tous les prisonniers de guerre n'étaient pas sacrifiés, loin de là, puisqu'ils constituaient une source de main-d'œuvre. Divers systèmes leur évitaient la mort, dont celui de l'adoption dont bénéficièrent un certain nombre d'Européens. N'étaient sacrifiés à une divinité tutélaire ou ancêtres du clan que ceux qui étaient désignés par les chefs et prêtres, pour répondre aux impératifs religieux. Le terme de « repas » est également à nuancer. Si les membres présents recevaient tous leur part, il y avait une rigoureuse répartition entre mortels de haut rang et immortels, et une distinction très rigoureuse entre les victimes « *envoyées comme messagers* » et dont la « consommation » rituelle était limitée et très codifiée, et les ennemis dont la « consommation » était plus largement autorisée mais non moins réglementée. Les êtres trop attirés par la chair humaine étaient stigmatisés, dans le langage, et tenaient dans les récits légendaires un rôle assez proche de celui, peu flatteur, de l'ogre de nos contes.

[8] LE GUILLOU, E. J. F. (1843), chirurgien sur « La Zélée », *Voyage autour du monde de l'Astrolabe et de la Zélée. sous les ordres du contre-amiral Dumont d'Urville, 1837-1840*, 2 vols., Paris, Arago. Cf. p. 118. De passage aux Marquises du 26/8 au 3/9/1838.

Les tatouages spiralés sont surtout caractéristiques des Maori de Nouvelle-Zélande, avec le fait d'inciser la peau, ce qui contribue à leur donner un relief comme à une sculpture. Il n'est pas rare de retrouver dans les commentaires, sur ce point en particulier, une association entre la Nouvelle-Zélande et les Marquises, car ce sont les deux seuls archipels polynésiens où cet art connaissait une telle étendue et un tel prestige mais, bien plus que ces points communs, il faut remarquer les différences dans l'expression esthétique. En cela – et c'est passionnant – chaque archipel mais aussi, dans le détail, chaque « vallée » ou clan et, sans doute, d'après ce qui transparaît dans la tradition, chaque famille importante pouvait avoir une forme propre de langage figuratif, ou du moins des motifs « familiaux ».

Les spirales se retrouvent des rives celtiques aux rivages orientaux, en passant par ce creuset foisonnant d'Océanie qu'est la Papouasie-Nouvelle-Guinée, sous des formes d'expression plus ou moins propres à chacune de ces régions. Dans l'archipel, à notre connaissance, il y a très peu de spirales « authentiques », c'est-à-dire exécutées de mains marquisiennes, qui aient été répertoriées. Elles n'apparaissent que très rarement parmi les pétroglyphes ou sur quelques objets de collection, ou

plutôt sous une forme angulaire. On les cite plus souvent dans les témoignages de voyageurs ou les propos recueillis par Handy, en particulier à propos des guerriers et chefs qui auraient porté un motif spiralé autour des yeux ou sur les hanches. Il existe quelques motifs conservés par la gravure, dont la représentation de *Moutai*, chef des Hapa'a de Nuku Hiva, dessiné en 1804 par Tilesius. Les spirales ne furent guère, semble-t-il, placées que sur des supports éphémères comme la peau, le *tapa*..., ce qui expliquerait que l'on en retrouve si peu de trace. Elles semblent avoir été abandonnées dans le tatouage au cours du XIXe siècle, au tournant des années 1840. Il faut rappeler que les chefs maoris de Nouvelle-Zélande, au temps des « premiers » contacts, signèrent les documents européens par ce qui, pour eux, était la transposition de leur nom, ou position, soit un élément de leur tatouage facial ; celui-ci était spiralé.

[9] VINCENDON-DUMOULIN, C. A., ingénieur hydrographe sur « L'Astrolabe » et « La Zélée », et DESGRAZ, C. L. F., (1843), *Iles Marquises ou Nouka-Hiva, Histoire, Géographie, Mœurs*, Paris, édition Arthur Bertrand. Cf. chap. III, p. 221. De passage aux Marquises du 26/8 au 3/9/1838.

[10] ROCQUEMAUREL (DE), G., « Voyage de Dumont d'Urville sur L'Astrolabe et La Zélée », in *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 242, t. XXX, n° 7, mars 1988, p. 24. De passage aux Marquises du 26/8 au 3/9/1838.

[11] Les matériaux utilisés par les tatoueurs pour confectionner leurs instruments sont tirés, pour les peignes, de simples arêtes, des dents de certains requins, du dard des raies armées, de l'écaille ou de certains coquillages. Les plus anciens trouvés en fouilles, à Hane, Ua Huka, par Y. Sinoto et Ha'atuatua, à Nuku Hiva, par B. Rolett, sont en nacre. Ils étaient également façonnés dans l'os. Les seuls grands mammifères existants étant le cochon et l'homme, l'os humain, de meilleure qualité, fut fréquemment utilisé. Les plus petits peignes d'os étaient tirés des os d'oiseaux : le fou, l'albatros et un oiseau très rare et *tapu*, la *Gallicolumba rubescens* ou colombe marquisienne. Plus tard, on fit usage des os de chevaux et de bœufs. Les manches étaient de roseau ou de bois (du bois d'*Hibiscus tiliaceus* au bois de fer, *Casuarina equisetifolia*). Le pigment était obtenu habituellement en collectant la suie de noix de bancoul, noix très grasses qui, torréfiées, servaient habituellement à l'éclairage. Cette suie était délayée dans l'eau stérile d'une noix de coco ou de l'eau pure.

[12] GRACIA, M. (Père), (1843), missionnaire catholique, picpucien, *Lettres sur les îles Marquises, ou mémoire pour servir à l'étude religieuse, morale, politique et statistique des îles Marquises*, Paris, Gaume frères. C f. 4e lettre : « Travaux et arts pour le vêtement », p. 130.

**Tapu* signifie interdit. Cette interdiction était habituellement édictée par un haut dignitaire et l'enfreindre entraînait la mort ou une maladie grave, comme la cécité. Ce qui est appelé dans les textes « case *tapu* » ou même « pavé *tapu* » correspond aux plates-formes lithiques dont l'accès était réservé à quelques personnes ou en fonction de circonstances spéciales. Un des traits particuliers de l'architecture marquisienne est l'usage de plates-formes lithiques quadrangulaires, souvent élevées, pour la quasi-majorité des structures. Celles-ci sont appelées *paepae* ou *upe*.

*Le *kava* est une plante dont la racine, tout particulièrement lorsqu'elle est mâchée ou broyée et mêlée à de l'eau, sert de boisson « enivrante » dans l'ensemble de l'Océanie. Sa préparation, les cérémonies qui l'entourent et son accès étaient strictement réglementés et les nuances en la matière témoignent de zones d'influences culturelles au sein d'une vaste aire de répartition. Aux Marquises il était, semble-t-il, réservé aux dignitaires et invités de ceux-ci. Les femmes ne paraissent pas, du moins à l'époque des contacts, avoir eu accès à ce breuvage, ou très rarement, même si une jeune fille, traditionnellement, pouvait avoir la charge de mastiquer la racine. Son absorption entraînait une somnolence agréable, accompagnée, en particulier, de rêves érotiques. Tout bruit était ressenti toutefois avec une certaine irri-

tation et entraînait parfois des migraines. L'excès dans son usage provoquait un fort dessèchement de la peau. Il fut interdit dans l'archipel. La plante a pratiquement disparu et n'est plus reconnue de la majorité de la population. Elle demande à être très soigneusement entretenue pour croître et prospérer.

[13] LEBLANC, W. (1895), soldat d'infanterie de marine sur « La Boussole » et colon, *Récits de ma vie d'aventures et de navigation. Souvenirs d'un vieux normand*, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie. Cf. chap. 8, p. 217-218. De passage aux Marquises de juin 1842 à mai 1845. Ce Normand, contemporain de Radiguet, auteur du roman *Les derniers sauvages*, raconte de façon fort juste et simple quelques aspects peu connus de la vie à Nuku Hiva au tout début de l'occupation française de l'archipel.

•Il n'y a pas de *tohua* carré. Ce sont des espaces dégagés qui, lorqu'ils sont ceints de gradins et bien aménagés, sont de forme rectangulaire. A l'époque où se situe ce récit, ces lieux avaient assez souvent de 120 à 150 m de long sur 30 à 50 m de large, à Nuku Hiva, bien qu'il en existe de plus petit en fonction des activités qui y étaient pratiquées. Ce *tohua* se situe dans la vallée où vivait le chef Manu Tavaié, « l'oiseau blanc », puisqu'il s'agit d'un autre Normand. Ce site correspond probablement au *tohua* Puamau de A'akapa. Quelques renseignements furent recueillis à son sujet en 1920 par Linton. En temps de guerre, c'était là que les prisonniers étaient amenés après avoir été lavés à une source coulant à ses pieds. Ce lieu fut dégagé en 1993, à l'initiative du maire adjoint de Nuku Hiva responsable du district, Yvonne Katupa. Il mesure 150 m de long sur 45 m de large et est accompagné, dans son environnement immédiat, de plusieurs unités d'habitation. L'une d'elle correspond très probablement à la demeure d'un chef car ces structures étaient très souvent construites à proximité du domaine de ces derniers. Un important *paepae*, sans doute destiné aux guerriers, un système de drainage des eaux de ruissellement et de source et un « *paepae* d'appel » complètent ce bel ensemble.

•Annexion des Marquises : l'amiral Dupetit-Thouars prit possession du groupe sud le 1er mai 1842, en présence du chef Iotete, de Tahuata. Il fit de même le 2 juin dans le groupe nord, en présence du chef Te Moana, de Nuku Hiva.

•Tambours : ceux des Marquises sont des tambours à membrane unique et non pas des tambours à lèvres comme aux îles de la Société, par exemple. A. Lavondès les a décrits et étudiés ; cf. « Les tambours polynésiens », in *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 197, p. 629-652. Ils sont moins fameux que ceux de Tahiti ou d'Hawaii mais il n'en existait pas moins une réelle variété de forme, de taille et de fonction. Dix-sept noms différents sont répertoriés dans les dictionnaires de Mgr. Dordillon élaborés entre la fin du XIXe et le début XXe en tenant compte du langage de l'époque et de manuscrits plus anciens.

[14] LALLOUR, V. (1843-1848), mécecin de « La Marine », *Iles Marquises, 1843-48*, cinq cahiers manuscrits plus notes, Alexander Turnbull Library, Wellington, Nouvelle-Zélande. Cf. vol. 4, « Notes sur les Marquises », 1848, cahier n° 3, f° 17 et cahier 4, paragraphe 7. De passage aux Marquises entre 1843-48.

•Craie rouge : il s'agit d'une variété de tuf volcanique, ocre rouge, assez friable qui, en effet, est utilisée parfois pour dessiner sur les pierres, etc.

•Pavés sacrés : cf. *tapu*, note 12 (case *tapu*).

[15] CLAVEL, CH. L. (1884-85), médecin-major sur « Le Hugon », « Le tatouage aux îles Marquises », *Revue d'Ethnographie*, t. 3, p. 134-149 et (1885), *Les Marquisiens*, Paris, Octave Doin. Cf. p. 22 pour le texte cité. De passage aux Marquises six mois entre 1881et 1882. Cet auteur visita une grande partie des baies et plusieurs endroits de l'intérieur de l'archipel marquisien et porta un regard attentif sur cet usage auquel il consacrera plusieurs écrits. A la suite du passage évoqué il ajoute : « *Un grand chef de Hiva Oa se soumit jadis à un tatouage tellement généralisé qu'il était impossible de découvrir une région qui, chez lui, ne fût pas maculée : les organes génitaux, la face interne des joues, les gencives, les lèvres, la langue, la voûte palatine, la conjonctive palpébrale, les muqueuses du nez et de l'anus furent, d'après ses*

ordres formels, tatoués aussi profondément que possible. » Les organes génitaux masculins et féminins furent effectivement tatoués parfois, pour ceux qui en éprouvaient le désir et en avaient les moyens ! Les témoignages du XIXe sont d'autant plus rares à ce sujet que l'époque et les mentalités occidentales n'étaient guère portées à percevoir, sans la condamner, cette coquetterie que peu de Marquisiens furent enclins à dévoiler ! Les muqueuses étaient donc elles-mêmes tatouées, sans qu'il s'agisse toujours d'un souci esthétique. Plusieurs observateurs, dont les navigateurs de l'expédition russe de 1804, parlent en particulier du tatouage interne des lèvres et des gencives (sans doute afin de « protéger » des influences malignes) et K. von den Steinen apprit qu'à l'exemple d'autres archipels polynésiens, le tatouage de la langue était pratiqué dans le contexte des mutilations volontaires accompagnant les rites de deuil.

* Les termes *ti'i*, ou *tiki*, désignent en marquisien les actions d'envoyer, jeter, rejeter... mais traduisent également l'idée d'image, « d'idole ou statue d'une idole » et le tatouage. Dans la mythologie, Tiki est un demi-dieu considéré parfois comme le premier humain à avoir été créé ou d'autres fois comme le créateur du genre humain. C'est également une personnification du phallus. Ce nom est donné à de nombreuses divinités et aux statues caractéristiques des Marquises. Celles-ci étaient investies par les divinités lors des cérémonies.

16 CLAVERIE P. (1884), médecin sur « La Charte » puis « Le Hugon », « Ethnographie des îles Marquises en 1881-1882 », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bordeaux et du Sud-Ouest*, n° 1, p. 90-121 et (1894), *Pages détachées ; Notes de voyages au Sénégal, détroit de Magellan, Tahiti, les îles Sous le Vent, îles Marquises, l'Océanie centrale*, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie. Cf. p. 161. De passage aux Marquises entre 1881 et 82.

A présent le tatouage marquisien renaît et connaît une diffusion qui dépasse largement l'archipel. Comme le renouveau de la chanson marquisienne, des danses, de la sculpture et du *tapa*, alliés à d'autres expressions artisanales, il participe à la prise de conscience des spécificités culturelles de cet archipel par le biais des efforts de certaines personnalités, d'associations artisanales ou culturelles et des festivals des arts des Marquises qui, depuis 1986, rassemblent une partie des Marquisiens autour d'activités traditionnelles et festives communes.

17 CHATTERSON, H. W. (1922), membre bénévole de la Bayard Dominick Expédition à laquelle son époux participait en tant qu'ethnologue, « Tattooing in the Marquesas », *Bernice Puahi Bishop Museum Bulletin*, n° 1, Honolulu, Hawaii. Réédition : Kraus reprint Co. New York, 1971. (1923), « Where Beauty is Skin Deep ! », in *International Studio*, mars, n° 76, p. 528-534. (1938), *L'Art des Iles Marquises*, Paris, Les Editions d'Art et d'Histoire. De passage aux Marquises entre septembre 1920 et juin 1921.

18 Il s'agit ici de l'expression en usage dans le groupe sud de l'archipel (Hiva oa, Fatu Hiva et Tahuata), bien qu'il faille en réalité introduire plus de nuance dans ce découpage linguistique de l'archipel ; Nuku Hiva, Ua Huka et Ua Pou utilisant plutôt l'expression *Henua Enata*.

19 BELL, J. E. (1883), « Amongst the Pacific Islands », *Victorian Review*, n° 8, 1er octobre 1883, p. 741-754 (pour le texte cf. note 19 et p. 750-751) et n° 9, p. 24-38.

20 Ainsi le dieu de la guerre, Tu, afin de retrouver les grâces de son épouse, est tatoué par une des divinités protectrices du tatouage dans l'archipel, Hamatake'e. Il est même surpris par le succès du procédé ! Cette même efficacité se retrouve dans le témoignage ancien, mais vécu, recueilli à Ua Pou par Henri Lavondès où un jeune homme, un peu négligeant envers son épouse pour ce qui est de son rôle de « pourvoyeur en alimentation carnée », retrouve les faveurs de celle-ci en apprenant à pêcher et en faisant un détour chez le tatoueur, *tuhuna patu tiki*. Quant au beau héros de légende Kena, il préférera longtemps surfer sur les vagues plutôt que d'écouter les avertissements de sa mère quant au désintérêt de son épouse pour

l'homme à la peau noircie et imprégnée des odeurs pénétrantes de la mer qu'il devenait ! Il lui faudra du temps, assouvir ses passions les plus fortes, avant d'éprouver un profond désir de retrouver sa compagne, et pour cela acquérir les tatouages qui recouvrent et codifient l'ensemble du corps de ceux destinés à occuper une position importante au sein d'une communauté. Les témoignages sur la place du tatouage aux temps anciens sont éparpillés mais bien présents dans nombre de récits recueillis jusque dans les années 70.

[21] Bien que remarquablement tatouée elle-même, la « reine » Vaekehu épouse du chef principal de Nuku Hiva, confia à A. Davin, en 1884, combien elle avait souffert lors de ces opérations, en particulier celles des mains : « *Oh ! j'ai souffert cruellement; j'ai beaucoup pleuré quand les taoua* m'ont fait cette opération. Pendant plusieurs jours mes mains restèrent grosses comme des mei*. C'est en vain que je suppliai ma mère de mettre fin à mon supplice ; tout fut inutile : il fallait que le tatouage des mains et des bras, jusqu'à l'épaule, des pieds et des genoux, de la bouche et des oreilles révélât ma noble origine !* », cf. DAVIN (1886), « 50 000 miles dans l'océan Pacifique », chap. VII, p. 218.

**taua* : se traduit par prêtre. L'usage de ce terme pour un spécialiste tatoueur indique un rang supérieur à celui de maître artisan *tuhuka* ou *tuhuna*, et correspond au fait que cette princesse, étant d'un rang très important, ne pouvait être tatouée que par un maître artisan ayant lui-même un statut élevé. C'est le cas des *taua* qui correspondent au rang le plus élevé de la hiérarchie religieuse. A l'intérieur même de leur groupe existait encore divers degrés.

**mei* : nom du fruit de l'arbre à pain, *Artocarpus altilis*, lui-même appelé *tumu mei* ou, pour être plus rapide, *mei*. La taille du fruit atteint en moyenne celle d'une tête. Le tatouage des mains est extrêmement douloureux et provoque effectivement de grosses réactions.

Le jour de son baptême, ainsi que celui de son mari, le 29 juin 1853, les anciens *tapu* furent abolis et, dans les années qui suivirent, les anciens usages comme le tatouage, condamnés par l'Eglise, le furent progressivement dans les faits.

[22] GRAANER, J. A., (1983), officier suédois sur le « Rebecca », « Nukuhiva in 1819 from the unpublished Journal of a swedish traveller », Institut for polynesian Studies, Automne, vol. 7, n° 1, p. 34-58. Cf. p. 49. De passage aux Marquises en 1819.

[23] DELMAS, S. (Père), (1927), missionnaire catholique, Picpucien, *La religion ou le paganisme des Marquisiens, d'après les notes des anciens missionnaires*, Braine-le-Comte, Maison mère des Sacrés-Cœurs de Picpus ; Paris, G. Beauchesne. p. 34-58. Il demeurera aux Marquises de 1886 à 1939.

3

Les bambous gravés figuratifs d'Océanie

Note sur le bouleversement de l'imagerie kanak au XIXe siècle

Roger Boulay*

Le Musée territorial de Nouvelle-Calédonie et le musée Dahlem de Berlin conservent chacun une sculpture faîtière de grande case des plus singulières. Malgré leur date de collecte (fin du XIXe), les pièces sont anciennes et caractéristiques du type de sculpture qui furent recueillies depuis le XIXe siècle dans la région de Canala. Leur allure est parfaitement classique et correspond aux canons en vigueur dans cette région du centre de la Nouvelle-Calédonie. L'élégance est parfaite et les proportions agréables.

Comme chez leurs consœurs sur l'ensemble de la Grande Terre, le visage sculpté est une métaphore de celui de l'ancêtre local rejoint par tous ceux, superposés, des générations antérieures : visage au regard serein posé sur les actes de ses descendants. Curieusement, ces effigies solennelles sont représentées fumant la pipe (figure 1). L'image est surprenante car ce détail n'a pas sa place parmi les quelques représentations d'objets habituellement identifiés dans l'iconographie des flèches faîtières comme les peignes, la coiffure tressée, la cordelette de fronde et le collier porte-magie. Ce nouvel et modeste accessoire, inséré dans un ensemble qui lui est étranger, invite à reconsidérer les rapports entre art et tradition quand la société se trouve ébranlée par un événement soudain et extérieur. Il est prétexte à se demander quel type de pression s'est exercée sur les artistes kanak et leur système de représentation lorsqu'ils se sont trouvés confrontés aux images que colons et missionnaires apportèrent dans leurs malles.

Les images de la norme et les premiers écarts

La stylisation (Gombrich, 1960, 1987, p. 149 et suivantes) est de l'ordre de la forme permanente des choses et du cosmos, et ne renvoie à rien qui

* *Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie (Paris), en mission auprès du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou (Nouméa)*

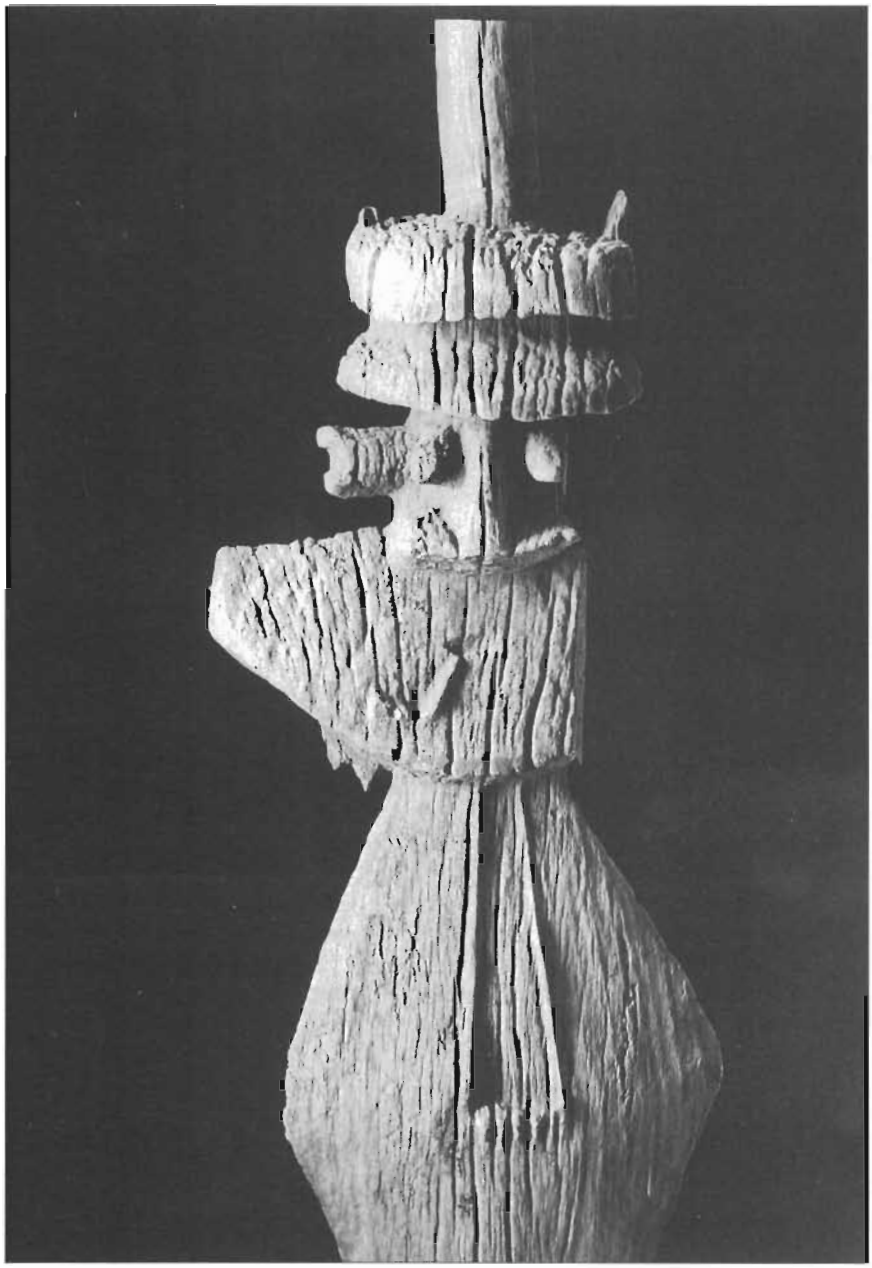


FIGURE 1
Sculpture faîtière, région de Canala, fin du XIXe siècle, n° MNC 86.5.118.

relèverait du particulier, sinon qu'elle inclut la marque de la créativité personnelle de l'artiste. En tout cas, cette touche personnelle s'inscrit dans une forme constante et dans un ensemble de motifs et d'images faisant référence à cette permanence. Ce qui, pour un regard occidental superficiel, peut apparaître comme une stéréotypie n'est que l'assurance, pour le spectateur habituel, d'identifier cette certitude du retour cyclique de l'ordre cosmique. Aussi, les œuvres d'art, même si elles peuvent exhiber images nouvelles, formes originales et motifs novateurs, doivent ménager une lecture qui les rattache à cette évocation de la permanence.

On voit bien que la représentation d'une pipe sur un objet aussi évidemment canonique ne répond en rien à cette exigence. Elle semble tout au contraire marquer l'irruption du factuel et de l'événementiel au milieu d'une image entièrement vouée à l'expression du nécessaire retour des choses aux origines. Si cet exemple rare est l'un des plus discrets que l'on connaisse dans la statuaire kanak de la première moitié du XIXe siècle, il est symptôme d'un phénomène de transformation, bien connu en d'autres lieux, qui se généralisera ensuite au fur et à mesure que le monde kanak s'enfoncera dans la promiscuité obligée avec ses colonisateurs.

D'un détail inséré dans un modèle ancien, le sculpteur passe insensiblement à une image nouvelle. Ainsi, dans la collection du musée de Périgueux, on trouve (Don Lasselve, 1894) un personnage en pied désigné par le donateur, sans doute sous les indications des propriétaires, « *tabou de case, caricature de soldat européen* ». Le musée de Rochefort conserve une sculpture faîtière représentant un personnage en pied dont le chapeau européen est surmonté des aiguilles destinées à supporter les coquillages de la tradition. Un autre personnage, du même genre, à Angoulême (n° D. 58. 31), est pourvu d'une casquette. Son jumeau se trouve à Berlin (VI. 12. 712) affublé de la même coiffure, avec une date de collecte qui les situent autour de1870-1880. Ces sculptures, de facture plus tardive que la flèche faîtière prétexte à notre réflexion, montrent enfin le peu d'application dans la réalisation qui sera, pour une bonne part, la marque de la statuaire monumentale kanak du début du XXe siècle. Mais, encore plus que la qualité des œuvres, c'est le système de la représentation tout entier qui chancelle dès le dernier tiers du XIXe.

Ainsi, quelques années après l'irruption des hommes blancs sur les plages de Balade, les représentations de personnages en pied viennent peu à peu concurrencer et perturber en haut des cases la belle ordonnance et les canons des faîtages de la tradition. Si, néanmoins, cette sculpture antropomorphe existait à la même période – comme l'attestent quelques rares pièces anciennes –, elle semblait en tous cas très soigneusement marginalisée. Les pièces étaient placées sur les cases de bord d'allée, comme le montrent quelques représentations de bambous gravés (Muséo Pigorini, Rome). Or ces cases sont considérées, dans la conception de l'espace kanak, comme moins importantes et laissent à celles des deux extrémités de l'allée l'exhibition de la flèche faîtière classique, la « vraie », surmontée de ses co-

quillages. Maurice Leenhardt (1937, p. 104) atteste que la sculpture anthropomorphe n'était pas considérée comme respectant tout à fait la norme de la représentation et qu'elle était considérée comme de moindre importance dans la tradition.

Le devoir de figuration

Il apparaît donc qu'assez rapidement les standards de la statuaire perdent leurs caractères impératifs puisque l'on voit se développer cette sculpture anthropomorphe en ronde-bosse qui touche, dans certains cas, à la caricature. On peut se demander si cette nouvelle manière n'est pas une réponse aux canons formels introduits par les nouveaux arrivants. Du coup, le sculpteur kanak pense devoir se représenter ainsi, aspiré par ce qui lui semble être un inévitable devoir de figuration. C'est, en effet, le seul type d'image valorisée par son nouveau et puissant envahisseur. A partir de ce moment, il transforme les siennes, oublie, gomme et peut-être abandonne la claire représentation de ce qu'est, dans la tradition, l'image de l'esprit ancestral où toute l'importance est dévolue au seul visage considéré comme siège de la puissance (Leenhardt, 1932, p. 239 et 240). Il crée un corps affublé d'attributs nouveaux (pipe, chapeau...) censés marquer juste ce qu'il lui semble nécessaire d'européanité.

L'évolution que nous repérons dans la sculpture est perceptible dans les visages dessinés sur les bambous : on les voit passer d'une représentation frontale qui prend ses sources dans la meilleure tradition, faite de traits assurés au schématisme net, à une très hésitante et approximative vue de profil (à signaler, sous réserve de collecte exhaustive, qu'il n'existe aucun équivalent dans les langues kanak du mot profil).

Les bambous gravés et l'explosion figurative dans l'imagerie kanak

A la même période, les bambous gravés – qui jusque-là portent un décor exclusivement géométrique – deviennent le support à la plus riche chronique figurative de la rencontre entre Kanak et Européens (figure 2 et 3). A l'instant même du contact, les graveurs abandonnent leurs lacis de triangles et de carrés pour montrer, par le dessin, les événements les plus marquants de la vie traditionnelle et les spectacles les plus étranges que leur procuraient nos ancêtres, contemporains de Napoléon III : bateaux, officiers, chevaux, télégraphes, armes à feu, buveurs d'alcool, missionnaires, costumes et accoutrements curieux. La variété et la richesse des scènes représentées sont immenses et cette frénésie figurative ne peut être réduite à un phénomène anecdotique, comme on l'a souvent fait jusqu'ici.

Rappelons que ces scènes sont, pour la plupart, aisément localisables par n'importe quel observateur attentif. Elles se situent près des lieux d'implantation de la mission ou de la colonie (Pouébo, Houaïlou, Canala, Thio...), démontrant la connexion dans l'inspiration entre les deux mondes ici confrontés. Ainsi en est-il d'un bon nombre que l'on situe autour de Ca-

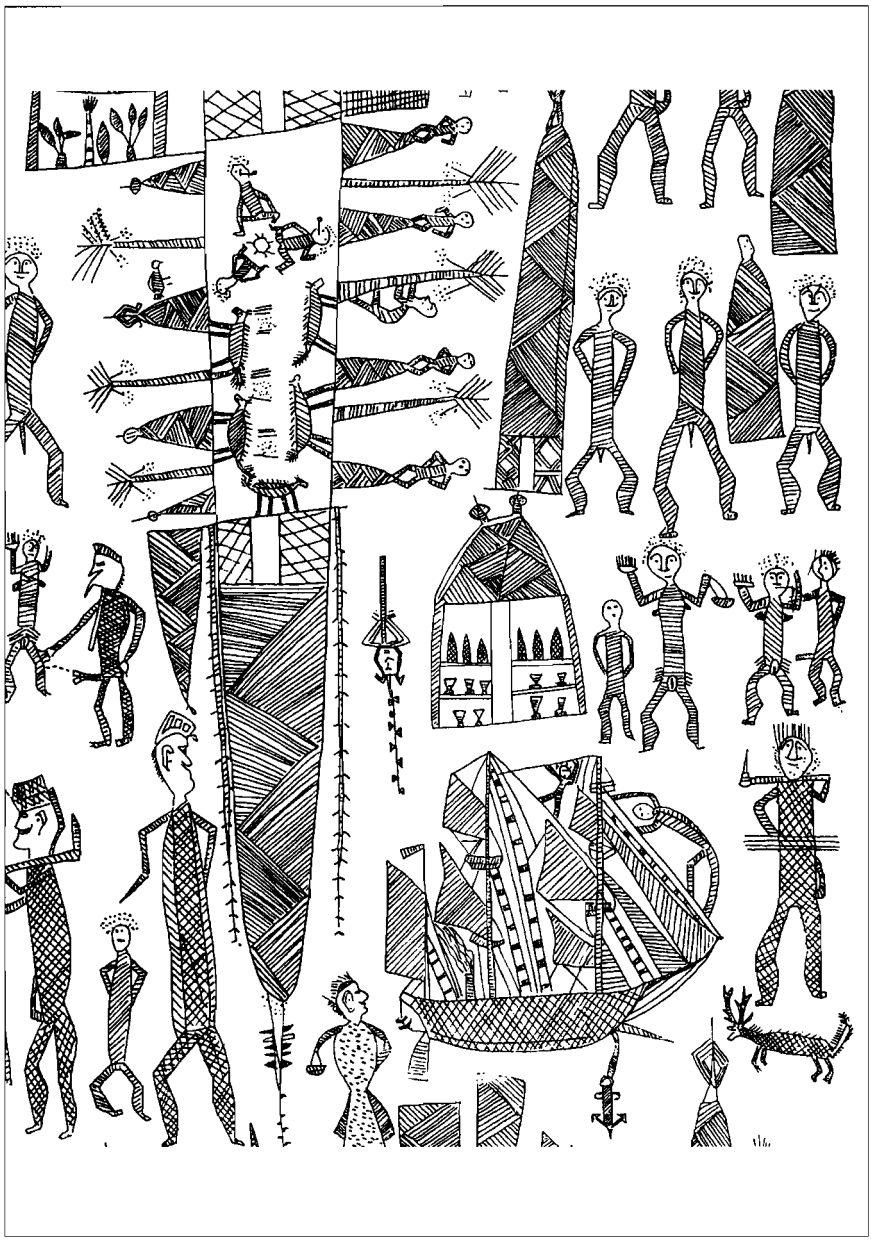


FIGURE 2. Bambou gravé, Muséo Pigorini, Rome, n° 35 630, longueur : 96 cm. Scènes de la vie traditionnelle et représentations d'Européens. Les cases en bordure d'allée supportent des sculptures antropomorphes, tandis que celles des extrémités portent des sculptures faîtières, représentatives de la tradition.

C.E.D.I.D. - ORSTOM

nala, site choisi comme première capitale de la colonie, Napoléonville (1859), où la confrontation fut rude puisque s'ensuivit une opération militaire qui, en 1861, détruisit dix villages et brûla deux cent cinquante cases. Curieusement, sur aucun des bambous gravés on ne lit avec certitude la moindre évocation d'affrontements entre Blancs et Noirs.

Le regard européen sur l'art kanak

Dans cette seconde moitié du XIXe, l'opinion des voyageurs occidentaux sur la sculpture monumentale kanak relève d'une appréciation pour le moins négative, qui a l'avantage de renforcer leur croyance en l'inévitable barbarie des peuples qu'ils découvrent. Ainsi Dumont d'Urville ne trouve en Océanie que « *le germe de l'art de la statuaire* ». Tandis qu'au Louvre, les quelques objets d'art venus des mers du Sud, via les cabinets de curiosité, en sont expulsés par cette circulaire anonyme datée de 1871 : « *Un grand nombre d'objets ethnographiques n'offrent qu'un intérêt de curiosité tout à fait secondaire dans un établissement destiné à l'exposition des produits de l'art le plus élevé.* » Ils iront rejoindre ceux que montrera le Musée d'ethnographie du Trocadéro, qui n'ouvrira ses portes qu'en 1882 (Jacquemin, 1991, p. 84).

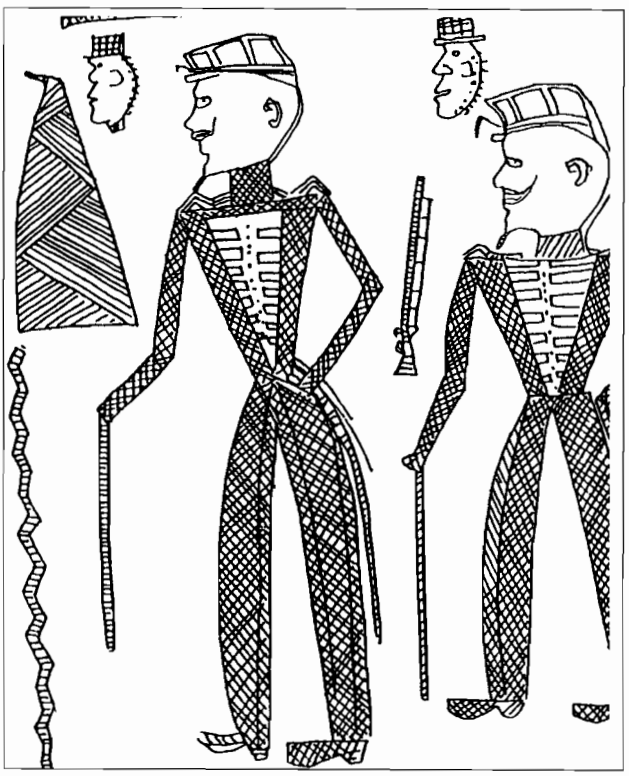


FIGURE 3. Bambou gravé, Muséo Pigorini, Rome, n° 35 630. Tentatives de représentation des profils, caractéristiques des gravures plus tardives.

Comment s'étonner de l'appréciation que portent missionnaires et autres observateurs sur la sculpture kanak. On imagine assez bien leur air navré. Le R. P. Lambert, qui fut l'un des observateurs les plus attentifs, écrit dans une lettre datée de juillet 1860 : « *Il va sans dire que les beaux-arts ne sont guère avancés chez ce peuple. Quelques individus sculptent sur bois des figures humaines souvent fort grotesques...* ». Plus loin, à propos du masque : « *Le faciès est un morceau de bois abominablement sculpté.* » Les exemples ne manquent pas et, pour la plupart de ces Européens, convaincus de la supériorité artistique de l'Occident, le bouleversement qu'ils provoquaient était positif car ils y voyaient les prémices d'un progrès offert à l'art indigène en ce que les artistes découvriraient, entre autres merveilles, la ronde-bosse considérée comme le parangon de la réussite en sculpture (souligné par Leenhardt in *Do Kamo*, p. 56).

La réponse kanak à la pression de l'image occidentale

Confrontés à la nouveauté des propositions formelles occidentales, les artistes kanak devront les intégrer, se les approprier ou les ignorer. Ainsi, que faire de la perspective qui rend possible des lectures différentes grâce à des points de vue physiquement variables ? Rien, car elle n'a, dans la statuaire kanak, aucune pertinence puisque toute la sculpture monumentale et la flèche faîtière, tout spécialement, doivent avoir une lisibilité uniquement frontale.

Les œuvres d'art doivent-elles avoir une lecture univoque et linéaire ? Cette conception n'a évidemment rien à voir avec la variabilité des niveaux de lecture si commun en Mélanésie et renvoyant à des niveaux d'interprétation différents en fonction des degrés d'initiation du spectateur (Kaufmann, 1993, p. 163). Quant à la ronde-bosse, quasiment absente de la sculpture kanak sauf dans des pièces assez peu achevées de ce point de vue (Boulay, 1990, p. 162, à propos des statuettes propitiatoires) devait-elle transformer la pratique de la sculpture ? Elle commence tout juste à intéresser les sculpteurs contemporains. Ces procédés classiques de l'art occidental ne s'appuyant sur aucune nécessité interne au monde formel kanak ne firent l'objet que de tentatives marginales et peu abouties. Ils ont été négligés. Toutefois, face à la situation de monopole de l'image occidentale, le monde kanak n'avait-il d'autre choix que de développer, au moins en partie, un art tiré vers la figuration anecdotique comme il l'a fait de manière particulièrement réussie sur ses bambous gravés ? Vraisemblablement, car il lui permettait de donner satisfaction aux envahisseurs et à leur obsession de l'image comme *mimesis*.

Images de piété et de dévotion

Qu'en est-il de cette obsession et quelle est la norme artistique en France en 1840-1860 ? Elle est bien éloignée des courants novateurs qui transformeront la peinture et notre manière de percevoir l'art des autres.

Gauguin est tout juste né (1848) et nous sommes à cinquante ans des Derain, Kirchner, Nolde et Picasso. L'académisme de l'époque se nourrit des œuvres du classicisme porté à son apogée. Il est illustré par des artistes bien oubliés depuis, comme Thomas Couture, Charles Gleyre, Delaroche, admirés et honorés dans les salons à la mode. L'imagerie qu'ils produisent puise son inspiration dans des thèmes liés à la Rome antique, voire à des thèmes religieux comme Overbeck (Pirotte, 1991, p. 236), éminence grise du groupe dit des « Nazaréens », justement installés à Rome et très proches du Vatican. Avec une peinture au titre tellement évocateur pour notre propos, « Le triomphe de la religion sur les arts », Overbeck et ses émules servirent de référence artistique à toute la bourgeoisie occidentale de la moitié du XIXe et, de plus, inspirèrent sûrement toutes les productions d'images de piété qui se répandirent sur le monde catholique à ce moment.

Ces images pieuses sorties des imprimeries Bouasse Lebel, Turgis ou Bonnamy, du quartier de Saint-Sulpice (qui fournissait plus de 90 % des images à l'époque et dont nos missionnaires catholiques n'étaient pas avares), eurent un impact considérable sur l'évangélisation. Les pères maristes, à leur arrivée à l'île des Pins, enfouirent une médaille dans le sable. Ils reproduisaient le geste que Mgr Epalle avait inauguré, en présence du R. P. Montrouzier, lors de leur arrivée à San Cristoval, aux îles Salomon (Verguet, 1854, p. 79). Ce geste fut immédiatement interprété comme la plantation de quelque chose qui devait se développer, comme l'igname, dont on sait l'importance dans la société kanak, et comme l'enfouissement d'objets supports de puissance (pierres magiques), comme on le fait habituellement. La médaille fut le signe distinctif des convertis au catholicisme, par opposition aux adeptes protestants, émules des « natas » samoans. Les images de la Vierge Marie se multiplient comme des ignames ; les gens de Borindi viennent la chercher et la transmettent à ceux de Thio (Apikaoua, 1994, communication personnelle).

En tout cas, rares sont les lettres des bons pères qui ne se terminent par une commande de matériel de propagande (selon la formule de l'époque) : « *Envoyez-moi donc différents petits objets de piété que l'on trouve dans les pèlerinages. Surtout de ces petites photographies microscopiques...* » (1878). Photographies qui font bon ménage avec les images pieuses classiques car elles sont collées sur un fond portant le décors en vogue sur les produits saint-sulpiciens.

Déjà la photographie

Malgré sa toute récente découverte, l'image photographique est elle-même rapidement présente en Nouvelle-Calédonie. Le noviciat des maristes de Lyon produit des daguerréotypes dès 1844 (Kakou, 1992, p. 24). Le père Chapuy fait de même à la mission de l'île des Pins en 1849 (Journal, A.N.N. 2-1, 7). Ces photographies sont exhibées et, comme partout dans le monde, montrées aux indigènes comme preuve des pouvoirs extraordinaires de l'homme blanc.

Que ce type très particulier d'image participe de cette opération de conquête des esprits après celle des terres n'est pas sans conséquences sur la perception que les Kanak pouvaient en avoir. Ne rencontraient-elles pas des images elles aussi perçues dans un contexte rituel et quasi religieux ? Les prémices d'une recherche sur la perception kanak de la photographie font déjà apparaître qu'au-delà de l'inquiétude que déclenchait chez le photographié la prise de vue, un véritable problème d'interprétation de ce type d'image se posait au cœur de la société (Boulay, 1995, in *Portraits Kanak, Fritz Sarasin, 1911/1912, paroles kanak*).

Pouvoir des images des Blancs contre pouvoir de celles des autres : les destructions d'images se font au nom de leurs puissances magiques, désignées comme « diaboliques ». La substitution s'opère sous le signe du religieux et donne foi, par une démonstration *a contrario*, aux capacités omnipotentes de l'image et du sculpteur démiurge. Si les missionnaires interdisent ces représentations, c'est évidemment que les visages des flêches faîtières kanak ont réellement la puissance qu'on leur prête. Comment éviter leur destruction, sinon en produisant des représentations antropomorphisées pourvues de quelques attributs de l'homme blanc qui répondaient, au moins pour partie, à la fois au désir de celui-ci et aux impératifs de la tradition ? Les sculpteurs sur bois et les graveurs de bambous pouvaient espérer, en plus, s'approprier une part des pouvoirs et de la valeur qui semblaient être attribués exclusivement aux images figuratives par les prêtres de la nouvelle religion.

Analyser les systèmes des images dans leur globalité et leurs interactions

Afin de mieux analyser les causes des transformations, il apparaît donc indispensable de mettre en relation les systèmes que forment les images entre elles. Il y a lieu d'examiner aussi dans le détail les différents types d'images qui vont entrer en concurrence (la sculpture traditionnelle kanak, l'image pieuse catholique et la photographie) ou qui sont confrontés à un autre domaine de la production des images, comme la danse ou le discours. En effet, cette représentation mimétique, si nouvelle en sculpture et en gravure, existait et existe toujours dans la danse kanak (Ammann, 1994, p. 15 à 18) et a dû faire une sorte de double emploi avec la figuration anecdotique qui se manifestait sur les bambous. Les danses imitatives évoquent, elles aussi, les scènes de la vie quotidienne et les rapports avec la société européenne ; on y voit apparaître, comme autrefois sur les bambous gravés, les gardes mobiles, les avions, les vaches, la moto... Quand on sait combien sont imbriqués tous les modes d'expression dans les sociétés océaniennes, ce double emploi dans la *mimesis* entre danse et arts plastiques, chacun ayant des fonctions représentatives particulières, dut poser un problème important d'ajustement des champs de production des images.

La place manque ici pour exposer une analyse plus conséquente. Elle permet de pointer quelques principes qui pourraient s'appliquer plus gé-

néralement à des réflexions concernant les phénomènes de diffusion et les mécanismes du changement dans les arts plastiques. Il me semble, d'une part, qu'il ne faut pas sous-estimer l'évidente pression imagière qu'a fait subir aux populations indigènes l'irruption occidentale, surtout lorsqu'il s'agit d'en analyser les productions plastiques, même si elles paraissent ou sont présentées comme relevant de la plus ancienne tradition. D'autre part, le fait que les artistes locaux mettent en place des démarches d'intégration positives des nouvelles images dans leur univers en faisant tout pour leur donner, malgré tout, un sens véritable ne fait à mon avis pas de doute (voir l'analyse de Roger Neich, 1990, p. 164 à 183, sous le titre *Maori figurative painting : tradition and innovation in the search for identity*). Qu'ils sanctifient les sculptures anciennes en y apposant un crucifix ou en les remplaçant en haut des cases par des crucifix, reste un mode d'assimilation classique. Mais que ces mêmes artistes se croient obligés d'utiliser les techniques et les modes de représentation de leur colonisateur doit faire l'objet d'une réflexion plus attentive. Si l'histoire de l'art occidental s'est, dans la période contemporaine, enrichie des ruptures, celle qui s'est opérée ici relève d'une tout autre logique et appelle des précautions et une prise en compte élargie de tout le champ de la production d'image chez les uns et les autres au moment même de leur mise en présence.

Rapports étroits avec les pratiques contemporaines

Enfin, au-delà de la position du chercheur, tout cela n'est pas sans implication sur notre pratique actuelle et invite à rester vigilant, à évaluer la pression que font subir aux artistes contemporains océaniens un certain nombre de « missionnaires » de l'art dit universel qui, avec la bonne foi de leurs prédécesseurs, proposent des modèles dont la puissance de frappe égale celle des canons des corvettes du passé. On sait l'emprise des images qu'aujourd'hui transportent les petits écrans. On y ajoutera la forte prime à l'estime décernée à ceux de ces artistes qui « *auront su se libérer des épouvantables contraintes de la stéréotypie traditionnelle pour entrer dans le monde véritable de la création et du génie personnel* ». On se méfiera de l'application de principes paraissant aller d'eux-mêmes. Ainsi en est-il de la pression constante et insidieuse, parce qu'enfouie comme une évidence au fond de nous-même, qui invite tous les artistes à s'affubler des attitudes convenues du créateur personnel solitaire, à Nouméa comme à Paris.

N.B. Les thèmes abordés ici font l'objet d'une recherche personnelle en cours dans le cadre du programme « Etude des sociétés kanak », en collaboration avec l'Agence de développement de la culture kanak. Cette recherche porte sur la perception kanak de la photographie et de ses rapports à l'image.

Bibliographie succincte.

AMMANN, R. (1994), *Les danses kanak*, 72 p., éd. ADCK, Nouméa.

BOULAY, R. (1990), *La maison kanak*, 165 p., éd. Parenthèses, Marseille.

BOULAY, R. (1993), *Le bambou gravé kanak*, 77 p., éd. Parenthèses, Marseille.

BOULAY, R. (1995), « Po hanu, notes sur la perception kanak de la photographie » in *Portraits kanak, Fritz Sarasin.1911/1912-paroles kanak*, catalogue d'exposition, 84 p., 40 illustrations, éd. ADCK, Nouméa.

GOMBRICH, E. H. (1960), *L'art et l'illusion*, éd. Gallimard, Paris, nouv. éd. 1987.

GUIART, J. (1953), *L'art autochtone de la Nouvelle-Calédonie*, 49 p. et illus, éd. Etudes mélanésiennes, Nouméa.

JACQUEMIN, S. (1991), *Objets des mers du Sud*, 418 p., mémoire de l'Ecole du Louvre.

KAKOU, S. (1992), « André Chapuy, photographe dès 1848. », p. 19-38, n° 91, *Société d'études historiques*, Nouméa.

KAUFMANN, CH. (1993), *L'art océanien*, éd. Citadelles et Mazenod, Paris.

LEENHARDT, M. (1932), *Documents néo-calédoniens*, Institut d'ethnologie, Paris.

LEENHARDT, M. (1937), *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.

NEICH, R. (1990), « Maori figurative painting », p.164-183, in *Art and Identity in Oceania*, éd. Crawford, Bathurst.

PIROTTE, J. (1991), « L'imagerie de dévotion aux XIXe et XXe siècles », *Actes du colloque de Strasbourg*, 1988, éd. Meridiens/Klincksieck, Paris.

VERGUET, L. (1854), *Histoire de la première mission catholique au vicariat de Mélanésie*, éd. Labau, Carcassonne.

4

L'histoire de A'A de Rurutu et l'évolution des mythes

Anne Lavondès *

« C'est d'abord dans les traditions orales que l'on pensa pouvoir retrouver l'histoire de ces peuples sans écriture. On s'adressait rarement, malheureusement, aux véritables détenteurs de traditions quelque peu ésotériques, on orientait l'informateur en lui posant des questions auxquelles, par gentillesse ou intérêt, il préférait répondre par l'affirmative. On comblait parfois les lacunes de ses récits lorsqu'ils devenaient trop incohérents pour un esprit cartésien. Ces défauts, et celui des transcriptions linguistiques imprécises ou erronées, ne pouvaient conduire à des résultats sérieux.

« Or, les Polynésiens avaient leurs bardes, savants en généalogies et récits mythiques. Pour retrouver l'épopée des antiques migrations océaniennes, il suffisait de les interroger, en les aidant à combler les lacunes de leur mémoire, en interprétant ce qui restait obscur. Leur religion elle-même témoignait de leur lointaine origine : croyance en un dieu primordial, à une vie future [...] Ce qui justifiait qu'on ramenât les informateurs hésitants sur les chemins de la tradition biblique [...] D'un point de vue réaliste, les Polynésiens avaient la sagesse de laisser les Européens gloser sur les qualités de leur origine et de leur savoir, ce qui les garantissait d'un asservissement total.

« Un groupe est avant tout un ensemble d'individus. Chacun, ni plus ni moins que le chercheur, a son originalité propre, et sa propre valeur détermine en grande partie la qualité des liens qui le rattachent au groupe. Le groupe n'est pas une entité inerte, son existence est celle d'une expérience toujours re-

* Orstom, département SUD, Paris

nouvelée et pratiquée en commun [...] La connaissance des traditions, même dans l'unique intérêt d'une recherche historique, suppose celle de tous les groupes qui la détiennent et celle des différentes versions que chacun d'eux en donne [....] L'interdisciplinarité est donc ici des plus nécessaire. »

José Garanger [1]

Pendant longtemps, les navigateurs occidentaux, les missionnaires et de nombreux savants à leur suite, pratiquèrent l'interdisciplinarité comme on fait de la prose... Puis les sciences se cloisonnèrent, le domaine de chaque discipline devint de plus en plus étroit et pointu. José Garanger nous enseigne, parfois encore à contre-courant, que les échanges entre disciplines sont un enrichissement pour la recherche.

A la suite d'une longue tradition, ou par modernité, l'archéologue Pierre Vérin fit de « *l'ancienne civilisation de Rurutu (îles Australes, Polynésie française)* » un tout inséparable, et cette approche lui permit de découvrir que la fameuse sculpture connue sous le nom du dieu Ta'aroa s'appelait en réalité A' A [2]. Cette pièce unique se trouve maintenant au Museum of Mankind, à Londres [3]. Façonnée dans un bois jaune clair, probablement du *pua* (*Fragraea berteriana*), la sculpture est masculine et mesure 111,7 cm de hauteur. La largeur, constante, occupe à peu près le quart de la hauteur et l'épaisseur est un peu moindre. La plus grande originalité de ce « *ti'i* » exceptionnel est d'être creux et en deux parties : la surface dorsale s'ajuste comme un couvercle sur l'ouverture du volume principal découpée en rectangle, depuis le sommet de la tête jusqu'aux lombes. La tête, de contour circulaire, est large et repose directement sur les épaules. Les bras, en haut relief, s'allongent verticalement sur les côtés, les avant-bras et les mains étant dirigés vers l'abdomen. Les jambes, largement séparées, sont légèrement pliées. Le sexe a été en partie mutilé. Les formes, en général, sont plutôt arrondies et rappellent les sculptures les plus anciennes des îles de la Société. Autre originalité, presque toutes les surfaces sont couvertes de figurines en relief, plus ou moins élaborées. Sur la face, ces représentations de l'être humain tiennent lieu d'oreilles, d'yeux, de nez et de bouche. Sur la face antérieure et les côtés, on en compte dix sur la tête, onze sur le corps, quatre sur les jambes. Cinq autres petites figures décorent la partie dorsale de la pièce rapportée, portant leur nombre total à trente.

Cette sculpture fut un des derniers témoins matériels de l'ancienne religion de Rurutu. Tout au long de son histoire, et plus que tout autre objet polynésien, peut-être, elle a été fortement chargée de symboles et ceux-ci ont évolué jusqu'à nos jours. Son histoire officielle, écrite et publiée, commence avec l'introduction du christianisme à Rurutu par des Polynésiens. Dans une lettre adressée à leurs directeurs de la London Missionary Society et datée du 18 octobre 1821, les missionnaires Threkeld et Williams, qui se trouvaient à Raiatea à cette époque, firent un récit assez détaillé de cette conversion [4].

Le 8 mars de la même année, vingt-cinq personnes arrivèrent à Raiatea sous la conduite de leur chef Aura. Des vents contraires avaient fait dériver la pirogue depuis Rurutu jusqu'aux îles sous le Vent (soit une distance d'environ 500 km). Les gens de Rurutu furent bien reçus par une population récemment convertie et par les deux missionnaires anglais.

Aura découvrit la nouvelle religion et voulut la faire connaître à ses compatriotes et au chef principal de Rurutu. On décida donc d'embarquer Aura et ses compagnons, plus deux « *teachers* » polynésiens, sur le brick « Hope » qui prit la mer le 5 juillet 1821. Un bateau, pris en remorque, et son équipage étaient chargés d'assurer la liaison avec Raiatea. L'embarcation des missionnaires revint le 9 août, chargée de « *prisonniers, les dieux du paganisme* », victimes d'une lutte pacifique ; elle apportait aussi une lettre du 13 juillet adressée par Aura et les deux « *teachers* » pour raconter les changements qui s'étaient produits à Rurutu. Il y avait eu peu de résistance. Au cours de la réunion des chefs, un homme, inspiré par le mauvais esprit avait bien dit : « *J'ai vu la fondation du firmament, là-haut dans le ciel. Ta'aroa* (la grande idole, ou dieu principal) *m'a apporté la foi.* » Mais on lui répondit que, mis à l'épreuve, il ne pourrait pas voler dans le ciel. La lettre était un chef-d'œuvre de littérature pieuse et, en ces circonstances, Ta'aroa, un dieu important pour les habitants des îles de la Société, représentait l'entité païenne primordiale qu'il fallait détruire. En même temps, les chefs de Rurutu montraient leurs facultés d'adaptation, leur esprit pratique et leur désir de s'instruire. Après la réunion, de nombreux *tapu* furent transgressés, comme celui de manger tous ensemble la même nourriture. Rien de fâcheux ne s'étant produit, les *marae,* ou lieux de culte préchrétiens, furent tous détruits.

A Raiatea, à l'arrivée du bateau, une grande place fut aménagée et brillamment éclairée par des chandeliers qui symbolisaient la lumière du christianisme. Le service religieux et l'exposition des idoles de Rurutu furent conduits par les missionnaires Threlkeld et Williams. « *Ces quelques idoles furent présentées à la vue de tous par trois des diacres. La première était le grand dieu national, Ta'aroa, qui fut exposé par Paumoana. Cette idole est une figure grossière, faite de fibres de bourre de coco tressées, ayant la forme d'un homme, avec une ouverture au bas de la partie antérieure, à travers laquelle elle avait été remplie de petits dieux, ou bien des dieux familiaux des anciens chefs, des pointes de lances, de vieilles frondes, etc, des guerriers d'autrefois.* » Le diacre prononça quelques paroles, puis « *Temauri se leva alors et exposa Rooteabu, une idole inférieure à la précédente, et fit quelques remarques appropriées [...] Uaeva exhiba ensuite tous les dieux familiaux, les tournant d'abord d'un côté, puis de l'autre, invitant tous les regards à les contempler.* »

On remarque qu'aucune mention n'est faite d'une grande sculpture en bois qui aurait dû frapper les missionnaires par la qualité et l'originalité de son exécution. L'ouverture de l'effigie censée représenter Ta'aroa était sur le devant et non dans le dos et elle n'occupait pas toute la face antérieure.

Les diacres qui exposèrent les idoles en les nommant n'étaient pas originaires de Rurutu. On notera aussi que « Ta'aroa » contenait des objets qui avaient appartenu aux anciens guerriers de l'île.

Envoyés par la LMS pour visiter les missions, Tyerman et Bennett arrivèrent à Tahiti un mois après l'exposition des idoles de Rurutu. Dans ses récits du voyage, l'auteur s'est contenté de reproduire les premiers documents missionnaires contant cet épisode. Et il ajoutait : « *La visite d'Aura et de ses compagnons fut un grand événement dans l'histoire de Raiatea et leur retour à Rurutu fut le commencement d'une ère nouvelle dans les annales de cette île* »[5]. Elle glorifia aussi, symboliquement, le succès de la première phase d'évangélisation de la Polynésie « *le grand triomphe obtenu par l'esprit de vérité et de civilisation sur l'erreur et la barbarie* »[6]. Une partie de cette gloire rejaillit sur la fameuse sculpture de Rurutu qui en était un des plus beaux fleurons.

Une première gravure de « l'idole » parut en 1824 dans les *Missionary Sketches*, ces bulletins d'informations de la LMS (n° 24), avec la légende suivante : « *Représentation de Taaroa Upoo Vahu, une idole adorée autrefois dans l'île de Rurutu.* » Le nom de Ta'aroa, un des dieux les plus célèbres de la cosmogonie polynésienne, était rarement complété par un qualificatif, ou bien il était Ta'aroa l'unique, le père, le créateur. Ici, l'attribut rappelle celui qui était donné parfois à Maui, un héros civilisateur tout aussi connu : Maui – i – Upo'o Varu, Maui aux huit têtes. Le nombre huit était souvent une référence conventionnelle à des unités politiques et territoriales anciennes. Une seule entité divine, comme Ta'aroa, pouvait symboliser le regroupement de plusieurs districts sous l'autorité d'un seul chef, appelé « Roi » au temps des missionnaires. Mais le nom de Ta'aroa serait emprunté à Tahiti, car ce dieu était peu connu aux Australes et ne faisait pas partie des traditions de Rurutu. Le qualificatif a été supprimé dans la première édition des *Polynesian Researches* de William Ellis. Dans cet ouvrage missionnaire, si important pour la connaissance des civilisations polynésiennes d'autrefois, « *Taaroa, la divinité suprême de la Polynésie qui est généralement considérée comme le créateur, le père originel des dieux et des hommes* », est représenté de face et de profil parmi d'autres idoles des mers du Sud[7]. Sur la gravure, « le dieu Ta'aroa » est pudiquement revêtu d'un cache-sexe, ou *maro*, et la partie amovible de la sculpture a été figurée (figure 1).

W. Ellis a fait une courte description de l'idole en précisant que les figurines formant les traits de sa figure et parsemant les surfaces de son corps étaient des demi-dieux et avaient pour but de montrer la multitude de dieux qui procédaient de lui. « *Son corps est creux et, quand il fut sorti du temple dans lequel il avait été adoré pendant de nombreuses générations, on trouva plusieurs petites idoles dans la cavité. Elles avaient peut-être été déposées là pour s'imprégner de ses pouvoirs surnaturels, avant d'être dispersées, et de recevoir, à titre de représentants, les honneurs divins.* » Dans cette interprétation, qu'il ne livrait pas comme une certitude, Ellis s'inspirait des *to'o*, ces objets religieux des îles de la Société, dont les

plumes rouges, quand elles en étaient détachées, gardaient une partie du *mana*, ou pouvoir sacré, émanant de l'effigie principale. Dans l'édition de ses *Polynesian Researches* datée de 1831, Ellis s'est davantage intéressé à Rurutu et à la conversion de ses habitants. A un récit déjà connu, il a ajouté quelques précisions.

Aura et ses compagnons étaient partis de Rurutu pour fuir une grave épidémie qu'ils attribuaient à la colère des dieux. A leur retour, après un séjour à Raiatea, ils furent accueillis par une population qui avait déjà entendu parler de « *Jehovah, le vrai dieu* », ce qui facilita de travail des « *teachers* ». Et la veille même de la grande réunion publique qui devait marquer la conversion officielle, « *Aura, le chef qui les avait accompagnés, envoya sa propre idole par le capitaine du « Hope » qui appareilla le soir même* » [8]. On croit comprendre qu'un objet représentant (ou contenant) les dieux familiaux ou territoriaux du chef Aura fut remis directement aux responsables de la LMS par le capitaine du « Hope », qui effectuait son voyage de retour vers l'Angleterre chargé de l'huile de coprah recueillie aux îles de la Société par les missionnaires. Cette pièce n'aurait donc pas fait partie des idoles de Rurutu exposées à Raiatea, et les missionnaires restés sur place, Ellis en particulier, ne l'auraient vue qu'après leur retour en Angleterre. Mais Ellis n'a apporté aucune précision qui puisse confirmer cette hypothèse. On sait seulement que le missionnaire recueillait des sculptures traditionnelles. Il s'en servit

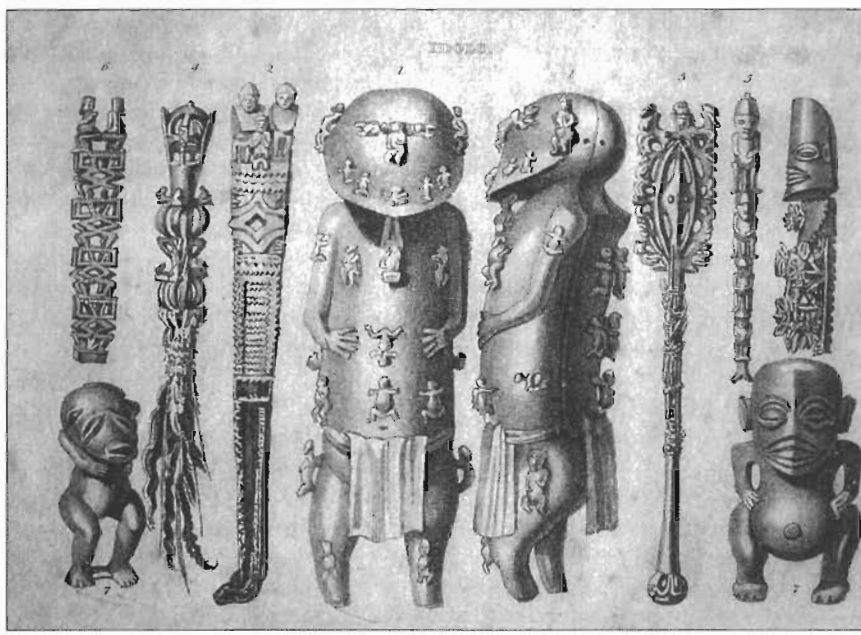


FIGURE 1. Au centre, « Taaroa », la sculpture du Rurutu, parmi d'autres « idoles » des mers du Sud (W. Ellis, 1829, vol. II).

plus tard, comme témoins visuels, lorsqu'il fit des conférences en Grande-Bretagne afin de présenter l'œuvre des missions et de recueillir des fonds.

John Williams appartenait aussi à la London Missionary Society. Installé à Raiatea depuis 1817, il visita de nombreuses îles polynésiennes et rentra en Angleterre en 1834, bien après Ellis. Son livre, écrit à partir de son journal et de ses souvenirs, parut en 1837. Au récit bien connu de la conversion de Rurutu, Williams a ajouté que deux pirogues étaient parties de Rurutu, chacune sous la conduite d'un chef, et que l'une d'elles avait disparu dans la tempête avec presque tout son équipage. Plus intéressantes sont les précisions qu'il a données sur l'exposition des idoles, depuis la chaire des prédicateurs de Raiatea : « *L'une d'elles, en particulier, Aa, le dieu national de Rurutu, souleva un intérêt considérable car on découvrit qu'en plus des petits dieux qui décoraient l'extérieur, elle était remplie de petits dieux ; on n'en sortit pas moins de vingt-quatre, l'un après l'autre, pour les exposer à la vue de tous. Aa est considéré comme l'ancêtre qui peupla l'île de Rurutu et qui fut divinisé après sa mort.* »[9]

Ce nom, Aa, donné à une divinité ancestrale, n'apparaît pas dans les autres publications missionnaires. Williams avait peut-être reçu cette information plus tard, au cours d'un de ses voyages à Rurutu. Mais on peut suggérer aussi, comme une hypothèse qu'il faudra justifier par la suite, que ce mot lui fut transmis, à Raiatea, par Aura. Celui-ci aurait employé un terme général pour désigner un objet en fibres tressées ou entouré de cordes représentant un ancêtre divinisé ou plusieurs « dieux » qu'il ne pouvait tous nommer.

Pierre Vérin, en montrant que Aa était le véritable nom de la fameuse sculpture au dos amovible, pensait que les interprétations précédentes étaient erronées et que les missionnaires avaient confondu celle-ci avec des effigies en bourre de coco tressée. On remarque cependant que si John Williams a indiqué brièvement les principales caractéristiques de l'objet, il n'a fait aucune allusion à la qualité du travail et du bois utilisé. Il a cité, en anglais, quelques extraits des allocutions prononcées par des Polynésiens qui furent les témoins de l'exposition méprisante des idoles déchues. L'un des diacres observa : « *Ainsi les dieux façonnés à la main vont périr. Les voici attachés avec des cordes ! Oui, leurs véritables noms ont aussi changé ! Autrefois, on les appelait* "te mau Atua", *ou les dieux ; maintenant, ils se nomment* "te mau varu ino", *ou esprits du mal.* »

La sculpture de Rurutu était-elle à l'origine entourée de cordes comme de nombreux objets religieux qui furent réunis à Raiatea à cette époque ? Williams remarquait que les idoles pouvaient représenter une même divinité, mais qu'elles étaient toujours différentes et variaient selon les îles ou les districts[10]. D'un point de vue morphologique, il est possible de classer approximativement ces objets à fonction religieuse en deux grandes catégories. Selon la terminologie tahitienne, on distingue les sculptures anthropomorphes, *ti'i*, en bois ou en pierre, et les bâtons pointus, *to'o*, entourés d'une enveloppe serrée en bourre de coco tressée, puis d'étoffe en écorce

battue (*tapa*) et de cordes. Aux îles de la Société, des plumes rouges étaient fixées à la vannerie des *to'o*, qui présentait souvent de vagues traits humains. Aux îles Cook, en particulier à Rarotonga, le bâton avait évolué en une véritable sculpture masculine, dont le corps schématisé était souvent orné de petites figures en relief.

Par ses formes générales, la sculpture de Rurutu appartient à la première catégorie. On observe seulement qu'à l'encontre de la plupart des *ti'i* ou *tiki* de Polynésie centrale ou des doubles figures de chasse-mouches provenant de Rurutu, le bas du visage ne tend pas à former un triangle, mais qu'il est large et très arrondi. Cette particularité est suffisamment exceptionnelle pour être signalée. Elle était peut-être ancienne aux îles Australes, car on la retrouve sur de grandes statues en pierre de Ra' ivavae [11].

La plupart des sculptures provenant des Australes sont caractérisées par un abdomen proéminent, alors que « l'idole » de Rurutu a un profil droit rappelant la forme cylindrique du tronc d'arbre dont elle est issue. Son corps est très allongé et mesure à peu près deux fois la hauteur de la tête ou des jambes, alors que les sculptures polynésiennes sont généralement plus trapues. Dans le détail, plusieurs des petits *ti'i* en relief présentent un corps arqué, des yeux allongés et cerclés, une bouche large qui traverse tout le visage. Toutes ces particularités montrent une parenté plus grande avec les « divinités » en bois sculpté des îles Cook, et en particulier de Rarotonga, qu'avec les *ti'i* tahitiens que nous connaissons. Les figures humaines en relief sont un trait commun aux îles Cook et aux Australes, où on les retrouve aussi sur des lances, des manches de chasse-mouche et sur le pourtour d'un plat en os de cachalot [12]. D'autres caractères sont plus largement représentatifs de toute la région (Société, Australes et Cook) : replat dorsal entre les épaules, bras repliés sur l'abdomen, jambes séparées légèrement fléchies, fessier bien marqué. Ainsi, Aa reste une pièce unique mais la sculpture n'est pas totalement atypique et paraît s'intégrer assez normalement dans l'art d'une époque et d'une grande aire culturelle.

Malgré de grandes différences de technique et de style, les analogies et une position qui peut être qualifiée d'intermédiaire ne se limitent pas à la forme. Aux îles Cook, l'anthropomorphisme était souvent la caractéristique dominante des objets complexes qui servaient de supports ou de contenants aux esprits des dieux tribaux et familiaux. Malgré son aspect réaliste, la sculpture de Rurutu montre des fonctions de « réceptacle » encore plus évidentes et, pour cette raison, elle peut être comparée à deux autres catégories d'objets provenant des îles de la Société ou des Tuamotu :

- des coffres en bois pour conserver des biens précieux ou fragiles, munis d'une ouverture rectangulaire et parfois décorés de figures en relief ;
- de petites maisons mobiles en bois sculpté, à quatre pieds, contenant des objets sacrés ou des reliques familiales [13].

Ces « maisons des dieux » étaient habituellement conservées dans les lieux de cultes ou *marae*. Pour le transport, elles étaient entourées de cordes et fixées à des sortes de brancards. L'une d'elles, provenant des col-

lections de la LMS, évoque la forme d'un animal, avec une « toiture » ressemblant à une carapace de tortue. En l'absence de matériel de comparaison, on ignore si des objets de cette dernière catégorie existaient aux îles Australes et si de grands réceptacles pour les « dieux » avaient parfois une forme humaine, à l'instar de la pièce unique de Rurutu. Mais on connaît au moins un objet religieux plus petit qui pouvait contenir des reliques.

On ne peut que donner raison à Pierre Vérin lorsqu'il suggère que « *l'effigie grossière faite avec de la fibre de cocotier tressée* » observée par les missionnaires à Raiatea pourrait être celle que John Williams avait rapportée en Angleterre. L'objet, qui provient probablement de Rurutu, appartient à la catégorie des *to'o*, ces bâtons enveloppés de fibres tressées. Les figures opposées des extrémités rappellent celles des manches d'éventails sculptés aux îles Cook. La partie en bois, qui mesure 57 cm, est creusée sur une partie de sa longueur et pouvait recevoir dans cette cavité de petits objets, plumes, cheveux, dents... Vers 1835, J. Williams donna cette effigie au révérend Prout, ainsi qu'un chasse-mouche en os de cachalot et un fragment de lance des Australes. G. Bennet, un des envoyés de la LMS, rapporta deux fragments de lances provenant de Rurutu [14]. Ces objets pourraient être « *les pointes de lances [...] des guerriers d'autrefois* » extraites de l'idole de Rurutu.

Que cette « idole » fût la grande sculpture que nous connaissons ou une autre, que l'antiquité de cette pièce exceptionnelle puisse être mise en doute, n'empêche pas de penser qu'elle a été conçue avant tout pour répondre à des fonctions de reliquaire ou de réceptacle sacré pour des dieux *atua*, avant de symboliser l'idée de fondation, d'ancestralité et de procréation, puis d'être interprétée comme l'image d'une seule divinité créatrice.

La sculpture garda le nom de Ta'aroa, ou « père des cieux », qu'avaient transmis les missionnaires lorsqu'à l'Exposition universelle de 1867 et elle figura parmi les objets recueillis par différentes missions protestantes [15]. En 1890, les objets de la LMS furent transférés au British Museum où W. T. Brigham, directeur du Bishop Museum, put examiner la sculpture en 1912 (figure 2). Bien que le « *Handbook of the ethnographical collections* » du British Museum ait conservé dans ses éditions de 1910 et 1925 l'ancien nom de Ta'aroa Upo'o Vahu, le « dieu de l'Océan », en le déformant, Brigham resta prudent, indiquant simplement qu'il s'agissait du « dieu créateur » de l'archipel des Australes [16].

Un autre directeur du Bishop Museum et un des meilleurs connaisseurs des anciennes cultures polynésiennes, Peter Buck – Te Rangi Hiroa, insistait sur les relations entre les îles Cook et les Australes, surtout Rurutu et Rimatara. Décrivant « *le dieu principal de Rurutu* », il lui donnait le nom transmis par Williams, « AA », mais en transformant cette graphie en « Ha », sans donner d'explications. Il remarqua aussi que certaines des figurines en relief qui ornaient la statue avaient la tête en bas, comme les anges « descendant » de l'échelle de Jacob sculptés dans la pierre à l'entrée de l'abbaye

de Bath, en Angleterre [17], une façon discrète, peut-être, de suggérer l'origine syncrétique de l'objet. Cette pièce rescapée des autodafés de Rurutu intéressa aussi des chercheurs qui n'étaient pas des océanistes. André Leroi-Gourhan, en étudiant l'évolution des modes d'expression lorsque les systèmes de pensée furent confrontés à l'apparition de l'écriture, notait l'importance du symbolisme cosmique et sa persistance dans la matérialisation des récits mythiques. Ce mode de représentation, écrivait-il, « *reste encore vivant dans les branches de la pensée nées au début de l'expression écrite linéaire et les exemples sont très nombreux, dans différentes religions, d'organisation spatiale de figures symbolisant un contexte mythologique au sens précis des ethnologues* ». Et il citait parmi ces exemples cette sta-

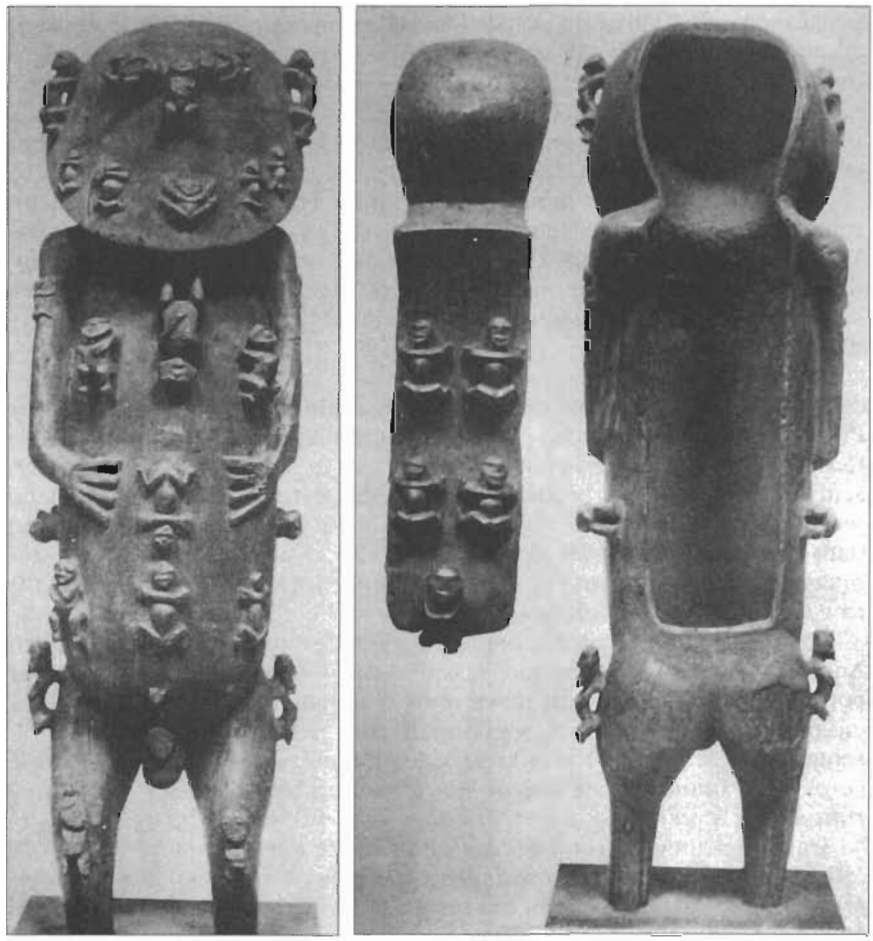


FIGURE 2. « Groupe des Australes : le dieu créateur », d'après W.T. Brigham, 1913, fig. 238. Vue de face (à g.), vue de dos (à dr.), avec la pièce amovible.

tuette des îles Australes « *figurant le mythe de la création des dieux et des hommes par le grand dieu de l'Océan* » [18].

Ainsi les meilleurs chercheurs peuvent-ils, eux aussi, être abusés par ces erreurs qui, indéfiniment répétées, deviennent à la longue des vérités, comme l'auteur lui-même, notre professeur, se plaisait à le dire aux étudiants en préhistoire à propos des trop fameux « bâtons de commandement ». Cela dit, il avait certainement raison de situer la création et la représentation matérielle de cette « divinité » de Rurutu au moment où les Polynésiens découvraient l'écriture et apprenaient à s'en servir. Celle-ci restera pour eux, pendant longtemps, un moyen de communiquer avec les missionnaires et de s'instruire dans la nouvelle religion. Comme l'écrivait P. Buck, les habitants des Australes souffrirent d'avoir été, au début, évangélisés par des convertis et des pasteurs indigènes qui n'avaient de comptes à rendre à personne, contrairement aux missionnaires européens qui se crurent obligés de sauver quelques traditions du naufrage. Ces derniers devaient aussi réunir des preuves pour justifier l'œuvre accomplie. Cette particularité expliquerait pourquoi nous connaissons mal les mythes et l'histoire traditionnelle des îles Australes [19].

Il fallut des années et même des décennies avant que des lettrés de Rurutu songent à consigner leurs souvenirs et le savoir traditionnel dans des « *puta tupuna* », ou « livres des ancêtres », des manuscrits dont la plupart, d'après A. Babadzan, remontent à la fin du siècle dernier [20]. Entre-temps, les épidémies avaient fait leurs ravages et la religion chrétienne son œuvre d'acculturation.

Pourtant, c'est à partir de la tradition orale et des *puta tupuna* que Pierre Vérin, puis Alain Babadzan, eurent, au cours de leurs enquêtes de terrain à Rurutu, des renseignements sur 'A'a et sa représentation en bois sculpté. Babadzan a reproduit et traduit des extraits provenant de deux *puta tupuna* différents. Il résume parfaitement leur sens et leur fonction dans une évolution rapide des mythes et des croyances religieuses : « *Un mythe syncrétique rurutu présente 'A'a comme une effigie divine occupant une position charnière entre le paganisme et le christianisme.* »

Un fils de chef, Amaiterai, part en voyage de circumnavigation jusqu'en Angleterre, à la recherche du « Dieu de sagesse ». A son retour, pour convertir les Rurutu au culte de ce nouveau dieu, il doit façonner une effigie qui est nommée 'A'a et qui contient trois petits *ti'i*, une trinité représentant dieu le père, le fils et le Saint-Esprit. Les petits *ti'i* « *en relief sur le corps de la statue représentaient les diverses unités parentales [...] de Rurutu à cette époque* ».

Dans la deuxième version, 'A'a est présenté comme le grand dieu (*Te atua rahi*) de Rurutu. « *On disait que ce dieu était un dieu gardien, un dieu protecteur de Rurutu.* » [21] Les entités de la « trinité » sont nommées : Ro'o Metua'ore, le dieu-père, le créateur, fait référence au dieu Ro'o (ou Rongo), une divinité principale à Rurutu et aux îles Cook. Ici, le dieu est « sans parents ». Le « dieu-fils » se nomme Te atua Aura Roiteata, une allusion pro-

bable à un ancêtre éponyme divinisé et à un titre. « L' esprit » est représenté par Te atua Iteroa, peut-être le dieu de l'île en général, d'après l'ancien nom de Rurutu (Eteroa ou 'Itiroa), ou le dieu de grand savoir.

'A'a n'est pas nommé parmi ces entités divines. Il reste le support et le contenant, à la fois mystique et matériel, d'un ensemble de représentations symboliques qui relèvent plus de la mythologie et de l'organisation sociopolitique que de la cosmogonie. Comme une sorte d'aide-mémoire visuel avant le passage à l'écriture, il synthétise, sous son apparence syncrétique, un savoir en voie de disparition. Sculpté, selon le mythe, pour convaincre les habitants de Rurutu, il est aussi une œuvre de commande dont nous ne pouvons plus connaître avec précision le véritable demandeur.

Dans une version plus développée, le voyage d'Amaiterai prend la forme assez classique de ces récits légendaires ou historiques relatant les aventures d'un jeune héros. Après les rites qui ont fait de lui un adulte, le jeune homme reçoit de son père l'autorisation de partir en pirogue pour enrichir ses connaissances et trouver une femme. Avant son départ, Amaiterai doit suivre les conseils des prêtres (*'Ara'ia*) et placer en plusieurs endroits de sa pirogue sans balancier, des « cordes » (*taura*) qui le protégeront contre les tempêtes et les vents contraires. Chacune de ces « cordes » porte un nom dérivé de 'Iro (ou Hiro), un navigateur polynésien légendaire. Ces noms apparaissent dans la généalogie mythique et « préRurutu » de la lignée royale de Moerai. Cet épisode peut être interprété ainsi : Amaiterai doit emporter avec lui des objets en cordes personnalisés, les symboles ou les « supports temporaires » d'ancêtres mythiques prestigieux, des experts en navigation, qui le protégeront et le conseilleront quand il leur adressera des prières. Le nom donné à la pirogue du héros fait également référence, semble-t-il, à une tradition de navigateurs.

Le périple d'Amaiterai le mènera à Tahiti, où il rencontrera le roi Pomare, et dans d'autres archipels. De Maupiti, il ramènera son ami rituel, un fils de chef et de Rarotonga, celle qu'il a pris pour femme. A Rimatara, notre héros trouvera l'emblème protecteur qu'il cherchait pour sa pirogue. En même temps, il rapporte, comme son père le lui avait demandé, la bonne parole et des nouvelles du dieu de sagesse. Mais les habitants ne peuvent croire à ce nouveau dieu que s'il leur est permis de le voir et de le toucher. Les descriptions de la sculpture, qui est alors fabriquée, des petits *ti'i* qui sont « collés » sur elle, ainsi que les noms des trois *ti'i* mis dans son ventre, sont les mêmes que dans les autres versions. Mais le nom de AA n'est pas véritablement mis en évidence. Il est justifié par la demande des habitants de Rurutu qui veulent prendre connaissance du dieu et pouvoir l'adorer en le voyant, mais aussi en le sentant, en le touchant de leurs mains (« *Te hinaaro nei matou... ia aa fafa to matou rima... i to matou Atua* »). Et le nom du *ti'i* est, comme la sculpture elle-même, une réponse à ce vœu qui a été satisfait. (« *Teie te i'oa o te tii : ia au i ta outou i parau e, hinaaro outou ia aa i to outou rima* »). Le mot *'a'a*, employé à Rarotonga avec le sens de « prendre en avançant la main », « sentir avec la main » ou

« chercher à tâtons », est un équivalent du tahitien *fafa* et appartenait certainement au vocabulaire ancien de Rurutu [22].

Cette explication faisait partie, selon toute vraisemblance, de la construction tardive, à finalité syncrétique, d'un mythe qui paraît avoir été composé d'épisodes juxtaposés empruntés à diverses sources. Le thème de la pirogue sans balancier s'apparente aux prédictions des anciens prophètes et devins qui, d'après la tradition orale, avaient annoncé l'arrivée des dieux à peau claire avant la découverte de Tahiti par les Européens. Associé à l'opposition entre des réminiscences d'une ancienne civilisation de navigateurs polynésiens et de nouvelles conceptions syncrétiques, il contribue à faire du mythe d'Amaiterai un témoignage vivant des grands changements qui se produisirent à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Le récit révèle en particulier les initiatives prises par des chefs de Rurutu pour s'approprier, avant l'emprise directe des missionnaires, une partie des pouvoirs techniques et religieux qu'ils attribuaient aux Occidentaux, en conservant du savoir ancestral ce qui était adaptable et utile pour le prestige de l'île et le bien-être de ses habitants.

Sans aborder la question de la valeur historique du mythe et de possibles repères chronologiques, il est permis de penser que l'origine du nom Aa donné à la sculpture de Rurutu est plus ancienne que son interprétation rédigée en tahitien. On peut noter pourtant que ce nom, contrairement à celui d'Amaiterai, ne semble pas faire partie des anciennes généalogies de Rurutu, mais on le trouve peut-être, en composition, dans les noms d'unités sociales et territoriales, comme Aairi, un des groupes fondateurs, ou Aaura.

Dans un récit recueilli aux îles Cook et parfois associé aux origines samoanes de quelques lignées de chefs de la Polynésie orientale, un passage est consacré au combat du Ruru (traduit par « Héron blanc », mais peut-être un hibou *Lulu* inconnu à l'est des Samoa) qui paraît représenter une puissance terrestre, et du Aâ, nom d'une murène tachetée à Rarotonga ; le poisson ou « serpent » mythique, venu de la mer, est parvenu en remontant les cours d'eau jusque dans la forêt. Mais cet épisode, qui s'inscrit dans le cycle légendaire de Rata, un héros voyageur célèbre en Polynésie, est isolé, tout comme le nom de *aâ* donné à une murène à Rarotonga. Il paraît limité aux îles Cook et ne se rattache à aucun événement historique connu, comme beaucoup de légendes polynésiennes, sans que nous sachions s'il avait un sens pour les Rurutu d'autrefois [23]. L'homonymie, si fréquente dans les langues polynésiennes, rend particulièrement aléatoire et difficile la recherche des significations possibles des noms propres ou des mots en général, surtout lorsqu'ils sont très courts, comme AA. Dans la maîtrise qu'ils ont de leurs langues, les Polynésiens jouent d'ailleurs de ces homonymies avec une grande virtuosité.

Deux faits linguistiques viennent encore compliquer l'interprétation des mots anciens de Rurutu. Dans la langue des îles Australes, aujourd'hui en voie de disparition, les sons représentés par les consonnes K, N vélaire (NG), H et F n'existent pas et sont remplacés par une occlusive glottale (').

Dans les écrits missionnaires, ainsi que dans les transcriptions anciennes, celles des *puta tupuna* notamment, les occlusives glottales n'étaient pas notées.

'A, A'a ou 'A'a ?

Le nom de la grande sculpture de Rurutu a été noté « Ha » par Buck, « A'a » par Vérin et « 'A'a » par Babadzan. On peut donc se demander quelle est la bonne interprétation de l'ancienne transcription « AA ». On a dit que 'A'a, pour *fafa*, avec le sens de « toucher », découlait vraisemblablement d'une explication *a posteriori*. Aussi, parmi les nombreuses combinaisons possibles, on retiendra, comme hypothèse, celle qui paraît la plus plausible. D'autres seront éliminées, peut-être arbitrairement. Le mot *a'a*, pour *aka*, qui peut signifier « racine, racines fibreuses » dans plusieurs langues polynésiennes, mérite quelque attention. Le terme généralement employé avec le sens abstrait de « racine, origine, fondation » est « *tumu* ». Mais à Rarotonga, *aka* a aussi le sens figuré de « branches d'une famille », ou de « mots mémorisés », ce qui permet de mettre ce terme en relation avec des transferts analogiques comparables : racines secondaires désignant les membres d'une unité sociale dont le tubercule principal serait le chef (*Teve, unga*). Aux îles Marquises, on nommait *to'o mata* ou *ta'o mata* (de *to'o*, tubercule ou *Taro, Colocasia esculenta*), des objets tressés munis de cordelettes à nœuds qui servaient d'aide-mémoire pour la récitation des généalogies ou certains chants familiaux. *Tarotaro* est un ancien mot polynésien signifiant chant sacré, prières, ou invocation aux dieux.

Pour tenter de trouver une explication au nom de Aa, on donnera de préférence la priorité à un autre mot, dont le vaste champ sémantique recoupe d'ailleurs quelquefois celui de *aka*. Dans toute la Polynésie, *kaha*, avec ses variantes locales, *'aha* ou *'a'a*, désignait avant tout les fibres tressées de la bourre enveloppant la noix de coco. On en faisait des cordes et des ficelles destinées à de nombreux usages religieux ou profanes. Ce mot *kaha* (*'a'a* à Rurutu), viendrait en résonnance avec « les dieux de corde » cités par les premiers diacres polynésiens à propos des « idoles », ainsi qu'avec les cordes (*taura*) des divinités ancestrales qui protégeaient la pirogue d'Amaiterai. Les Polynésiens évitaient, sauf en certaines occasions, de dévoiler les noms des ancêtres divinisés qui faisaient partie de leurs généalogies et seuls des spécialistes étaient capables de les énumérer sans se tromper. Ils nommaient « *te atua* » l'esprit d'un dieu, en général, et donnaient à son support matériel temporaire le nom qui le définissait le mieux : *to'o*, bâton ; *ti'i*, image, sculpture ; *kaha*, tresses en fibres de bourre de coco, corde, objet fait de cette matière ; *'ura* ou *kura*, objet sacré en plumes, etc.

Aux Tuamotu, un *kaha* pouvait être « *une image ou le véhicule d'un dieu ; il était fait d'arêtes de poisson et de plumes entourées de tresses en bourre de coco* ». On trouve parfois des allusions à ces « dieux de cordes » dans des prières ou des chants anciens, comme « la représentation sacrée

du dieu Atea » (« *Te kaha kura o Atea, te ariki* »). Parmi les objets conservés au *marae* dans les « maisons des dieux », il y avait aussi les reliques des ancêtres, « *des mèches de cheveux et de barbe, même des ongles et des dents. Le tout soigneusement lié en petits paquets, avec de la ficelle de cocotier, était recouvert de plumes d'oiseau* ». Le père Montiton n'a pas précisé le nom de ces « paquets », probablement désignés d'après une partie de leurs composants, *kaha* ou *kaha kura*, peut-être. Un de ces objets, contenant une baguette rainurée, ressemble un peu à celui de la collection Oldman qui viendrait de Rurutu. On peut penser que des fragments d'armes ayant appartenu à des guerriers célèbres pouvaient être conservés de cette manière.

Aux îles de la Société, « le dieu à plumes jaunes », « *'aha – tea* », était invoqué dans une prière de la famille royale des Pomare. Les fibres tressées étaient le symbole de quelques dieux fondateurs, comme *Atea*, *Tumu* ou *Tane*, dieu de la beauté et protecteur des artisans, qui possédait de nombreux dieux de corde (*Atua 'aha*). Dans un mythe sur les voyages de Hiro, les constructeurs de sa pirogue évoquent dans une chant la corde sacrée de *Tane*, « *te 'aha mo'a a Tane* ». On appelait aussi *'aha* un bout de corde offert aux dieux, après un voyage en pirogue, pour les remercier de leur protection. Le même nom était donné à la première victime tuée au combat. Celle-ci était attachée avec des liens tressés, transportée au *marae* et donnait lieu à des prières pour assurer la victoire. « *'Aha ta'ata* » désignait également une petite forme humaine en fibres de bourre de coco tressées que l'on attachait à la traverse (*'iato*) d'une pirogue pour la pêche au thon, afin de donner satisfaction au dieu *Tane* et de lui demander par des prières qu'il y ait beaucoup de poissons [24].

Des cordes tressées pouvant être utilisées pour la récitation des généalogies, le mot *kaha* a pris parfois le sens de lignée, descendance, support pour les prières (Nouvelle-Zélande, Hawaii). Des tresses ou des objets en fibres végétales servaient aussi d'aide mémoire ou de « charmes » pour la divination. Parvenus entre les mains des devins, des guérisseurs ou des sorciers, les *kaha* prirent une signification péjorative ou qui inspirait la terreur : nœuds coulants pour attraper les âmes ou faire mourir des ennemis (îles Cook, Mangareva).

Aux îles Marquises, au début du XIXe siècle, un *kaha* était un objet en bourre de coco et autres fibres tressées fabriqué en grand secret et avec force *tapu* par les prêtres devins ou guérisseurs. En cas de maladie ou pour une vengeance, ce paquet était rempli de matières diverses dont certaines devaient provenir de la personne que l'on voulait terrifier ou détruire, puis il était enterré. Il tirait son pouvoir des incantations du prêtre ou du sorcier. Par la suite, en relation avec ces incantations, *kaha* prit le sens de « *pouvoir de vie ou de mort attribué à certains prêtres païens ou autres personnes* » [25].

C'est peut-être à ce niveau de signification qu'il faut situer la transcription, pour le moins surprenante, transmise par P. Buck-Te Rangi Hiroa. *Ha* signifie généralement « quatre », mais pouvait avoir aussi, à Tahiti, le sens de « *prière ou incantation utilisée autrefois en vue de guérir une personne*

empoisonnée pour avoir mangé certains poissons ou quelqu'un qui s'était étranglé avec des arêtes ». Le même mot avait une signification différente aux Tuamotu, autour de l'idée de « sacré », « de ce qui mérite d'être adoré ». *Ha* était aussi « le nom du dieu suprême conçu dans l'abstrait comme divinité ou sainteté » et de grands dieux polynésiens pouvaient lui servir d'épithètes, comme dans *Ha – mau – Rongo* ou *Ha – mau - Tu*. On trouve une explication à ce concept, lorsqu'on sait qu'en Nouvelle-Zélande, *Ha* était associé à *Io*, les deux termes définissant une entité divine suprême d'origine probablement syncrétique [26]. *Io* fit aussi une apparition tardive dans quelques atolls des Tuamotu, remplaçant dans des mythes de création les noms des anciens dieux. Aux îles de la Société, aux premiers temps du christianisme, Ta'aroa représentait ce concept abstrait d'entité divine supérieure, mais il était aussi un des quatre grands dieux de la mythologie polynésienne et celui d'une groupe dominant. Dans des îles où il n'avait pas la même importance, quelques savants polynésiens donnèrent d'autres noms au même concept. Incontestablement, *ha* voulait dire « quatre » dans l'ancienne Polynésie. Il resterait à savoir si, dans de rares occasions, le mot a pu servir à synthétiser le concept abstrait de quatre divinités primordiales ou s'il a quelquefois remplacé *kaha* dans ses acceptions les plus nobles en relation avec le pouvoir spirituel des anciens dieux, par opposition aux pratiques ambiguës des guérisseurs.

Aujourd'hui, le mot *kaha* a été conservé aux Tuamotu avec deux significations opposées : celle de la présence très momentanée d'une entité surnaturelle plutôt bienveillante, ou, au contraire, celle d'un signe néfaste qui pourrait annoncer une mort prochaine. Le *kaha* sort parfois du sol, à l'emplacement supposé d'un ancien *marae* ou d'un lieu *tapu*, se déplace rapidement dans l'atmosphère en formant une trajectoire lumineuse comme celle d'un météore, puis il retourne à la terre. Le *kaha* inspire toujours une certaine crainte, mais comme pour les sculptures de pierre, ou *ti'i*, qui ont subsisté, il y a de bons et de mauvais *kaha*. Cette parenté n'est pas fortuite. Elle rappelle qu'autrefois les esprits des dieux et des ancêtres, tutélaires ou revendicateurs, venaient « *faire des séjours furtifs* » dans des objets très matériels fabriqués pour les recevoir, mais qui n'étaient, en temps ordinaires, que « *des supports possibles de la divinité, des tabernacles vides* ». Et c'était toute une affaire, « *l'affaire des prêtres en certaines rares occasions, de prier le dieu de venir résider quelques instants sur le marae, de le faire "descendre" dans son image* » [26]. Ces remarques de José Garanger, qui démontrent que ces « images » n'étaient pas des idoles et que « *le Tahitien d'autrefois ne peut être accusé d'iconolatrie* », peuvent s'appliquer aussi à tous les *'a'a* de Rurutu, du plus petit au plus grand.

Dans cette perspective, en effet, on peut suggérer qu'à Rurutu, les supports des dieux, investis temporairememnt de leurs pouvoirs surnaturels, étaient surtout faits de fibres de coco tressées ou entourés de cordes. D'abord nom commun, *'a'a* aurait désigné globalement, par métonymie, l'ensemble de ces matérialisations. Devenue l'un des rares vestiges de l'an-

cienne culture et considérée comme son chef-d'œuvre, la sculpture de Rurutu aurait gardé le nom de *'A'a* en symbolisant à la fois des dieux de la mythologie polynésienne, comme Ro'o, d'où probablement le nom de Ta'aroa qui lui fut donné, à Raiatea, dans les premiers temps du christianisme, et des entités divines ou ancestrales propres à Rurutu. *'A'a* aurait aussi traduit, sous la forme d'un objet complexe, les repères généalogiques d'une lignée devenue dominante, tout en remplissant, à la veille de l'introduction de l'écriture, plusieurs fonctions complémentaires. Comme support de la mémoire collective et conservatoire des traditions, *'A'a* était déjà, en soi, un petit musée portatif qui, en d'autres circonstances et si le don avait été mieux compris, aurait dû servir, en retour, à l'édification des Occidentaux. Il restait aussi le dernier témoin des talents et de l'habileté des anciens sculpteurs de Rurutu. Il fut enfin un instrument de transition utile entre deux cultures qui, brièvement superposées, allaient se fondre. Après l'installation du christianisme, le puissant symbolisme qui s'attachait à sa mémoire et à celle de tous ses petits *ti'i* qui, avec lui, ne formaient qu'un seul être, une entité unique, contribua, avec l'appui du mythe, à développer son pouvoir identitaire et unificateur.

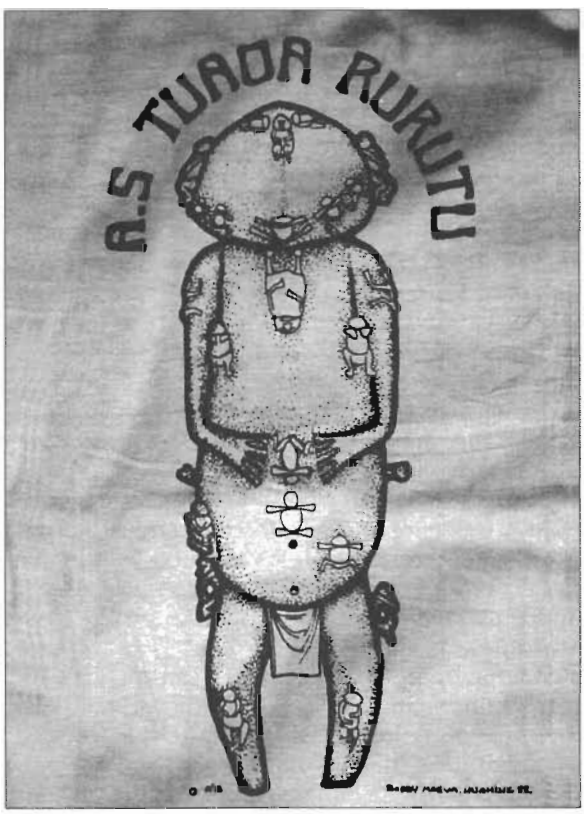


FIGURE 3
A'A, l'emblème de Rurutu (d'après un dessin de Bobby Holcomb) imprimé sur un t-shirt. Association culturelle « Tuacoa » pour la création d'un musée à Rurutu, 1988.

L'interprétation syncrétique de l'ensemble symbolique que constituait 'A'a permet aujourd'hui à la population chrétienne de Rurutu de faire de cette sculpture, ou plutôt de son image reproduite sur divers supports, l'emblême de tous les habitants de l'île, qui renouent ainsi avec une ancienne tradition polynésienne (figure 3). Par tout ce qu'elle représente, cette image est aussi l'insigne du renouveau culturel de Rurutu. Il appartient, bien sûr, aux Rurutu, de fonder en se l'appropriant l'avenir mythique et emblématique de 'A'a mais il est permis de souhaiter, après tant de gloses, que ceux-ci reçoivent un jour prochain, comme une offrande longtemps différée, une belle reproduction en trois dimensions, fidèle et complète, du chef-d'œuvre de leurs ancêtres.

Notes

[1] GARANGER, J. (1982), p. 47 ; (1976), p. 146-149 ; (1973), p. 764-766.

[2] VÉRIN, P. (1969), p. 281-284.

[3] Cette sculpture du British Museum (LMS 19) a été décrite et reproduite dans de nombreux ouvrages : VÉRIN, P. (1969) ; *La découverte de la Polynésie*, catalogue d'une exposition au Musée de l'Homme, Paris, 1972, n° 15 ; BARROW, T. (1979), *The Art of Tahiti, Londres*, etc. On trouve une excellente reproduction de la statue dans KAEPPLER, KAUFMANN ET NEWTON, *l'Art Océanien*, Paris, 1993, fig. 20.

[4] « Extracts from letters of Messrs. Threlkeld and Williams », *Transactions of the London Missionary Society in the years 1820, 1821, 1822, 1823, and 1824*, vol. II, Londres, 1825, « Octobre 1822, South Seas », p. 237-243.

[5] MONTGOMERY, J. (1831), p. 499-509.

[6] RUSSELL, M. (1853), *Polynesia: a history of the South Sea Islands*, Londres, p. 212.

[7] ELLIS, W. (1829), *Polynesian Researches during a residence of nearly six years in the South Sea Islands*, Londres, 2 vol. Gravure de frontispice, face à la page de titre, texte p. 219 du vol. II.

[8] ELLIS, W. (1831), *Polynesian Researches*, vol. III, p. 395-400. *A la Recherche de la Polynésie d'autrefois*, trad. française, 1972, t. II, p. 689-691.

[9] WILLIAMS, J. éd. 1839, p. 33-38.

[10] WILLIAMS, J. (1839), p. 467-468.

[11] Ces statues (n° 428 et 429 du Musée de Tahiti et des îles) se trouvent actuellement au musée Gauguin, Papeari, Tahiti.

[12] N° 476 de la collection Oldman, PL. 22. Museum d'Auckland, Nouvelle-Zélande.

[13] Quelques-uns de ces coffres, provenant pour la plupart des îles de la Société, ont été conservés (British Museum, musées de Vienne, Lille, Perpignan, musée de Tahiti et des Iles, etc.). Les *fare atua* ou « maisons des dieux » recueillies aux îles de la Société ou aux Tuamotu sont plus rares. Il en reste des vestiges au British Museum, au Bishop Museum, à Rome et à Copenhague. Aux îles Cook, il existait aussi de petites maisons pour les dieux, mais aucun modèle n'a subsisté.

[14] Collection Oldman (1953), n° 425, PL. 6 et 26 (Auckland Museum, n° 31490). PL. 6, n° 492 ; PL. 9, n° 381. Collection Hooper, n° 659 et 660 (Steven Phelps, *The James Hooper Collection*, Londres, 1976). Musée de Tahiti et des îles.

[15] Musée des Missions évangéliques. Album de l'exposition universelle de 1867, PL. X. Je remercie Sylviane Jacquemin de m'avoir transmis une copie de ce document conservé à la bibliothèque du Fedap, à Paris. Une feuille de vigne avait remplacé le « *maro* » de Ta'aroa.

[16] BRIGHAM, W. T. (1913), p. 297 et fig. 237-238.

[17] BUCK, P.-TE RANGI HIROA (1938), p. 164-165, 171-172 ; (1952), p. 158 et 164-165.

[18] LEROI-GOURHAN, A. (1964), I, p. 274-275, fig. 98.

[19] BUCK, P.-TE RANGI HIROA (1938), p. 164 et (1952), p. 223.

[20] BABADZAN, A. (1979), p. 223.

[21] BABADZAN, A. (1982), p. 96-105.

[22] « Généalogie de Rurutu par le Pasteur Teriimana », document inédit mis à jour par l'Eglise évangélique de Polynésie française (1987), I. (manuscrit en tahitien, dactylographié).

1°) Généalogie de Rurutu depuis les origines.

2°) « *Te vaa ama - ore o Amaiterai* », construction de la pirogue sans balancier d'Amaiterai.

3°) « *Te imira'a o Amaiterai i te parau paari e te atua paari no te ao nei.* »

4°) Arrivée de l'évangile à Rurutu, destruction des idoles à l'exception de AA, symbole de l'arrivée du « dieu de sagesse ».

Je remercie les responsables de l'Eglise évangélique de m'avoir permis de prendre connaissance de ces documents confidentiels.

Depuis le passage de James Cook à Rurutu, en 1769, plusieurs navires européens étaient passés par les Australes et, parmi eux, le célèbre « Bounty ». Les habitants avaient pu aussi observer la construction de ces « pirogues sans balancier » au cours de leurs propres voyages inter-insulaires. Et, très tôt, des Polynésiens furent embarqués à bord des navires comme matelots.

Il n'existe pas de dictionnaire ou de lexique publié de la langue des îles Australes (sauf pour Rapa).

[23] « Extracts from Dr. Wyatt Gill's papers », *Journal of the Polynesian Society*, n° 19, vol. 21, 1912, p. 44-45, 51-52 ; et W.W Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 1876 (et New York 1977), p. 144 et 149. Des animaux pouvaient être l'émanation, l'ombre (*ata*) des dieux, ou les symboles – gardiens ancestraux (*taura*) – d'une famille. A Tahiti, d'après T. Henry (1962, p. 398), le *Ruru*, un albatros, était l'émanation du dieu Ta'aroa, de même qu'un oiseau mythique nommé *Manu - i - te - a'a*, ce que l'auteur a traduit par « oiseau des racines ».

[24] EMORY, K.P. (1947), p. 24-30 ; 1940, p. 112 ; (1965), p. 462-463 (d'après un manuscrit conservé au Bishop Museum, Honolulu) ; MONTITON, A., « Les Paumotous », *Les Missions Catholiques* (1874), vol. 6, p. 366 ; T. Henry (1962), p. 410 et 564 ; « Dictionnaire manuscrit d'Orsmond » (Mitchell Library, Sydney). Je remercie A. Babadzan de m'en avoir transmis des extraits.

[25] Voyage de Krusenstern aux Marquises en 1804, d'après Langsdorff, *Voyages and travels in various parts of the world*, Londres, 1813, (Amsterdam/New York, 1968), vol. I, p. 155-156.

Les dictionnaires consultés sont les plus connus : *A Tahitian and English Dictionary*, dictionnaire missionnaire de 1851 ; Stimson et Marshall, *A Dictionary of some Tuamotuan dialects*, La Haye, 1964 ; *Grammaire et dictionnaire mangaréviens*, Braine-le-Comte, 1908 ; R. I. Dordillon, *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, Paris, 1931 ; Stephen Savage, *A dictionary of the Maori Language of Rarotonga*, îles Cook, 1962 ; E. Tregear, *The Maori polynesian comparative Dictionary*, Wellington 1891 (Pays-Bas/NewYork, 1969) ; M.K. Pukui et S.H. Elbert, *Hawaiian dictionary*, Honolulu, 1965 ; H.W Williams, *A Dictionary of the Maori Language*, Wellington, 1971.

Je remercie tout particulièrement Yves Lemaitre, linguiste à l'Orstom et auteur du *Lexique du tahitien contemporain* (1973), de m'avoir confirmé que le nom de 'A'a pouvait venir de la forme rurutu du mot *'aha*, ou *kaha*, fibres de bourre de

coco tressées, et de m'avoir conseillé d'écrire cet article (mais il n'est pas responsable du contenu). Sur les homonymies et les jeux de mots à Rurutu, voir son article de 1976.

[26] BEST, E. (1924), *Maori religion and mythology*, section I, Wellington, (New York, 1977), p. 99-101 ; BUCK, P. (1962), *The coming of the Maori*, Wellington, p. 526 et 531-535.

[27] GARANGER, J. (1969), p. 22.

Bibliographie

BABADZAN, A. (1979), « De l'oral à l'écrit : les "puta tupuna" de Rurutu, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 65, déc. 1979, p. 223-234 ; (1982), *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Orstom, Paris.

BRIGHAM, W. T. (1913), *Report of a Journey around the world to study matters relating to Museums*, Honolulu.

BUCK, P. - TE RANGI HIROA (1938), *Vikings of the sunrise*, Philadelphie – New York ; (1952), Trad. : *Les Migrations des Polynésiens*, Payot, Paris.

ELLIS, W. (1829), *Polynesian Researches*, Londres, 2 vol. ; (1831), *Polynesian Researches*, Londres, 4 vol. ; (1972), *A la recherche des Polynésiens d'autrefois*, Société des Océanistes, Paris, 2 vol.

EMORY, K. P. (1940), « Tuamotuan concepts of creation », *Journal of Polynesian Society*, vol. 49 ; (1947), « Tuamotuan religious structures and ceremonies », *Bishop Museum Bull.* n° 191, Honolulu ; (1965), « Une prière de *marae* tahitienne de la famille royale Pomare », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 150.

GARANGER, J. (1969), *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois*, Société des Océanistes, dossier 2, Paris ; (1973), « Ethnologie du présent et du passé en Océanie », *Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, éd. Cujas, Paris, p. 763-773 ; (1976), « Traditions orales et préhistoire en Océanie », *Cahiers de Sciences Humaines*, Orstom, vol. XIII, n° 2, p. 147-161 ; (1982), « Petite histoire d'une préhistoire : celle des Polynésiens », Hommage au R.P. Patrick O'Reilly, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 74-75, p. 47-55.

HENRY, T. (1962), *Tahiti aux temps anciens*, Société des Océanistes, Paris, traduction de *Ancient Tahiti*, Honolulu, 1928.

LEMAITRE, Y. (1973), *Lexique du tahitien contemporain*, Orstom, Paris.
1976, « Ambiguité et chansons polynésiennes de Rurutu », *Cahiers de Sciences Humaines*, vol. XIII, n° 2, Orstom, Paris, p. 113-123.

LEROI-GOURHAN, A. (1964), *Le geste et la parole, I : Technique et langage*, Paris.

MONTGOMERY, J. (1831), *Journal of voyages and travels by the Rev. Daniel Tyerman and George Bennet*, Londres, 2 vol.

OLDMAN (1953), *Polynesian Artifacts-The Oldman Collection*, Wellington.

O'REILLY, P. et REITMAN, E. (1967), *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, Société des Océanistes, Paris ;

(1837), *Quarterly chronicle of the Transactions of London Missionary Society*, 1815- 1832, Londres, 4 vol.

TERIIMANA, P. (1987), *Généalogie de Rurutu*, manuscrit inédit, Eglise évangélique de Polynésie française, Papeete.

VÉRIN, P. (1969), *L'ancienne civilisation de Rurutu. Iles Australes. Polynésie française. La période classique*, Orstom, Paris.

WILLIAMS, J. (1839), *A Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, Londres.

Chapitre V

Restauration d'une mémoire

1

De surface et d'intérieur

Notes sur un parcours polynésien

***Jean-Michel Chazine* ***

Il fait encore nuit et du noir d'encre qui nous entoure ne surgissent que quelques alignements de lumières punctiformes, rectilignes ou suivant manifestement les rondeurs du terrain. Peu à peu, elles se différencient les unes des autres, s'alignent, se dédoublent, se reflètent dans une étendue luisante. C'est net : d'un côté, c'est de l'eau, rien que de l'eau ; de l'autre, c'est compact, dense, massif, certainement. Et l'on se remémore ce qu'on a forcément lu avant, dès qu'on a su qu'on y allait, tout ce qu'on s'est empressé d'avaler, d'ingurgiter, vite, en pensant à tous ceux qui l'avaient fait avant nous.

Ça y est, un dernier virage sur l'aile, deux derniers alignements de petites lumières, bleues cette fois, qui se rapprochent de plus en plus vite et l'avion s'est posé. Déjà les mélodies bien locales auxquelles la compagnie aérienne avait eu la subtile idée de nous initier depuis quelques minutes, un court moment atténuées pendant l'atterrissage, reprennent de plus belle. Les portes s'ouvrent, on s'extrait des rangées de sièges et on avance en se dandinant, en traînant les bagages. Premier et dernier salut direct aux hôtesses postées à l'avant et ça vous saute au visage, à la poitrine. Une chaleur moite, chaude, compacte, aux lourdes et multiples effluves. La première fois, on vacille même un peu, on est emprisonné par cette température enveloppante que même un feu de bois ne peut reproduire. Ce n'est pas une fournaise, pas une chaleur nette, précise, agressive, qu'on identifie immédiatement. Là, le temps des marches de la coupée qu'on descend et on prend et reprend son souffle, le nez, la bouche semblent insuffisants. Et toutes ces odeurs qui vous assaillent, vous titillent et n'activent pas seulement l'odorat mais la mémoire. Ça évoque plein de noms, de souvenirs pour certains, d'images, mais ce n'est pourtant pas exactement ça non plus.

** Laboratoire d'ethnologie préhistorique, CNRS, Paris, et Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique, CNRS, Aix-en-Provence*

On verra plus tard parce que, pour le moment, on a avancé vers les douanes, peut-être déjà repéré les amis, et puis on regarde tout autour de soi et on découvre et on observe et on se dit : alors ça y est, c'est ça Tahiti !

C'était en juin 1970, et je n'avais vraiment aucune raison de penser que quatre ans plus tard, cette même émotion, je la revivrai au même endroit ; que tous ces bruits, ces chants, ces odeurs me reprendraient à la gorge, aux yeux et à la tête. La tête, c'est sûrement elle qui, justement, avait le plus changé depuis ces quatre années. Imbibée qu'elle était en ce temps-là de technique, de programmes d'usines qu'on construit, qu'on agrandit, qu'on rénove et de problèmes d'installation de traitements d'eaux. Cette eau qu'on ne voit jamais ou seulement quand elle n'est pas là où et quand elle le devrait et qui, pourtant, est partout nécessaire. Elle comblait ma vie, cette eau, industrielle, potable ou polluée, elle était même plutôt sympathique, malgré tous les infimes ou dramatiques tracas qu'elle me procurait quotidiennement.

Pourtant, je l'ai quittée, divorce à l'amiable par consentement mutuel, pour une autre, une aventurière qui, elle, allait vraiment m'en faire voir... J'avais certes vu du pays, des gens très différents, des sites archéologiques, des musées, et puis lu pas mal de livres aussi depuis. Mais ce n'était que peu de choses, presque rien à côté de ce qui m'attendait avec cette nouvelle compagne, cette nouvelle manière d'être au monde qui m'environnait, cette nouvelle manière aussi de pouvoir en faire apparaître un autre, très ancien et pourtant nouveau.

Ainsi j'étais revenu à Tahiti, invité par celui dont j'essayais depuis peu de suivre les cours avec la plus totale assiduité, depuis que j'avais, un peu follement m'avait-on prévenu, quitté ma douillette case dans le giron de l'industrie pour me consacrer, quasiment me convertir, à l'ethno-archéologie. Un mot bizarre, un peu barbare qui, à l'époque, ne commençait qu'à peine à être employé et correspondait surtout, me semblait-il, à la composante archéologique d'une partie de l'ethnologie océanienne. Ethnologue, archéologue, des mots qui pourtant, peu de temps auparavant, résonnaient en moi un peu comme philosophe ou intellectuel. Des dénominations en tout cas chargées de connotations suffisamment dissuasives pour m'en éloigner *a priori* et me faire apparaître ces disciplines comme tout à fait étrangères, tant à mes anciennes préoccupations qu'aux nouvelles qui venaient finalement de commencer confusément à germer.

Ainsi j'étais revenu à Tahiti et avec un maître de l'archéologie, et pour y faire, moi aussi, de l'archéologie ! Et c'était même avec LE maître de l'archéologie française en Océanie, et pour y pratiquer quelle archéologie ? Pour continuer les investigations, suivies des reconstitutions, qui avaient été entreprises l'année précédente sur un ensemble de trois structures cérémonielles accolées les unes aux autres. Ces fameuses structures religieuses qu'on disait spécifiques aux Polynésiens, ces *marae* dont j'avais suivi lundi après lundi, à l'université de Nanterre, les descriptions, les variantes et les interprétations complexes et parfois divergentes pendant les

séances d'initiation à la préhistoire océanienne. Ces amoncellements de pierres basaltiques, vestiges de parements en « *opus incertum* », ou à bossage, ces fragments de plaques de corail qui, de place en place, apparaissaient sous un court taillis de broussailles, ces pierres dressées émergeant d'une couche de surface terreuse et caillouteuse, entre les rejets de « bourao » que j'apprendrai peu à peu à nommer *hibiscus tilliaceus* ou même *purau*. C'était donc ça un *marae*, cette représentation architecturale sommaire mais complexe des relations particulières qu'on se doit d'entretenir entre les cieux et leurs occupants, entre quelques clans de terriens insulaires, leurs aspirations foncières, leurs origines, leurs prétentions et leurs extensions reconnues ou tolérées !

Et le *marae* sur lequel nous opérions était déjà troublant. C'était le *Marae marae Ta'ata*, un site doté d'une redondance nominative exceptionnelle jusqu'à présent. C'était donc à ça que correspondaient réellement ces plans, ces dessins, ces photos que j'avais lus, vus et auscultés dans le *Journal des Océanistes*, ces sites d'occupation que José et Suzy Garanger avaient si précisément étudiés dans plusieurs vallées, la Vaitepiha, la Vairua puis la Vaiote, quelques années auparavant, loin dans la presqu'île de Tahiti. Ces structures monumentales semblables, que je serai amené à découvrir à mon tour, dès l'année suivante, de proche en proche, de terrasses en terrasses sur les rives alluviales de la vallée de la Papeno'o et qui seront le point de départ d'une chaîne d'actions dont les maillons continuent de se développer en de complexes ou pervers avatars.

Du même coup, je me trouvai immédiatement confronté aux questions qui allaient s'avérer cruciales et persistantes, au fur et à mesure du développement de mes activités tahitiennes. Qu'est-ce que représente maintenant un *marae* pour un Polynésien de la fin du XXe siècle ? Que pense-t-il des recherches plus ou moins approfondies qui y sont engagées et développées, des efforts de sensibilisation qu'on y entreprend et des travaux de reconstruction plus ou moins fidèles qu'on y réalise par la suite ? Quels liens est-il *a priori* capable ou désireux d'établir avec un passé que plusieurs instances, parfois opposées, lui ont décrit comme devant être le sien ?

Dès cette première année, j'allais toucher quasiment tous les aspects de cette archéologie un peu particulière qui, depuis moins de vingt ans, s'était peu à peu mise en place en cette terre un peu, beaucoup, passionnément ou pas du tout pour certains, française de Polynésie orientale.

D'abord ce triple ensemble de structures cérémonielles dont la chronologie de construction, se lisant d'elle-même, fournissait un vrai faux-semblant d'explications. Puis dans la presqu'île de Tahiti, la continuation, avec un groupe de jeunes, de l'inventaire de surface de la minuscule, lointaine, dense et intrigante vallée de la Vaiote. Ensuite ma première incursion sur un atoll, désert évidemment comme dans les meilleurs romans d'aventure, où de surcroît, à défaut de découvertes archéologiques d'importance, se vécurent d'habituelles, petites et humaines péripéties. Ainsi, du premier coup, m'étaient apparus tous les ingrédients qui pendant la vingtaine d'an-

nées qui allait suivre constitueraient, avec une intensité et une importance variables, des préoccupations, des problématiques, des recherches, des tentatives et, au-delà, des tranches de vie passionnantes.

De l'ethno-archéologie, ce qu'on m'en avait dit, ce que j'en avais lu et discuté souvent concernant l'Océanie, je fus sur le coup un peu sevré. Le corpus de traditions orales auquel il m'avait semblé que je pouvais raisonnablement, ou innocemment, m'attendre ne fut pas au rendez-vous. Les pierres et le corail une fois remontés, recollés ou substitués, ne restèrent que ce qu'ils sont, et même si par un petit calcul qui me venait de mes chantiers de l'industrie, on reconstitua et retrouva plus ou moins le volume originel des murs ou de leur parement, « l'ethnos » manquait étrangement là où on l'attendait. Certes, l'ensemble de la structure finit par apparaître dans toute sa complexité. Certes, les structures antérieures furent mises suffisamment au jour pour montrer qu'il y avait même eu un « avant » au premier de ces monuments et que la fin du dernier avait certainement correspondu à la fin même d'une certaine forme de la culture polynésienne traditionnelle, lors de son agonie, après l'arrivée et l'installation permanente des Européens. L'ethno de cette archéologie-là n'était pas dans les informations qu'un environnement humain limitrophe ou simplement proche aurait pu fournir pour alimenter ou préciser, au moins par de l'histoire événementielle, les phases successives qui reliaient entre elles les différents stades évolutifs de ces *marae*.

L'attitude des gens, de ceux qui, soit spontanément, soit plus ou moins incités, ont été confrontés à ce qu'étaient devenus ces monuments autrefois oubliés et même voués à une destruction, indirectement peut-être mais tout à fait délibérément programmée, relève elle, pour une grande part de l'ethnologie. C'est, au-delà des techniques, des méthodes, des compétences longuement et consciencieusement acquises et mises en œuvre, la toile de fond, implicite et prégnante, qui circonscrit plus ou moins complètement, mais pratiquement quand même, tout cet espace culturel.

Une fois atteint le stade de la réfection complète du site, après que des fouilles complémentaires aient montré l'homogénéité et l'ambivalence du lieu, et même une fois qu'une esquisse, un prototype d'école de fouille y fût réalisé, quasiment rien ne s'y déroula spontanément. Et en dehors de l'acquisition par l'administration centrale de la parcelle minimale du terrain – ce qui, par chance, fut assez rapidement réalisé –, il fallut faire pression ou insuffler des motifs d'interventions spécifiques ou spécieux pour qu'on ne retourne pas directement à la friche originelle. Les projets et les programmes d'animation ou d'activités liées au patrimoine archéologique que J. Garanger présenta régulièrement bénéficiaient certes d'un assentiment poli des édiles locaux, mais l'on en resta soigneusement là. Et la pression immobilière, un moment contenue, pu reprendre et enchâssa le site dans un lotissement péri-urbain.

Est-ce uniquement parce que, à quelques kilomètres de là, un autre grand lieu doté d'un environnement particulièrement magnifique et évoca-

teur, le *marae* d'Arahurahu, qui plusieurs années auparavant avait été très – d'aucuns estiment trop – restauré en prélevant des vestiges lithiques des monuments alentour, servait déjà de lieu d'expression culturelle à forte valeur ajoutée assurée par un tourisme de consommation ? C'est fort possible, mais cela fait apparaître en même temps et *a contrario* le seuil des limites qu'un site archéologique peut recouvrer, une fois qu'il a été abandonné et qu'il a perdu ses marques historiques vivantes. L'intérêt qu'il présente pour les chercheurs qui s'y consacrent, s'il peut, par ses caractéristiques ou son potentiel scientifique propres, avoir vocation d'exemple ou de source d'information universels, butte rapidement sur l'image que se font les populations locales des modes de représentation de leur passé. Ce sont celles-ci qui, au-delà de nos préoccupations et des investigations qu'elles justifient, vont être le facteur limitatif auquel on ne pourra qu'être confronté. Si un site d'occupation ou d'activité d'origine ancienne devient site « archéologique », c'est que certaines des caractéristiques qu'il possédait ont d'abord été perdues pendant au moins un certain temps, qu'elles ont été reconstituées le plus probablement par des intervenants extérieurs ou même exogènes et que, dans le meilleur des cas, ce ne pourra être qu'un mémorial. Mais mémorial de quoi et pour qui ?

Tant qu'il n'aura pas été possible, par quelques actions pédagogiques ou de vulgarisation suffisamment efficaces, de modifier ou de changer les contours de cette attitude, il est normal qu'on s'y conforme et s'y limite. C'est une astreinte parfois difficile à supporter, une impuissance systématisée qui peut faire enrager lorsqu'on sait que du point de vue scientifique, autant les confrères que la communauté internationale en évaluent et apprécient aisément tout l'intérêt. Mais c'est justement cet écart d'intérêt qu'il devient non seulement fondamental mais primordial de prendre en compte. Si pour de nombreux Océaniens, « *la trame du présent est un fait de préhistoire* » persistant et « *si le passé vit encore dans les âmes sous les nouveautés de l'acculturation* » (J. Garanger, 1972, p.136), il ne lui est pas indispensable de se concrétiser essentiellement sous forme de structures lithiques, qu'elles soient remarquablement restaurées ou pas.

Pour que la communauté locale environnante, et du bas au plus haut de ses instances de décision, assume elle-même la prise en charge réelle, durable et autonome des sites, il faut qu'elle y ait vu ou placé son intérêt. Des nombreuses expériences qui ont été conduites pendant ces dernières décennies, on peut constater, en le regrettant un peu, que c'est rarement à l'initiative propre des communautés concernées. Si l'envie ou un désir encore difficilement formulé l'a précédé, c'est presque toujours en faisant automatiquement et presque exclusivement appel à des ressources extérieures. L'inertie de démarrage est telle que ces ressources ne proviennent dans un premier temps que de la métropole ou d'autres organismes de financement privés ou internationaux. Dans beaucoup de cas également où la motivation s'est manifestée de manière autonome, surtout si un certain militantisme ou activisme archéologique l'avait peut-être préalablement

instiguée, elle n'est pas apparue totalement détachée d'arrière-pensées politiciennes, opportunistes ou simplement conjoncturelles. C'est aussi dans la durée que s'exprime la réelle profondeur des sentiments, des motivations à l'égard des manifestations d'un passé qui, dans beaucoup d'endroits de Polynésie, s'est appauvri de manière dramatique. Dans ce sens, ce sont non pas un, mais presque tous les cas d'investigations auxquelles j'ai été amené à participer au tout début, puis à organiser et impulser moi-même par la suite, qui ont attesté de cette ambiguïté dans laquelle chacun d'entre nous s'est finalement dépêtré à sa manière.

Cela a commencé par les prospections extensives complémentaires menées en compagnie de groupes de jeunes d'origines scolaires, sociales ou confessionnelles différentes, dans la vallée de la Vaiote, en 1974, et s'est poursuivi d'années en années et en dehors du cas particulier de la Papeno'o dès 1975, par Raiatea en 1977, Tubuai en 1978, Rurutu en 1979 ou Taha'a en 1980. En effet, à partir de 1975 est apparu le premier projet de barrage de la Papeno'o, la plus grande rivière de Tahiti issue de la caldeira centrale qui risquait d'ennoyer une grande partie de cette vallée. Dès ce moment, tous les paramètres, les méthodologies et les problématiques auxquels la pratique de l'archéologie peut être confrontée, furent réunis d'un seul coup. J'étais bien loin d'imaginer, quand José Garanger m'invita à en prendre la responsabilité, qu'elles allaient du coup en être toutes les implications et les conséquences.

Le fait est que ce type de projet et les perspectives qui s'y attachaient m'ont séduit et que je m'y suis impliqué personnellement et directement. L'entreprise était d'envergure mais sans empêcher par la même occasion qu'une grande partie des réflexions théoriques préalables qui avaient cours dans nos séminaires ne fût frappée d'une certaine obsolescence imprévue. Tout paraissait à faire car les structures administratives locales appropriées à ces problèmes n'existaient pas. Encore que, heureusement, l'Orstom, fortement installé et implanté sur place, continuait à apporter de son mieux les aides et moyens logistiques et humains de base dont il disposait. Est-ce également vraiment le hasard des conjonctions humaines qui fit que dans un premier temps, c'est par l'intermédiaire du service de la Jeunesse et des Sports que le minimum des moyens financiers nécessaires fût obtenu ? C'est par ce canal imprévu mais très vivace et fortement implanté au cœur même de la population locale que les investigations, limitées à la surface dans un premier temps, purent commencer et ont presque exclusivement concerné et manifestement sensibilisé les participants eux-mêmes.

Les résultats de cette action, ajoutés à la vulgarisation médiatique à laquelle je me suis délibérément attaché, ont au moins eu un impact complémentaire déterminant : celui de convaincre tant les instances teritoriales que métropolitaines de l'intérêt qu'il y avait à institutionnaliser le cadre de gestion et de valorisation du patrimoine archéologique dans son ensemble. Cet assentiment me permit logiquement ensuite de proposer la création et

l'installation du département Archéologie au vieux musée de Papeete. La création du Centre polynésien des sciences humaines auquel il devait ête rattaché relevait déjà, elle, d'autres instances, soumises à d'autres arcanes encore plus complexes.

La création de cette nouvelle structure institutionnelle fut une étape importante, mais les faits ont ensuite montré qu'une fois franchie la séquence de rattrapage intensif des retards accumulés au cours de décennies de désintérêt et de déprise, l'adoption et la surveillance continue et programmée des sites dégagés ou même déjà mis en valeur pendant les travaux s'avéraient difficile, voire parfois impossibles dans les faits. La concurrence des intérêts et des préoccupations des diverses communautés est encore actuellement particulièrement forte et la reconnaissance de l'intérêt d'une sauvegarde, d'une étude plus particulièrement poussée ou d'une mise en valeur des vestiges du passé n'est pas forcément primordiale. Là où une discontinuité s'est installée, et en dehors des cas exceptionnels et présumés uniques, renouer systématiquement et matériellement le fil avec le passé ne s'impose pas d'évidence.

C'est peu de dire la difficulté effective que l'on rencontre lorsque l'on veut combiner, à la fois harmonieusement et quelque peu politiquement parfois, des préoccupations dont la structure est exogène par rapport au vécu de ceux pour qui elles sont pourtant simultanément et également destinées. La découverte du site de Va'ihi, sur l'île de Raiatea, en 1977, qui s'est avérée succéder aux deux plus anciens sites des îles Sous Le Vent, présente tous les ingrédients illustrant de manière quasi parfaite ce paradoxe. J'ai été sollicité à l'époque pour encadrer, sensibiliser et initier aux préoccupations archéologiques les classes de terminale du lycée d'Avera pour lesquelles le proviseur voulait mettre en place une nouvelle activité de loisirs scolaires. Après quelques journées passées à initier ces jeunes aux prospections de surface dans les vallées alentour, j'ai eu la chance d'être informé par un enseignant de l'existence d'une source proche à laquelle était attachée une légende particulièrement importante. Cette tradition orale, qu'une personne âgée nous raconta ensuite, précisait que ce serait à partir de cet emplacement, près de cette source et de sa vasque d'alimentation, que serait partie, au moins vingt générations auparavant, une grande pirogue qui aurait atteint la Nouvelle-Zélande.

Ces quelques éléments de tradition orale, associant une occupation ancienne et l'un des mythes les plus récurrents dans les mythologies polynésiennes relatives aux systèmes de migrations interinsulaires entre Polynésie orientale et Nouvelle-Zélande, étaient suffisamment rares pour devoir être vérifiés. Une fois acquis l'accord d'au moins un des propriétaires, un petit sondage fut rapidement – trop rapidement, certes – entrepris qui, très vite, livra des objets remarquables. Le site étant ennoyé à partir d'une faible profondeur, outre les vestiges habituels en pierre et os, ceux en matériaux organiques tels que coques de noix de coco, éléments en bois et matières végétales s'y étaient également assez remarquablement conservés.

Conformément au projet pédagogique initial, il était prévu qu'une petite exposition clôture les observations et donc, en l'occurrence, les éventuelles découvertes que les élèves auraient pu avoir faites au cours du stage. La présentation du site de Va'ihi, dans son principe, illustrait parfaitement cet objectif, encore que les vestiges imbibés d'eau pour se conserver devaient soigneusement le rester et ne pouvaient donc être présentés que dans des récipients pleins d'eau traitée. Cette animation centrée sur un cadre scolaire eut un bon succès, mais quelques temps après se posa la question du devenir à terme, non seulement des objets en matériaux durables, mais surtout celui de ceux qui auraient normalement nécessité un traitement spécial. Ces méthodes (par imprégnation, avec ou sans irradiation ou lyophylisation), déjà assez bien connues ailleurs, ne commençaient qu'à peine à être mises en place à Tahiti et ce, uniquement depuis qu'il fallait accueillir les importantes découvertes que Y. Sinoto avait faites dans le site également ennoyé de Huahine. Au-delà du simple problème matériel relatif à l'emploi possible ou encore prématuré de méthodes de conservation particulières, s'est posé la question de la future domiciliation des objets.

Raiatea, dont la résistance à l'emprise des Européens s'était vigoureusement et militairement manifestée à la fin du XIXe siècle et a quelque peu persisté chez ses habitants actuels, exprimait le désir de conserver autant que possible ces vestiges de son passé et surtout ce qui présentait les caractéristiques suffisantes à la constitution d'une partie de son histoire. Et encore ne disposait-on pas encore de la datation que les prélèvements de charbons allaient fournir quelques mois plus tard, à savoir, le tournant du XIe siècle, à la fourchette de précision habituelle près. Une période d'occupation relativement ancienne qui, associée au récit traditionnel du voyage vers la Nouvelle-Zélande, donnait une place primordiale à ce site dans l'histoire de Raiatea et des îles Sous le Vent. C'est à ce moment que les tenants du maintien sur place des objets s'opposèrent à ceux qui préféraient les voir prélevés d'office, pour être d'abord mis en sécurité. J'avoue avoir fait partie des premiers et dois malheureusement reconnaître que ce choix, rationnellement et idéologiquement justifié, s'est en pratique avéré quelque peu hâtif.

Plusieurs objets, dont quelques-uns uniques, finirent par être détériorés et même perdus, et ce pour tout le monde. En particulier, une toute petite perle en os, tout à fait similaire à celles qui caractérise la période des Moa Hunters de Nouvelle-Zélande et qui, de ce fait, permet de confirmer et d'attester de l'existence d'au moins un lien culturel entre ces deux îles. Ainsi, un des thèmes principaux sur les échanges interinsulaires et même internationaux énoncés par la tradition orale s'est trouvé ici assez exactement vérifié par l'archéologie.

Les résultats tant scientifiques que culturels de cette expérience, au-delà donc des déceptions des uns ou du réconfort fourni à quelques Cassandre, révélaient surtout le différentiel d'exigence et de disponibilité de moyens existant entre les aspirations culturelles et patrimoniales fondamentales de

la communauté locale et les contraintes méthodologiques ou institutionnelles tout aussi justifiées, d'une autre catégorie de défenseurs du patrimoine archéologique.

La nécessité des musées ou dépôts de site répondant aux exigences élémentaires de l'activité archéologique, avec sa contraignante discipline, est une étape à l'évidence incontournable. Est-elle pour autant suffisante pour fournir, et dans quelques cas rendre aux communautés concernées, non seulement une enveloppe mais aussi un contenu à leur patrimoine historique et culturel, et sous une forme qui assure effectivement un relais suffisant à leurs aspirations? Quelle part d'histoire aurons-nous effectivement complétée, pour ces communautés directement riveraines ou polynésiennes en général, avec les importants, astreignants et souvent coûteux travaux de Huahine, de Ta'ata, de Va'ihi ou de la Papeno'o, pour n'en citer que quelques-uns?

Certes, les connaissances qui ont été accumulées dans cette toute petite surface du monde se sont accrues d'une manière considérable, et la science en aura fourni et reçu une contribution importante. Je ne suis cependant pas encore assuré que, dans cette partie du monde au moins où préhistoire, histoire et passé récent s'imbriquent selon un *continuum* sinueux et particulièrement variable qui relève plutôt de l'anthropologie sociale, on ait encore réellement répondu aux questions de la majorité des autochtones sur leur passé et, sinon, fourni les explications justificatives correspondantes. L'ethno-archéologie qu'on y pratique alimente effectivement beaucoup l'archéologie, mais l'archéologie, elle, n'y a pas fourni encore beaucoup ni certainement assez d'éléments répondant précisément aux préoccupations contemporaines des insulaires.

J'espère que l'on me pardonnera ici d'oser paraphraser André Leroi-Gourhan en concluant que « *entre sentir que l'archéologie alimente l'Histoire et répéter ce qu'Elle raconte, il y a toute l'ethnologie passée, présente et à venir...* »

2

Archéologie et restauration à Hiva Oa : le « me'ae » Iipona de Puamau, aux îles Marquises

Pierre Ottino-Garanger *

L'exemple que nous présentons doit beaucoup au professeur José Garanger, bien connu pour ses recherches en Océanie et précurseur à Tahiti, avec Yosihiko Sinoto et Roger Green, de l'étude associée à la mise en valeur et à la restauration de sites archéologiques.

La restauration du site de Iipona se fit à l'occasion du troisième Festival des arts des îles Marquises, le premier ayant eu lieu à Ua Pou, en 1987, à l'initiative du Motu Haka o te Henua Enana. Le succès de celui-ci fut tel qu'il suscita une surenchère culturelle qui se ressentit lors du second, à Nuku Hiva, en 1989, où pour la première fois fut restauré par les Marquisiens eux-mêmes un site historique bien symbolique de la volonté d'unité dont ils souhaitent manifester la vigueur. C'est ainsi que fut reconstruite, sur sa plate-forme lithique originelle, la maison de Vaekehu, dernière reine de l'île et de l'archipel. Un nouvel espace de danse fut aménagé, à l'avant de ce *paepae* [1], dans l'esprit des *tohua* d'antan, ces vastes ensembles destinés aux réunions communautaires.

Le site fut rehaussé de sculptures et aux Marquisiens se joignirent des sculpteurs-danseurs pascuans. Ensemble, ils nourrirent leur imaginaire sculptural au point de créer des œuvres où se mêlaient thèmes et formes traditionnels et vision contemporaine. Ces sculptures figurent parmi les plus originales et les plus remarquables du Territoire. Par elles, les artistes furent soucieux de transmettre aux générations à venir leur savoir-faire, leur amour et la force de quelques-uns de leurs mythes et récits légendaires. Ce fut également sur ce lieu de fête que dansèrent les premiers

Orstom, département SUD, Paris

jeunes Marquisiens nouvellement tatoués de motifs traditionnels. Venus de l'île de Tahuata, au sud de l'archipel, l'impact qu'ils eurent sur les autres jeunes présents fut tel qu'ils suscita un renouveau spectaculaire de cet art impressionnant qui avait disparu depuis près d'un siècle.

Hiva Oa comptait bien ne pas en rester là ! Cette fois-ci deux sites prestigieux de l'île sortirent de l'ombre et de l'oubli, avec l'aide de l'Etat et du Territoire. En outre, une exposition temporaire d'objets marquisiens conservés sur l'île permit de montrer aux jeunes quelques réalisations de leurs ancêtres. Objets que, dans une très large mesure, aucun n'avait jusqu'à présent pu voir. Pour l'occasion, un petit musée communal avait été construit et l'exposition était accompagnée d'une autre, organisée autour du thème de la découverte de l'autre au travers du « regard » que Gauguin et Ségalen avaient porté sur cette population et sa culture. A cette occasion, la « maison du jouir » avait été reconstruite à Atuona.

C'est dans ce contexte d'émulation, on pourrait même dire de compétition culturelle entre les îles, que les Marquisiens demandèrent au département d'Archéologie du Centre polynésien des sciences humaines, par la voix de leur représentant du Motu Haka et du conseiller-maire de Hiva Oa, d'entreprendre l'étude et la restauration d'un *tohua* de Ta'aoa, au sud-ouest de l'île, et du *me'ae* [2] de Iipona, dans la vallée de Puamau, à l'extrémité nord-est de l'île. C'est ainsi que me fut confié le site de Iipona. Celui-ci avait été retenu par les autorités du Territoire en raison de sa renommée, due principalement à l'art statuaire qui y est particulièrement intéressant et bien représenté [3].

Cette volonté de restauration traduit, chez les Marquisiens, une affirmation supplémentaire de leur identité culturelle à travers la reconnaissance de leur patrimoine archéologique. Celui-ci apparaît comme le garant d'une authenticité marquisienne et polynésienne, et ce d'autant plus que dans ces sociétés de tradition orale, où la culture et la connaissance sont véhiculées par la parole, l'hémorragie démographique du début du siècle et les perturbations dues au contact européen ont très rapidement bouleversé les repères traditionnels. Si la langue demeure le support quotidien de la spécificité de ces peuples, comme les modes de vie, les mentalités, les gestes et les techniques, elle est sensible à l'évolution du monde et se modifie avec lui. Seule demeure assez bien ancrée l'empreinte de cette ancienne culture sur des éléments persistants, comme les paysages et les nombreuses traces inscrites dans le sol ou au moyen de la roche, ce basalte dense, omniprésent sur l'archipel. Les pierres travaillées et les structures lithiques élaborées par les « anciens » participent de façon concrète et évidente à la mémoire collective ; elles constituent les supports mnémotechniques d'une culture actuelle qui cherche à travers ses propres empreintes à retrouver sa mémoire, son originalité et son histoire. Les sites archéologiques permettent d'en reconstituer quelques pans, ou d'en appréhender des éléments estompés au cours des âges. Ces traces, au sein de leur environnement, méritent une attention particulière car s'attacher à

les redécouvrir crée une collaboration réelle entre les archéologues et les habitants, ainsi qu'entre les diverses générations de l'île.

Restaurer un site, c'est également respecter la volonté des autres et concilier sa propre recherche avec l'attente la plus pressante du pays d'accueil et son désir de mise en valeur de son patrimoine. Un site restauré donne la satisfaction d'être immédiatement « lisible ». Il permet à tout un chacun de voir un résultat concret, une utilité immédiate des recherches archéologiques, et incite les populations à mieux connaître, comprendre et sauvegarder leur passé. Il permet alors de se réapproprier son patrimoine et sa culture. La restauration est un des aspects importants de l'archéologie en Polynésie, par lequel passe une redécouverte du passé et un renouveau culturel. C'est également avoir la satisfaction de comprendre un site jusqu'à ses racines, et tester sa compréhension, en redonnant visage à des ruines.

Cependant, restaurer un site ancien aux Marquises où les lieux sont encore, pour une part de la population, chargés d'un passé sourdement perçu comme sauvage, parfois inquiétant, souvent déprécié, était une entreprise nouvelle dans laquelle il était délicat de se situer. Désintérêt des uns, enthousiasme ou réprobation des autres, ouvertement exprimés ou muettement indiqués... Comment se situer par rapport à une opinion contradictoire et au site lui-même? Notre équipe sur le terrain était elle-même hétérogène. Elle se composait de deux *hao'e*[4], de huit « vieux » de quarante à cinquante ans et plus, et sept jeunes de seize à vingt-cinq ans qui, s'ils se connaissaient, travaillaient pour la première fois ensemble sur un site dont ils n'avaient jamais fait le tour ni vu l'ensemble des structures, même s'il faisait partie de leur univers familier. La brousse et l'aura des *tiki* du lieu occultaient en quelque sorte son organisation; seuls quelques éléments étaient connus et « visibles ».

Il nous fallut donc nous donner un peu de temps. Le temps justement de se connaître, de sentir les choses, les pierres, les lieux... retrouver les traces et les gestes de jadis pour rendre un peu de vie à ces alignements, aux vestiges d'un autre âge dont on nous avait confié les lambeaux prestigieux et sur lesquels régnait Takaii, dont Gauguin avait vigoureusement esquissé la silhouette trapue et majestueuse. « Image de marque » du site, cette statue de plus de deux mètres soixante était à présent inclinée et prête à s'effondrer, érodée sous le poids des ans et l'abandon des siens, tout autant que par les outrages du temps, les mousses et les pluies.

Ce temps de réflexion et de prise de connaissance des traces entremêlées d'un autre monde nous fut donné par le « débroussage » du site avec ces outils rudimentaires et efficaces qui, étant manuels – nous n'avions que cela –, permettent de tâter le terrain: couteaux de brousse, faucilles, sacs de coprah pour véhiculer herbes et débris, liens en écorce de *hau*[5] et perches de bois pour transporter, comme autrefois, les quelques troncs de cocotiers ou de *mei*[6] sacrifiés parce que trop menaçants. La seule concession au monde des moteurs fut celle d'une tronçonneuse aux dents bien

vite hésitantes qui s'essoufflait devant la tâche à accomplir. Le lieu était envahi de sombres et denses *hau* au-dessus desquels trônait l'ombrage de quelques cocotiers et arbres à pain. Sur le pourtour se dressaient les magnifiques troncs clairs des pommiers cythères qui élevaient leurs fûts à l'allure de puissants piliers de cathédrale. Quelques manguiers, d'introduction européenne relativement ancienne, limitaient le site côté torrent.

C'est lors de cette prise de contact qu'un événement vint peser de toute son ombre au-dessus de ces sites anciens dont quelques esprits inquiets n'aimaient pas voir se redessiner les lignes. Un temps s'assombrirent les pensées de chacun! «Le Dornier» qui effectuait la liaison Papeete/Hiva Oa/Nuku Hiva s'écrasa en mer. Toutes les victimes étaient marquisiennes, sauf une, et la plupart étaient de l'île! Cet accident était le premier de cet ordre sur l'archipel mais quelques «vieux» s'attendaient à un événement tragique car auparavant, lors des grandes festivités, les divinités ne devaient pas être oubliées! Elles ne l'avaient pas été, paraît-il, pour les précédentes, même si les rapprochements peuvent paraître hasardeux à nos yeux. Les peurs anciennes, enfouies au fond des esprits, resurgissaient; nous étions avertis! La prudence, du temps et du respect dans notre travail étaient plus que jamais nécessaires car un dégagement trop radical de Iipona, des maladresses de manipulation, pire, des chocs et des cassures de certaines sculptures auraient eut assurément bien des conséquences. Si aucun incident sur le site ne se produisait, nous serions alors, en quelque sorte, compris des «anciens».

Ce lieu, en effet, n'était pas anodin. Il s'agissait d'un endroit éminemment sacré autrefois et il abritait encore des ossements malgré les pillages. Ce site avait eu une histoire complexe, et sans doute en partie douloureuse. Celle-ci était redevenue paisible lorsque la volonté d'une princesse avait placé Iipona, au cœur du siècle dernier, entre les mains du pasteur de la mission protestante. Il nous resterait à éviter à toute forme de superstition d'y trouver matière, au risque d'oblitérer la poursuite de nos travaux et de semer la discorde au sein des Marquisiens eux-mêmes.

Après le «débroussage» de l'endroit et le premier relevé de ses structures, la seconde phase des travaux, la restauration, allait pouvoir débuter. Pour cela, nous disposions d'une part non négligeable de la force musculaire de la vallée, à laquelle étaient associée l'intelligence et la débrouillardise. Outre barres à mine et leviers de bois, palants et tire-forts, deux chèvres métalliques faites de tubes et de cornières récupérés aux quatre coins du village furent ajoutées par le maire du district, éminent bricoleur et génie inventif du lieu. Leur conception et leur montage se firent à l'atelier communal, sous les regards dubitatifs des *tiki* veillant sur la tombe voisine d'une princesse de la vallée et auprès desquels furent mis au point ces deux ingénieux engins qui rendirent possible le déplacement et la remise en place d'innombrables blocs de basalte, dont beaucoup pesaient plusieurs tonnes. Plan et photos illustreront cet aspect, après une présentation du site et de son cadre géographique.

Situation générale du site de Iipona et cadre géographique

Puamau est une large vallée subcirculaire qui résulte de la forme du volcan initial. Elle est localisée à l'emplacement du cratère partiellement effondré dans les eaux et s'ouvre donc largement sur l'océan par une baie frangée de sable et de gros galets. Elle est bordée, côté terre, de falaises aux parois abruptes dont les sommets dessinent une ligne de crête pratiquement continue qui culmine à 700 m et l'isole relativement des autres territoires de l'île. Divers torrents découpèrent le fond de la vallée en forme de large éventail où s'abritait, avant l'arrivée des Européens, une nombreuse population répartie en huit tribus, dont celle des Naiki.

La ligne de crête enchâsse ce territoire relativement uniforme au sein duquel n'émerge qu'un unique point remarquable : le piton de Toea. Ce neck, dressé vers le ciel, résulte d'une cheminée secondaire dégagée par l'érosion fluviatile. Ses parois grises, de roche nue, se distinguent particulièrement bien du tapis vert de la végétation recouvrant presque uniformément les alentours. Un toupet d'arbres de fer couronne son sommet. Elément remarquable émanant de la terre et se dressant vers le ciel, c'est à son pied que la tribu des Naiki décida d'implanter son principal site religieux, le *me'ae* de Iipona.

Cet endroit est assez bien connu en Polynésie. Sa réputation tient à la qualité, à la quantité et la dimension de ses sculptures de pierre, particulièrement de deux d'entre elles, les plus grandes de Polynésie, l'île de Pâques mise à part. L'importance de ces statues, ou *tiki*, dont on a recueilli les traditions à la fin du siècle dernier et au début du XXe siècle, occulta en partie l'importance du site proprement dit dont l'organisation resta méconnue, en dehors d'un plan schématique dressé par Linton, en 1921. Le *me'ae* était alors à l'abandon depuis longtemps et bien perturbé. Les travaux de 1991 permirent de dresser un « état des lieux » et d'en reconstituer le plan à la veille de son abandon.

Plan de Iipona

Descriptif des structures du site, d'après les travaux de 1991 et ceux de R. Linton en 1920-1921

Le site s'organise, au pied du piton Toea, en deux grandes terrasses principales auxquelles s'adjoignent deux autres espaces plans, moins aménagés : l'un situé au sud (1) et l'autre au nord (28). Le torrent Ahonu, formant à l'ouest une courbe évitant Toea, enserre et délimite cet espace. Les dimensions des deux grandes terrasses sont, du nord au sud, de 62 m, et d'est en ouest de 75 m. Quant au site lui-même, il atteint dans ses limites extrêmes 120 m sur 150 m.

1 - Grand espace plan retenu par un puissant mur de soutènement côté nord et comprenant au moins un *paepae*.

2 à 9 - Première terrasse du *me'ae*. De 2 à 6, l'espace est très perturbé. Des vestiges d'alignements et quelques pavages sont observables.

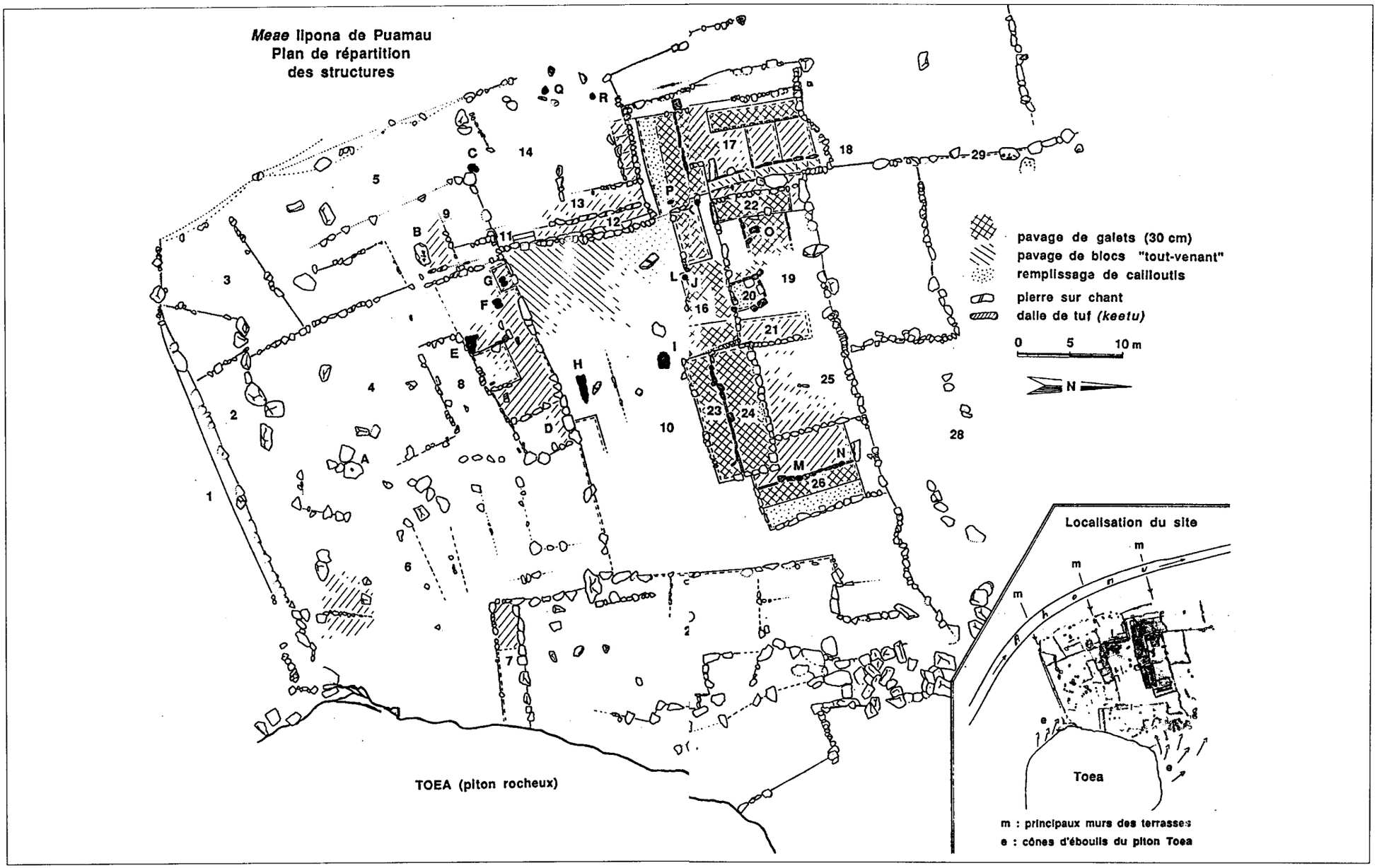


FIGURE 1. Plan général du Meae Iipona de Puamau. Les chiffres et les lettres se réfèrent aux structures et aux éléments décrits dans le texte.

3 - Petite plate-forme, signalée par Linton et très endommagée par l'écroulement d'un arbre, le ruissellement...

4 - Espace plan où ont été conservés, lors des aménagements anciens, un certain nombre de grands rochers dont une pierre - A - portant un pétroglyphe. Ce dernier représente un visage suggéré par un regard et la bouche. Il s'agit d'un motif appelé *mata komoe* dans le tatouage. Il est associé au deuil d'un chef prestigieux du groupe sud, mais son symbolisme dépasse cette simple association.

5 - Longue terrasse dont le bord extérieur s'est effondré sous l'action du torrent et surtout l'aménagement du chemin.

6 - Vaste espace en dénivelé animé d'alignements et de pavages.

7 - Petite plate-forme pavée en partie de galets.

8 - Alignement délimitant l'arrière de la terrasse où se situent les trois grands *tiki* E, F et G. Il indique probablement une des limites de l'espace le plus sacré de cette plate-forme, appelée parfois *Paepae Pahivai.*

9 - Espace très perturbé comprenant diverses structures internes dont une petite plate-forme légèrement surélevée. Le bloc rocheux B porte un certain nombre de cupules, dépressions et quelques pétroglyphes, dont un visage sur un relief dont il épouse la forme. R. Linton présente ce rocher comme une pierre-autel ou une pierre destinée à recevoir des offrandes.

C - Tiu O'o. Tête de tuf, originellement placée à l'angle nord-ouest de la structure 9 et de facture très proche de D.

D - Tête de tuf, de facture très proche de C. Emportée en Allemagne lors de la Première Guerre mondiale, elle est actuellement conservée à Berlin [7]. Il avait fallu douze hommes pour la porter.

E - Te Ana 'Ehu'ehu ou Fau Poe. Ce *tiki* est représenté assis, une position exceptionnelle. Sans doute de sexe féminin, cette statue avait été basculée. Des divers noms conservés par la tradition, peut-être peut-on retenir celui de Fau Poe, épouse de Takaii, qui aurait été représentée sur ce site.

F - Takaii. Chef et grand guerrier réputé pour sa force. La tradition veut qu'il ait vécu il y a cinq à six générations, pour les informateurs de la fin du siècle dernier.

G - Te Tova'e e Noho 'Ua, Fau Poe, Maiauto ou Pete'e Ta Mu'imu'i. Cette statue est implantée sur une plate-forme, plus basse et plus ancienne que celle où se trouve Takaii, que les sédiments avaient recouverte. Elle serait contemporaine de la bordure 12. L'ancienneté de cette statue expliquerait peut-être la variété des noms qui lui sont attribués et la confusion qui règne quant à son sexe. D'après les ornements de cheville, découverts lors de la fouille, il s'agirait d'un chef, ou d'un guerrier, et non d'une femme comme certains le pensaient.

10 à 27 - Deuxième terrasse du *me'ae.* Trois zones s'y distinguent : un espace dégagé (10) s'étend en contrebas du piton rocheux Toea puis, à son pied, une série d'anciennes structures, parallèles à ce dernier (27). De 15 à 26, une série de plates-formes constitue le second ensemble traditionnellement important du site et parfois désigné, pour partie du moins, comme *Paepae Mataeiaha.*

H - Te Ha'a Tou Mahi a Naiki ou Manuiotaa. Il fut sculpté dans un tuf homogène de couleur gris clair, plus dur que le tuf rouge. Il s'apparente tout à fait à celui utilisé pour I. Remarquable par la qualité de son exécution et par sa conception, ce type de *tiki*, pour lequel l'emplacement de la tête a volontairement été réservé, n'est pas exceptionnel, mais rare. Il semble avoir été déplacé, probablement pour être emporté. Mais les *tiki* ont parfois une farouche volonté de rester sur place. La tradition orale de ces îles en témoigne ! Sa tête fut retrouvée au milieu des éboulis au nord-ouest de 17. L'emplacement exact de ce *tiki* n'est pas connu, malgré la suggestion de Linton qui le situait, sans aucune certitude, en D. Il a été redressé à l'endroit où il gisait.

10 - Grand espace plan, sur lequel apparaissent quelques rares éléments de structures : plates-formes, petit-enclos, alignements... L'ensemble de cette surface est recouvert par des sédiments dont le décapage partiel mit au jour la partie sud de la bordure 12 et un pavage en contrebas de Takaii. Cet espace dégagé formait-il un petit *tohua* à l'époque précédente, ou contemporaine, de la consécration de ce site en *me'ae* ? La poursuite des recherches pourrait le préciser. T. Heyerdahl, lors du passage de l'expédition archéologique norvégienne en 1956, y fit quelques sondages qui livrèrent des ossements d'animaux. Deux échantillons de charbon furent datés : le moins profond (M-706, à une profondeur de 30 à 50 cm du sol contemporain) situe l'occupation de cet endroit autour de 1497 ± 200 ans et le second (K-525, entre 1,10 et 1,30 m de profondeur) autour de 1316 ± 100 ans.

I - Makii Tau'a (Te) Pepe. Cette exceptionnelle représentation de *tiki* couché fut excécutée, avec un soin remarquable, dans une roche identique à celle utilisée pour le *tiki* H, et peut-être par le même *tuhuna,* comme le veut la tradition à son sujet. Ce *tiki* paraissait unique jusqu'à la découverte récente d'un fragment d'une sculpture de même conception mais de facture assez différente, retrouvée fortuitement sur la pente en contrebas du *me'ae* Meiaute de Hane, par le «conservateur» du musée communal de Ua Huka. La statue de Iipona avait été renversée, et peut-être déplacée. T. Heyerdahl ouvrit une fouille, sur une superficie de 9 m², près de l'emplacement où elle se trouvait alors. Un échantillon de charbon de bois prélevé à 15 cm de profondeur donna la date de 1487 ± 150 ans. Son équipe et lui redressèrent le *tiki* à l'emplacement où il se trouve actuellement, soit au centre de la dépression de leur fouille. A proximité, une petite plate-forme très perturbée. Supportait-elle à l'origine le *tiki* I ?

11 - Petite plate-forme basse, signalée par Linton, à présent ruinée. Il pourrait s'agir en fait des vestiges d'un pavage.

12 - Alignements de gros blocs délimitant entre eux une sorte de couloir partiellement comblé. L'alignement supérieur constitue une bordure faite d'éléments de grande dimension, correspondant à une ancienne structure partiellement mise au jour lors des travaux de 1991. Cette structure pavée est contemporaine de la plate-forme supportant le *tiki* G.

13 - Terrasse allongée partiellement pavée et retenue par un alignement perturbé.

12 et 13 - En partie ruinés, ces alignements et paliers constituent l'accès actuel et peut-être principal du site (cf. 18).

14 - Espace en pente où l'on devine quelques alignements et paliers. Il constitue, avec 12 et 13, l'entrée actuelle du site et peut-être également l'accès ancien. En contrebas ont été récemment rapportés certaines pièces (Q et R notamment), appartenant au *me'ae* mais séparées de celui-ci par l'ouverture du chemin.

15 - Plate-forme pavée de galets, pratiquement carrée, datant des tout derniers aménagements du site, à l'époque où il était devenu un *me'ae*. La tradition rapporte qu'à chacun de ses angles se trouvait une tête de tuf. Deux ont assez bien résisté au temps et à la tentation des hommes, J et K; la troisième, L, retrouvée lors des travaux de 1991, est très altérée; quant à la quatrième, il n'en reste que des fragments. Le tuf rouge utilisé, qui est une sorte de conglomérat volcanique, se dégrade rapidement. Cette structure pourrait constituer la base du *fa'e tukau* réservé au grand prêtre à ses moments de recueillement et d'échange avec les divinités.

16 - Espace plan entre le *paepae* 23-24 et la plate-forme précédente. Un alignement et un pavage partiel subsistaient; les pierres dressées pouvaient servir d'appui-dos (cf. E.S.C. Handy) ou avoir été placées à la mémoire d'ancêtres.

J, K et L - Têtes de tuf placées à l'origine aux angles de la structure 15. L'une de ces têtes, peut-être la mieux conservée, porte le nom de Tono Fiti.

17 - Plate-forme aménagée où se trouvent diverses structures, dont notamment deux *paepae*, sans doute autrefois bordés de dalles de tuf, *ke'etu*, posées de chant et pavés de galets, avant leur destruction.

18 - Passage aménagé de degrés qui était entièrement fossilisé sous diverses couches d'éboulis. Ce devait être un des accès anciens au *me'ae*, peut-être réservé aux officiants. Il se situe dans l'axe des alignements 12 et 29.

19, 20, 21 et 25 - Espace plan partiellement pavé, très charbonneux, sorte de cour et de lieu de travail, aménagé de diverses structures. Un pavage 21, une petite plate-forme 20, en partie restaurée, y sont associés. Cet espace est bordé par les deux *paepae* 23-24 et 26, les plates-formes 15 et 22; il s'étend jusqu'au mur de façade qui le limite au nord.

20 - Cette petite plate-forme est une belle structure de combustion particulièrement élaborée. Elle correspond au *makuhane*, espace de cuisson où brûlait le feu du chef. Le *tau'a*, prêtre inspiré, voisin, pouvait, à travers la fumée qui s'en échappait, prédire des événements futurs.

22 - Plate-forme pavée de galets, implantée sur une ancienne terrasse pavée qui bordait l'accès en escalier 18.

23-24 - *Paepae* Tohotika, destiné à recevoir, que le chef n'occupait que le jour. Il présente l'habituelle division longitudinale en deux plates-formes. L'une à l'avant, plus basse – *paehava vaho*, 24 – faisant office de terrasse et l'autre à l'arrière – *paehava oto*, 23 – délimitée par un alignement constitué de *ke'etu*, sur laquelle était construite une habitation sans l'espace destiné au sommeil. Là encore les galets du bord de mer ont servi à former le pa-

vage. Les travaux de restauration permirent la mise au jour d'un petit *tiki* [8] de basalte dense, sous les fondations d'un des angles arrière, de fragments d'objets en os et de nombreux ossements d'animaux terrestres et marins liés aux fêtes religieuses qui se sont déroulées sur le site. Ils représentent un excellent échantillonnage des offrandes faites aux divinités et aux prêtres qui les servaient.

26 - Ancien *paepae*, très ruiné avant restauration. Il aurait porté le *fa'e touteko*, ou résidence du chef Puhee, du même *ati* (ou clan) que Takaii. Dans l'alignement des dalles de *ke'etu* correspondant au rebord de la plate-forme supérieure du *paepae* se trouve un tête de *tiki* en tuf rouge très érodée M. Cette structure, comme la plupart de celles se trouvant au pied de Toea, avait servi de carrière de pierres. De nombreux éléments du site furent également utilisés, entre autres pour la réalisation du chemin de pénétration dans la vallée...

M - Tête de tuf. Elle avait été placée au centre de l'alignement de *ke'etu* comme pierre de seuil. Il lui manque la partie inférieure du visage. L'oreille conservée était percée, comme celles de quelques autres *tiki* marquisiens auxquels il était ainsi possible de passer des ornements comparables à ceux, prestigieux, dont le port était obligatoire dans les grandes occasions car ils étaient liés à certaines fonctions, dont celle de guerrier. Cette tête était-elle celle du *tiki* G ou O?

N - *Ipo* ou *ko'oka* taillé dans un bloc de tuf. Ce récipient, peu profond, fut inséré dans la ligne de *ke'etu*; le fragment brisé fut retrouvé dans le remplissage du *paepae*.

27 - Ensemble d'alignements, parallèle au piton rocheux, qui constitue des structures anciennes, aujourd'hui très endommagées. Elles servirent de carrière de pierres dans la dernière période d'occupation du *me'ae*, ainsi que par la suite. A l'arrière de cet ensemble se trouvent divers murs et murets destinés à contenir le cône d'éboulis de Toea qui fournit aux anciens Marquisiens la source principale des matériaux lithiques de construction. Ces terrasses artificielles, constituées de blocs parfois impressionnants, ont été, pour une part, utilisées comme plates-formes.

O - Jambes et bassin d'un *tiki* brisé, implanté à l'envers dans un pavage de galets. Cet agencement indique qu'effectivement ce site connut des bouleversemets importants, et nous laisse entrevoir les affronts réservés aux vaincus.

Q et R - Têtes de *tiki* situées autrefois de l'autre côté du chemin, près du torrent, non loin du lieu appelé «bassin aux tortues». Cet animal, autrefois *tapu*, dont la pêche et la consommation étaient réservées aux chefs et aux prêtres, était considéré comme un des êtres par excellence susceptible de passer d'un monde à un autre.

28 - Espace plan, partiellement fossilisé, perturbé depuis peu pour y aménager un hypothétique parking! On y distingue, outre la grande bordure 29, divers murets, enclos, alignements et deux petits *paepae* non surélevés.

29 - Bordure antérieure, faite de blocs de grandes dimensions. Elle

semble identique à la bordure postérieure de 12 et constitue également une ancienne structure partiellement fossilisée et remaniée. Les travaux de réaménagements étaient fréquents, ce qui rend la compréhension d'un site aussi délicate qu'intéressante.

En dehors de cette zone centrale représentée sur le plan, les structures d'aménagement se poursuivent au-delà de ces deux grandes terrasses jusqu'au torrent. Aux alentours, la vocation de certaines était très spécifique : *paepae* pour la superincision, vers la rivière ; site funéraire et emplacement pour les chants sacrés de création, *pue*, vers le piton. L'ensemble était ombragé par des arbres imposants et, pour certains d'entre eux, sacrés. Si la végétation actuelle ne traduit pas entièrement le couvert végétal de jadis – car l'endroit fut transformé par le pasteur en plantation de café –, certaines essences observables aujourd'hui étaient certainement présentes autrefois. C'est pour cette raison que nous en donnons la liste.

Espèces végétales du site et de ses environs immédiats

• Sur le piton rocheux Toea : des *Casuarina equisetifolia* (L.) arbres de fer ou *toa* ; des *Pandanus tectorius* (Kunth) *ha'a* ou *fa'a*; des *Ficus prolixa* (Forster f.), banian ou *ao'a*.

• De l'autre côté de la fourche du chemin, se trouve un banian ainsi que sur la terrasse 1, contre Toea.

• Sur la plate-forme Pahivai (2 à 9), de grands pommiers Cythère – *Spondias dulcis* (Parkinson), *tumu vi* – et quelques cocotiers – *Cocos nucifera* (L.), *tumu ehi* –, arbres à pain – *Artocarpus altilis* (Parkinson), *tumu mei* – ainsi que des manguiers – *Mangifera indica* (L.), *tumu vi mako* – d'introduction européenne, ombragent les structures et les *tiki*. Des *auti* verts, de la variété la plus robuste – *Cordyline fructicosa* (L.) – poussaient encore sur la structure 2 en 1991 ; ces cordylines sont souvent associées aux sites sacrés.

• Sur la plate-forme Mataeiaha (10 à 26), les arbres à pain, surtout, sont remarquables lorsque ce n'est pas un foisonnement des papayers – *Carica papaya* (L.) –, de *kape* – *Alocasia macrorrhiza* (L.) –, de *puauhi* – igname, *Dioscorea cayenensis* (Lamarck) – et autres plantes sauvages.

• Sur la terrasse 28 poussent encore quelques arbres à pain ainsi que des cocotiers.

• Sur le cône d'éboulis de Toea, des *ihi* ou châtaigniers – *Inocarpus edulis* (Parkinson) –, des souches d'arbres de fer encore enracinées.

• Le long du torrent, on remarque des arbres à pain, des cocotiers et des châtaigniers de Polynésie.

• Des *noni* – *Morinda citrifolia* (L.) – et des *kape* – *Alocasia macrorrhiza* (L.) – parsèment le site. Quelques essences, autrefois présentes sur les *me'ae* ou anciennes structures des Marquises, furent également plantées fin 1991, à l'occasion du festival.

• Sur la colline faisant face à ces terrasses, côté mer, se dresse un grand *Erythrina variegata* (L.), *anatai* à Hiva Oa ou *ketai* à Ua Pou.

De toutes ces essences, seul le manguier est d'introduction européenne. Toutes les autres sont indigènes et certaines d'entre elles se retrouvent sur les sites *tapu* comme le *ao'a* et le *vi*, le *noni* et le *auti*. Les autres espèces traduisent la richesse végétale potentielle de l'endroit où fut implanté ce site, à l'intérieur de terres au sol profond et bien arrosé. Les *kape* y poussent à profusion, témoins des autres aracées moins résistantes qui purent y être cultivées mais aujourd'hui disparues ; les *ihi* poussent dans le lit et sur les rives du torrent, mais aussi sur le site lui-même. Les *mei*, enfin, y sont encore nombreux et de variété très « rustique », de même que les cocotiers, mais leur extension à l'époque coloniale brouille leur répartition ancienne.

Si ce site est sans aucun doute un site *tapu*, il se situe au milieu de terres riches et densément habitées qui s'étalent au pied du pic Toea, ou « vagin sacré ». Ce dernier est un piton faillé qui servait en particulier de site funéraire à certains des membres, sans doute les plus prestigieux, du clan. Placé sous le double signe des pouvoirs vitaux, féminin et masculin, ce site conserva l'image d'un lieu fécond où l'arbre à pain, source essentielle de la nourriture sur l'archipel, donne en abondance.

Iipona, organisation et caractéristiques

Contrairement aux *marae* des îles de la Société, les *me'ae* marquisiens n'ont pas de plan bien défini ; la topographie y est un facteur déterminant. Si la présence du piton décida de l'implantation du site, sa disposition fut guidée par la topographie. L'existence d'un torrent fut à cet égard importante. Descendant des hauteurs sud de la vallée, en direction du nord, pour rejoindre l'océan, le torrent Ahonu (ou « lieu sacré de la tortue ») se heurta aux premiers reliefs entourant la base du piton Toea, ce qui le contraignit à décrire une courbe vers l'ouest, avant de reprendre sa course initiale. Le petit méandre ménagea ainsi un bel espace, d'environ 120 m de large sur 150 m de long, entre le piton et le lit du torrent. Cette surface naturellement pentue vers le nord, et donc orientée vers la mer, présentait quelques grossiers paliers. Les anciens Marquisiens l'aménagèrent en respectant sa configuration, tout en l'améliorant à leur avantage et selon leur conception religieuse. Trois longs murs furent ainsi progressivement montés pour aménager trois terrasses relativement planes. Le *me'ae* proprement dit fut établi sur les deux terrasses principales dont la plus élevée reçut les aménagements les plus *tapu* où se trouvaient les sculptures.

La provenance des éléments de construction lithique révèle une utilisation maximale des matériaux disponibles et un contrôle, ou du moins l'affirmation des relations étroites avec une bonne partie des tribus de la vallée associées, par là-même, au lieu. Le *me'ae* rassemblait ainsi les quatre matières lithiques utilisables de Puamau et par là-même unissait, sur un même site, divers lieux géographiques.

Sur l'emplacement même du *me'ae*, des blocs, visibles ou dégagés lors des travaux de construction, fournirent la majeure partie des matériaux de base. Ces blocs, tirés de la nature environnante et dégagés de la terre,

étaient de matière, de forme et de dimension variables, irrégulières ; ils ne résultaient en quelque sorte que de la nature à son stade initial.

Les deux cônes d'éboulis de Toea fournirent également une part importante des matériaux. La roche provenait cette fois du piton lui-même et portait sans doute en elle une part de la valeur attribuée à Toea. L'utiliser, c'était fonder le site, revendiquer son appartenance et associer intrinsèquement le *me'ae* au piton dressé. La roche était de même origine et donc homogène, seuls le temps et la chute des blocs étaient responsables de leur usure, plus ou moins prononcée, et de leur dimension. Les plus beaux éléments furent utilisés en parement des principales structures, les autres réservés aux constructions plus modestes.

En dehors de ces blocs de basalte trouvés sur place, les Marquisiens utilisèrent également de gros galets lisses, apportés du rivage, à quelques deux kilomètres plus au nord. La roche était également un basalte, particulièrement dense, mais surtout elle avait subi un long traitement. Elle résultait en effet d'un lent travail des vagues de l'océan ; cet océan qui avait porté les ancêtres fondateurs sur les rivages de ces îles. Utiliser ces galets, c'était utiliser des pierres plus tout à fait naturelles, car façonnées par les éléments et purifiées par la mer. C'était apporter au milieu des terres une part de cet océan et, avec lui, la mémoire d'un peuple de marins. On assurait alors le lien avec ses origines, avec les liens tissés sur les rides de la grande mer. Ces galets étaient réservés à quelques pavages, dont on couvrait le sol ou certaines plates-formes plus importantes. Comme sur le rivage, ils recouvraient la terre. Une autre plage, un autre rivage renaissait ainsi, par la volonté des hommes, au milieu du *fenua,* la terre patrie de la tribu.

Le quatrième type de roche, un tuf volcanique, était le seul qui ait véritablement été taillé par les hommes. De gros blocs furent extraits d'une carrière éloignée d'environ 700 m, et sans doute de plusieurs autres réparties dans la vallée, pour être hâlés, à grand-peine, sur le site et servir à la sculpture des grandes statues ou des têtes monumentales ornant le *me'ae.* Ce matériau fut également taillé en forme de dalles rectangulaires qui, mises verticalement, ornaient la façade de structures importantes et supportaient la première rangée d'un pavage, toujours constitué alors de galets. On associait ainsi le matériau façonné par les hommes et celui façonné par la nature, celui provenant de la terre, qui la symbolisait probablement par sa forme, et celui originaire de la mer. Deux variétés de tuf furent utilisées, l'une plus grossière et de couleur rouge ; l'autre, beaucoup plus dense, de grain beaucoup plus fin et homogène et de couleur gris clair. La première variété, sans doute pour sa couleur, était la plus recherchée. Les trois statues de tuf rouge avaient été érigées sur la plus haute terrasse.

Des huit sculptures initialement connues, les travaux entrepris permirent d'augmenter ce chiffre à dix-huit, dont cinq statues, dix têtes et trois fragments de sculptures, auxquels s'ajoutent quelques pétroglyphes. Il faut signaler qu'une des grandes têtes se trouve actuellement à Berlin, où elle fut emportée par une compagnie commerciale allemande implantée aux

Marquises au siècle dernier et qui dut quitter les lieux lors de la Première Guerre mondiale. La plus grande des statues mesure deux mètres soixante-trois, hors sol, et les autres avoisinent les deux mètres. Quant aux têtes taillées, elles varient de trente centimètres à un mètre. Les trois *tiki*, de tuf rouge, furent donc implantés sur la terrasse la plus élevée, comme l'étaient sans doute les deux plus grosses têtes, de tuf rouge également.

En contrebas, la seconde terrasse était divisée longitudinalement. La partie arrière, contre la terrasse supérieure, était dégagée et partiellement pavée. A l'est se dressaient les deux *tiki* de tuf gris; à l'ouest, côté rivière, la pente était aménagée en paliers. C'était sans doute par là que s'effectuait l'accès principal au *me'ae*. La partie avant de cette terrasse concentrait la majeure partie des plates-formes pavées et des pavages. Elle était destinée aux prêtres qui y séjournaient lors des périodes de rituels. La densité et la variété des structures, la quantité de charbon dans le sol... s'accordent avec des activités nombreuses.

Les seuls sondages et petites fouilles possibles au cours des travaux qui devaient être achevés pour le festival furent orientés sur la compréhension des structures afin d'en assurer une bonne restauration. Nous n'avons trouvé que peu d'os humains, témoins de sacrifice ou de sépultures, mais il est connu que ce site fut «visité» et la plupart des ossements, bien conservés, furent soit enlevés soit emportés. Leur absence actuelle ne traduit donc pas forcément leur absence réelle lorsque le site était en activité. En outre, le *me'ae* étant associé au piton, c'est sur celui-ci que les os les plus précieux devaient être abrités, comme la tradition le veut, et notre observation a pu le constater. Les nombreuses petites niches renfermaient encore quelques ossements et des objets auraient disparu, selon les habitants de Puamau.

La restauration de cet ensemble, déjà perturbé, permit de reconstituer une bonne partie des structures lithiques existantes sur ce type de *me'ae*. Des fouilles, qui ne purent être effectuées en raison des délais impartis, permettraient d'en mieux comprendre la fonction, ou d'apporter des informations sur la chronologie relative des structures.

Des sondages effectués en 1956 par une équipe norvégienne furent surtout orientés sur la datation du site. L'analyse d'échantillons de charbons situa son occupation aux alentours des XVe et XVIe siècles. Auparavant, à l'extrême fin du XIXe siècle, l'ethnographe allemand von den Steinen récolta plusieurs légendes et traditions qui lui permirent, en recoupant cinq généalogies, de remonter aux alentours de 1750 et, au plus tôt, aux tout débuts du XVIIIe siècle. Ce qui est certain, c'est que le site est le fruit de réaménagements successifs et de réutilisations de structures antérieures. Ces réaménagements semblant relativement courants, le site, tel que nous le connaissons actuellement, ne remonte probablement pas à une lointaine antiquité et daterait sans doute du XVIIIe et du début du XIXe siècles.

Les *me'ae* sont des structures complexes sur lesquelles peu d'informations sont actuellement disponibles, malgré le rôle majeur qu'ils tenaient

dans l'ancienne culture marquisienne. Les données ethnohistoriques pallient heureusement ce défaut et nous apportent nombre d'enseignements sur leur organisation et les aménagements qui s'y trouvaient.

Données ethnohistoriques sur le *me'ae*

Le concept polynésien de *marae* évoque une idée d'espace solennel, mais cette notion évolua à la fois dans le temps et selon les archipels. En Polynésie occidentale, le terme s'applique en général aussi bien à un lieu sacré qu'à un espace d'activité publique. En Nouvelle-Zélande, il désigne un lieu de réunion, alors que dans le reste de la Polynésie orientale il prend essentiellement le sens d'espace religieux. Aux Marquises, le mot utilisé est celui de *me'ae*. Il s'applique à un nombre très varié de sites, de structures et d'édifices, et ne saurait se confondre avec les *marae* des îles de la Société. A Nuku Hiva et Ua Pou, le terme *ahu*, rencontré ailleurs en Polynésie, est plus volontiers utilisé dans quelques cas où, dans le reste de l'archipel, le terme de *me'ae* est indifféremment employé.

Le Père Siméon Delmas nous précise [9] : « *On distingue le* ahu henua *ou* fenua, *commun à toute la tribu – c'est le* me'ae *proprement dit – et le* ahu ikoa enana, *particulier à une famille. Ces derniers étaient tantôt des lieux où l'on apportait à manger aux dieux, sans se permettre d'y manger soi-même,* ahu *ordinaires, ou tantôt des sépultures pour les grands-prêtres, les* tau'a, *les chefs, les prêtres dépositaires de la tradition orale du clan, les* tuhuna o'oko, *en même temps que des lieux de sacrifices dont l'accès était exclusivement réservé aux prêtres, aux chefs et guerriers.* »

Le *me'ae* est considéré comme l'espace sacré par excellence. Toujours *tapu*, c'est-à-dire d'accès interdit ou réservé à des personnes dont le *mana* était très puissant, il l'était particulièrement pendant les temps de rituels. C'était là que l'on offrait les prémices des récoltes, que l'on portait les offrandes les plus significatives et c'était donc là qu'étaient déposées les victimes humaines, soit directement, soit après avoir été exposées sur le *tohua*, espace communautaire public. Cependant, le terme de *me'ae* désigne avant tout, aux Marquises, un site funéraire qui correspond au lieu d'inhumation de lignées importantes. Chaque maisonnée possédait un espace similaire, mais le terme de *me'ae* ne pouvait alors véritablement s'y appliquer. Il désigne également tout endroit où étaient déposés les os des individus d'un clan ou d'une tribu. Ce pouvait être un *paepae* tout aussi bien qu'une grotte, un ensemble de caches, un arbre... Ces lieux, essentiellement sépulcraux, se trouvaient généralement dans des endroits retirés et difficile d'accès. Il sont toujours « naturellement » respectés... et évités !

Les *me'ae* les plus connus sont des lieux sacrés appartenant à une tribu ou une vallée, et consacrés à des ancêtres prestigieux. Tandis que certains étaient intégrés, ou voisins, de *tohua*, cas le plus habituel dans le groupe sud, d'autres, les plus *tapu*, se trouvaient plus à l'écart. Celui de Iipona correspondrait à ce type, le *tohua* le plus proche se trouvant à trois cents mètres environ.

Les hommes, prêtres ou chefs, parfois guerriers et artisans spécialisés ne s'y rendaient pas souvent. Ces lieux n'étaient qu'exceptionnellement habités en permanence, si ce n'est par un prêtre ermite, parfois. Lors des rituels, par contre, le grand-prêtre, une sorte de chaman, et ses aides s'y retrouvaient pendant plusieurs jours. Pour les recevoir, il y avait au moins deux bâtisses, l'une servait aux prêtres ordinaires et l'autre au grand-prêtre. Cette dernière, toujours située dans les limites de l'enclos sacré, était élevée sur une des plus hautes plates-formes. Il lui était donné une forme très pointue caractéristique qui la fit comparer aux tours d'oracle, *anu'u*, des îles Hawaii. Il pouvait y avoir parfois un troisième bâtiment destiné à abriter certains objets rituels. Dans cette même enceinte étaient également dressées les structures secondaires destinées aux diverses cérémonies qui devaient s'y dérouler : funérailles ou fêtes à la mémoire d'un prêtre, d'un chef, entrée en guerre du clan... Ces aménagements provisoires étaient ensuite soit rendus à la nature, soit démontés.

Les statues, *tiki*, qui se dressaient sur ces lieux étaient éminemment plus sacrées que celles des bâtiments encadrant les lieux de réunion, de la résidence des chefs et des hauts dignitaires. Elles représentaient des personnages prestigieux qui avaient été élevés au rang d'ancêtres déifiés ; elles étaient taillées dans le tronc de grands arbres ou dans la pierre, comme les *tiki* qui ont résisté ici. Des roches dressées pouvaient avoir la même vocation. En temps ordinaire, les limites de l'enclos sacré, que nul n'ignorait, étaient rappelées par de petits murets, doublés en période de cérémonie par des alignements de gaules blanches marquant impérativement le *tapu*.

Un des traits particuliers des *me'ae* est leur variété d'aspect, due à leur importance, ainsi qu'à la topographie de l'endroit qui guidait les contructeurs. Son implantation, nous l'avons vu, obéissait à un certain nombre de choix concernant l'emplacement, l'orientation, le relief du site, la proximité d'éléments naturels, etc. Le ruisseau ou la source proche, le piton rocheux le dominant... font ainsi partie intégrante du lieu sacré dont la raison d'être se justifie, entre autres, par leur présence. Certains rochers peuvent être des éléments essentiels des sites, d'autres servirent simplement de points d'ancrage aux murs et aux plates-formes, d'autres encore, par la nature de leur grain, furent utilisés comme polissoirs ou pierres à aiguiser. On y tailla également des cupules, associées ou non aux polissoirs. Certains blocs portent des pétroglyphes (cf. A), d'autres furent sculptés afin d'offrir l'image d'un *tiki*, parfois enfin ils servirent d'autel ou pierre d'offrande (bloc B sur le plan).

La situation et la forme des terrasses étaient aussi déterminées par leur rôle. La plus sacrée, celle ou se dressaient les *tiki* et où se déroulaient les rites importants (offrandes, sacrifices...), occupait un position dominante (*paepae* Pahivai ici). Sur les autres s'élevaient, en fonction de la vocation du lieu et des circonstances, des aménagements variés (*paepae* Mataeiaha ici). Sur les *me'ae*, on rencontrait des structures en matériaux végétaux si périssables qu'entre les temps de rituels, elles se détérioraient rapidement et donnaient au site une allure abandonnée. Les Européens s'y sont sou-

vent mépris en le croyant déconsidéré, alors qu'il n'en était pas moins respecté et sacré. Le site et les structures comprenaient de nombreuses constructions dont :

• *Fa'e* ou *ha'e tu'a* ou *tukaka, fa'e* ou *ha'e tukau* ou *pukao* (la « maison pointue »), lieu de recueillement du prêtre, abritant aussi parfois des objets sacrés. Pour le site de Iipona, le souvenir d'un prêtre de grand prestige est conservé. Il avait mérité le nom de *Tau'a Tamehe.*

D'après les informations recueillies par les membres de la Bayard Dominick Expedition, dans les années 20, la dernière bâtisse de ce type a avoir été construite à Puamau avait environ 4, 5 m à 5 m de côté (3 *mao* ou brasses) et plus de 15 m de haut (10 brasses, soit un *'umi*). Sa construction avait nécessité la participation de tout le clan pour rassembler l'ensemble des éléments nécessaires. La mise en place, par contre, était réservée aux serviteurs des prêtres. Il avait ainsi fallu réunir à peu près 12 000 gaules d'hibiscus pour l'ossature de cette « tour » dédiée, ici, à Pupuke. Il n'y avait aucune représentation de cette divinité à l'intérieur, mais un emplacement lié à un épisode mythique de la vie du héros légendaire Fai y était vénéré : l'endroit où ce héros, pan-polynésien, s'était échappé vers le ciel, *Te ani puta ia Fai*, à la recherche de sa fille.

A Iipona, il est tentant de voir dans la structure 15 celle qui supportait le *fa'e tu'a.* Cette plate-forme comportait à chacun de ses angles une tête taillée dans un tuf rouge. Les angles eux-mêmes, contrairement aux autres *paepae*, étaient marqués par de longs prismes fichés en terre verticalement. Le mur est de la plate-forme était parementé par de grandes dalles de *ke'etu*, de couleur blanche et rouge, et son mur nord comportait au moins une petite tête de *tiki* engagée dans le parement. La plate-forme elle-même devait comporter d'autres têtes taillées dans un tuf blanc ; deux furent retrouvées dans les éboulis de cette structure, côté nord. La forme même de ce *paepae*, proche du carré, en fait une structure sans aucun doute très particulière, et probablement *tapu*, comme cela fut observé pour d'autres sites.

• *Fa'e va'a* ou *ha'e vaka*, ou bien encore *fa'e ha'a pa'a* (la « maison pirogue » ou « maison à faire sécher »). C'était le lieu, soigneusement construit et décoré, où étaient exposés et se desséchaient, dans un cercueil-pirogue, les corps de défunts importants : grand-prêtre, *tuhuna o'oko*, grand-chef ou haut dignitaire... A Hiva Oa, à l'exception de Puamau, il était plutôt d'usage de construire à cet effet une plate-forme lithique particulière, appelée *taha tupapa'u.*

A Iipona, la petite plate-forme contre, et à l'ouest, du *fa'e tu'a* pourrait correspondre à cette fonction, mais rien ne permet de l'affirmer, d'autant plus que, selon Linton, le *fa'e va'a* n'était pas, à Puamau, une plate-forme lithique. Celui-ci pouvait peut-être avoir été dressé plus à l'écart des structures occupées par les prêtres et se situer donc dans un endroit moins fréquenté et plus particulièrement *tapu* comme, par exemple, la partie arrière du site qui supporte les grands *tiki* ou, plus à l'est, vers le pic dont la pa-

roi accumulait la chaleur jusqu'au coucher du soleil et la restituait au jour tombant ; chaleur nécessaire à la dessication et donc à la conservation des corps.

• *Keho* : longue pierre, ou prisme basaltique. Sur de rares *me'ae* se trouvent des rochers et/ou des pierres dressées qui servaient de pierres-dossiers. A Puamau, dans certains cas, les *tuhuna* étaient associés à des rites se déroulant sur le *me'ae*. Ces pierres étaient utilisées par les plus âgés d'entre eux. A Iipona, l'espace 16, pavé de galets, comportait différentes pierres dressées dont certaines inclinées servaient assurément de pierres-dossiers ; d'autres prismes (à qui l'on pourrait donner le nom de menhir), beaucoup trop grands (2,5 m de hauteur), devaient avoir un rôle similaire aux grands *tiki*.

• *Tai nui*, ou *pa keho* à Nuku Hiva : fosse de rejet du *me'ae* recueillant les restes de sacrifices et d'offrandes (à Iipona, la structure 9, devant le « rocher-autel » pourrait correspondre à une telle fosse, à la fois éboulée et comblée ; elle ne fut pas restaurée). Ces restes, ou les offrandes elles-mêmes, pouvaient parfois être placés sous une construction lors des travaux d'assise d'une plate-forme, par exemple. Il semble que ce soit le cas dans la partie arrière gauche du *paepae* 23/24 qui fut implanté sur une couche charbonneuse très riche en fragments d'ossements de cochons et poissons de grande taille ; restes possibles d'offrandes et de sacrifices.

• *Tuu avai ia ahi* : espace rectangulaire bordé de *ke'etu* où étaient faits des feux liés aux rites qui avaient lieu sur le *me'ae*. A Iipona, la petite structure rectangulaire 20, sur le côté du *fa'e touteko* du chef (structure 23-24) est un *makuhane*. Cet espace, assez semblable au précédent, est considéré comme ayant été réservé au feu du chef. Le *tau'a* prédisait certains événements à venir, à travers la fumée de celui-ci.

A ces aménagements et constructions s'ajoutaient, dressés lors des cérémonies, des faisceaux, des perches, des échafaudages divers, des formes tressées ou enveloppées de *tapa* et des offrandes sur de petites estrades couvertes de nattes.

Tradition recueillie par von den Steinen auprès de Pihua, à Puamau

En dehors de données ethnohistoriques, la tradition orale véhicule une connaissance que l'archéologie ne pourrait au mieux qu'effleurer. Des diverses traditions concernant Iipona, celle recueillie, en 1897, par K. von den Steinen est la plus complète. C'est pourquoi nous la présentons ici.

Autrefois vivaient à cet endroit trois nobles Naiki : Te Eitafafa, Hakieinui et Maiauto. Ils entrèrent en conflit avec leurs voisins des vallées de l'ouest. Ils capturèrent un chef des Etu oho, de Hanapa'aoa, Tiu o'o, et l'offrirent en sacrifice. Pour venger sa mort, des clans proches et alliés entrèrent en guerre. Ils vinrent, de Hanaupe et Moea, avec à leur tête les chefs Pahivai

et Mataeiaha. Se joignit à eux également le clan côtier de Puamau, les Pa'ahatai. Les Naiki furent vaincus et chassés de cette côte. On les retrouve aujourd'hui à Atuona, ainsi que sur les îles de Nuku Hiva, de Ua Pou et à Ua Huka. Les vainqueurs transformèrent cette résidence de chef, avec toutes ses annexes, en un *me'ae*. Aux deux grandes terrasses de celui-ci furent donné les noms des chefs vainqueurs : le *paepae* Pahivai, où se dresse le *tiki* Takaii, et le *paepae* Mataeiaha, en contrebas. Ce sont ces mêmes vainqueurs qui auraient fait dresser les grands *tiki*, mais il plane certains doutes sur ce point précis. D'après l'étude de cinq généalogies de l'île, comparées par K. von den Steinen et où apparaissent certains des personnages impliqués dans ces événements, il semble raisonnable de situer la transformation de ce site en *me'ae* au cours du XVIIIe siècle.

Outre les alliances et hostilités auxquelles il est fait allusion entre les différentes vallées et tribus et les mouvements de population, le doute concernant la mise en place des *tiki* et leur nom est intéressant. La restauration du site fit apparaître nettement l'antériorité du *tiki* G par rapport à F, Takaii. Le *tiki* G repose sur une ancienne plate-forme plus basse que celle où est implanté Takaii. Il est donc antérieur et fut peut-être érigé, non par les Pahatai, mais par les anciens habitants du lieu, les Naiki, qui furent vaincus.

La conservation, l'état et le nom de G sont intéressants. Lors de l'édification de la plate-forme supportant Takaii, ce *tiki* G ne fut pas enlevé, mais maintenu en place. Il est aujourd'hui brisé, mais l'était-il lors de la nouvelle construction ? Ce qui est sûr, c'est qu'aucun fragment de roche rouge provenant de ce *tiki* ne fut retrouvé dans les proches alentours. S'il fut brisé, il le fut il y a longtemps et toute trace de fragment a disparu. Un des noms portés par ce *tiki* est Maiauto, le nom justement d'un des chefs des Naiki à l'origine d'une guerre dont ils sortirent vaincus. Il est étonnant que sur cinq *tiki*, le seul qui soit brisé porte le nom d'un chef vaincu. Cela expliquerait à la fois l'antériorité de ce *tiki*, le fait qu'il ait été brisé volontairement par les Marquisiens eux-mêmes, les vainqueurs, et qu'il ait été laissé visible, exposé brisé au pied de Takaii, un des ancêtres prestigieux des nouveaux occupants de cette terre.

La confusion à propos des noms et l'histoire même du site ne traduisent pas une incohérence de la part des Marquisiens contemporains, loin de là, mais une érosion de la connaissance d'une histoire riche et complexe, composée comme une mosaïque par différents informateurs de clans et d'époques différents. Elle montre, s'il en était besoin, que la mémoire orale véhiculait – et véhicule encore – sous ses incertitudes que l'hémorragie tragique des XVIIIe et XIXe siècles explique largement, une somme d'événements, de connaissance et de culture dont nous devons retrouver les fragments et démêler les fils.

Tiu o'o, celui par lequel la guerre est arrivée, est le nom d'un chef de Hanapa'aoa qui fut capturé et sacrifié par les Naiki. C'est pour venger sa mort que des clans proches et alliés entrèrent en guerre contre les Naiki. Tiu o'o est également le nom de la tête C. Ce n'est pas un *tiki* mais seulement une tête, ce qui représente très probablement la victime d'un sacrifice

(dont on exposait la tête puis conservait le crâne), comme le fait remarquer l'ethnologue allemand. Elle eut pour pendant la tête conservée à Berlin. De grande dimension, elle est placée sur la plate-forme des *tiki* les plus importants et donc honorés par les vainqueurs, contrairement aux autres têtes plus petites, placées aux angles de la structure 15. Celles-ci pourraient représenter également les victimes de sacrifices, mais parmi les vaincus Naiki cette fois-ci? Ces grandes têtes de pierre garderaient, avec plus de pérennité, le souvenir de la tête de la victime [10].

La plupart des *tiki* de Iipona ont été extraits de carrières de tuf volcanique de la vallée à l'aide d'outils de pierre: pics, herminettes... La carrière d'où fut tiré *tiki* Takaii (Teohopuapu) fut frappée d'un *tapu* qui interdisait tout nouvel emploi de cette roche. Il fut strictement respecté par la suite. Le *tapu* frappant cette carrière de *keetu* fut si parfaitement respecté que la population actuelle de Puamau est incapable d'en indiquer son emplacement; elle était cependant connue en 1920, comme l'était le *tapu* que l'on respectait.

Les Marquisiens considéraient que ce type de roche, appelé *ke'etu*, la seule qu'ils taillaient véritablement, avait la propriété de lentement continuer à «pousser». Et il «pousse». C'est si vrai que la hauteur du *tiki* Takaii passa de 2,35 m, d'après von den Steinen (1897-1898) à 2,58 m, selon Linton (1920-1921). En 1991, il fut également mesuré: 2,63 m! Non seulement il pousse, mais il se multiplie: les sculptures de *ke'etu* passèrent de huit en 1898 à neuf en 1925, puis dix en 1956 (Heyerdhal), et enfin dix-huit en 1991...

L'avenir, c'est certain, nous réserve encore des surprises et le passé, loin d'être passif, ne se laisse pas circonscrire aisément. Il s'amuse au contraire à nous jouer des tours... même dans le futur!

Notes

[1] *Paepae*: plate-forme lithique surélevée qui supportait une construction de matériaux végétaux, habitée de façon temporaire ou permanente.

[2] *Me'ae*: site religieux à but cérémoniel et funéraire.

[3] On y trouve de nombreuses sculptures de pierre, *tiki*, les plus hautes de Polynésie française.

[4] *Hao'e*: par rapport aux Marquisiens, étranger.

[5] *Hau*: *purau*, en tahitien, ou *Hibiscus tiliaceus*.

[6] *Mei*: *uru* ou *maiore*, en tahitien, arbre à pain ou *Artocarpus altilis*.

[7] Cf. illutration «bêta A» de l'atlas dans K. von den Steinen, 1925-1928, «Die Marquesaner und ihre Kunst». D. Reimer, Berlin, 2 vol. et un atlas. Sculpture conservée au Museum für Völkerkundem Berlin-Dahlem.

[8] Ce *tiki* est exposé au musée communal de Hiva Oa. Il peut être comparé au petit *tiki* exposé lors de l'exposition «Rao, Polynésie» du Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie, organisée par S. Jacquemin entre octobre 1992 et mars 1993. Cf. le catalogue de l'exposition. Ce petit *tiki*, dont la provenance n'est pas connue, fut collecté probablement lors du voyage de l'amiral Lapelin dans l'archipel, entre

1870 et 1872, sur « La Flore ». Pierre Loti étant, à bord de cette frégate, l'aspirant de majorité de l'amiral ; cf. O'Reilly et Reitman, 1967, *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, Publication de la Société des Océanistes, n°14.

[9] Père Siméon Delmas (1927), *La Religion ou le Paganisme des Marquisiens*, G. Beauchesne, Paris, et Maison des Pères des Sacrés-Cœurs de Picpus, Braine-le-Comte, Belgique.

[10] Cette façon de conserver trace des victimes est confirmée, d'une certaine manière, par le récit d'un soldat d'infanterie de Marine qui demeura aux Marquises avec les troupes en garnison lors de l'annexion de l'archipel dans les années 1840, W. Leblanc ; cf. l'article de M. N. de Bergh-Ottino sur le tatouage. En outre, la mémoire des tatouages de personnages importants était conservée sur le *tapa* qui enveloppait les crânes, du moins parfois. Certains de ces *tapa*, assez tardifs, ont été conservés. Ils auraient inspiré certains des tatouages appliqués à leurs descendants ou leur entourage. Le *mata komoe* semble lié à cette tradition ; cf. K. von den Steinen, *idem*. Il faut citer enfin le témoignage d'un informateur de l'administrateur Tautain qui, à la même époque que von den Steinen, lui apprend que des parties du tatouage facial d'une personne pouvaient être gravées sur l'écorce des arbres ou la pierre, lors de ses funérailles ; cf. Tautain, 1897, « Notes sur les constructions et les monuments des Marquises », *L'anthropologie*, t. VIII, p. 675-676, et S. Millerstrom, à paraître.

FIGURE 2
Vue générale du site.
Il s'étend au pied du piton Toea, dont on voit la paroi est sur la gauche. Le cône d'éboulis, au sommet duquel est prise la vue, a servi de carrière pour la construction des différentes structures lithiques. Le paepae *Tohotika, n° 23-24, est ici en cours de restauration.*

FIGURE 3
Le site après restauration.
A gauche, la terrasse supérieure, sans doute la plus tapu, *supporte les sculptures de tuf rouge, dont le* tiki *Takaii.*
En contrebas, un espace dégagé, où se trouvent deux tiki *de tuf gris clair, limite la partie nord du site qui concentre la plupart des constructions destinées aux prêtres et à la préparation des cérémonies.*
Sur la structure 26, où joue un enfant, et sur la structure 23-24, les troncs qui dépassent sont implantés à l'emplacement des anciens poteaux. Leur présence, qui préserve les trous de poteaux dans ces plates-formes de pierre, facilitera la reconstruction éventuelle des superstructures en matériaux végétaux. Un tronc entaillé d'encoches, pikika *ou* pi'ina, *est un des moyens traditionnels d'accès aux* paepae.

FIGURE 4
Déplacement des matériaux lourds.
Un bloc éboulé est remis en place grâce à un portique et un palan de deux tonnes. Autrefois, les blocs étaient apportés du haut vers le bas de la pente. Pour un mur, ils pouvaient également être hissés à l'aide de simples leviers et de supports de bois entassés progressivement ; arrivés à la bonne hauteur, il suffisait alors de les faire glisser jusqu'à leur place définitive.

FIGURE 5
Déplacement des matériaux lourds. Pour redresser les sculptures, le même système est employé. Des « troncs » de bananier sont utilisés pour ne pas marquer le tuf relativement tendre. Il s'agit ici du corps de Manuiotaa (H), fiché dans le sol par une « souche » de 65 cm.

FIGURE 6
Façade du paepae *Pahivai, qui supporte les trois* tiki *de tuf rouge : à l'arrière, Fau Poe (E) est encore basculé, Takai (F) vient d'être redressé et, au premier plan, Maiauto (G) se dresse, brisé. Plus ancien, il était implanté sur une plate-forme plus basse et pourrait représenter un ancêtre prestigieux des Naiki, la tribu qui l'avait érigé et qui fut battue par les Pahatai. Ces derniers auraient alors laissé le* tiki *brisé en signe de victoire et érigé la statue d'un de leur champion au-dessus.*

FIGURE 7
Fau Poe (E), haut de 1,80 m, implanté sur le côté et à l'arrière de Takaii. Il est représenté assis, avec les jambes droites et écartées. Cette position est typique des femmes lorsqu'elles travaillent assises sur le sol. Ce tiki pourrait représenter l'épouse de Takaii.

FIGURE 8
Makii Tau'a (Te) Pepe (I), long de 1,75 m et haut de 1,20 m.
Cette exceptionnelle représentation de tiki *couché fut exécutée dans un tuf homogène de couleur gris clair. Ce* tiki *paraissait unique jusqu'à la découverte récente d'un fragment d'une sculpture de même conception, retrouvée en contrebas du* me'ae *Meiaute de hane, à Ua Huka.*
La statue de Iipona fut redressée par l'équipe de T. Heyerdahl au centre de la dépression de leur fouille.

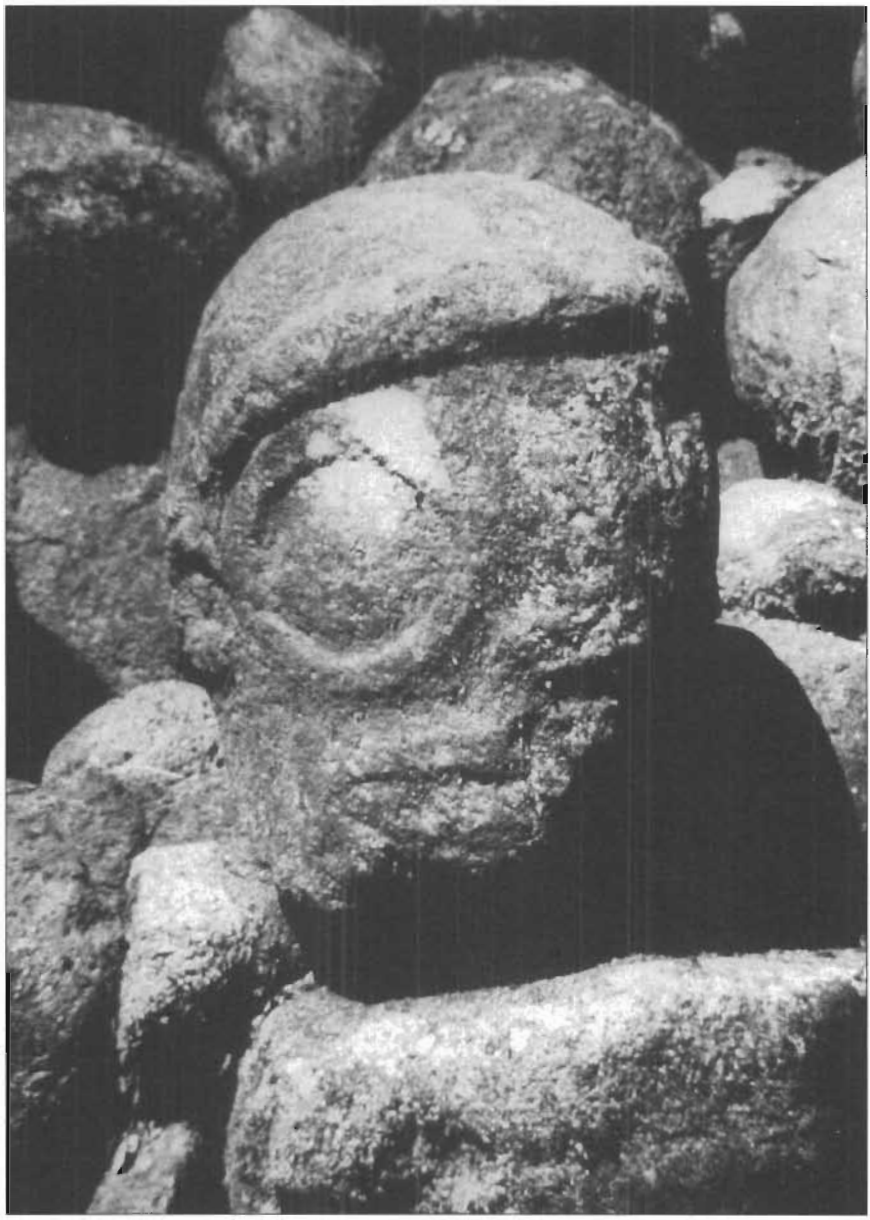


FIGURE 9
Cette tête en tuf gris, sculptée séparément, s'adapte au corps de Manuiotaa (H), taillé lui aussi dans un tuf homogène de couleur grise. La tête fut retrouvée dans les éboulis au nord-ouest du site, à une cinquantaine de mètres du corps.

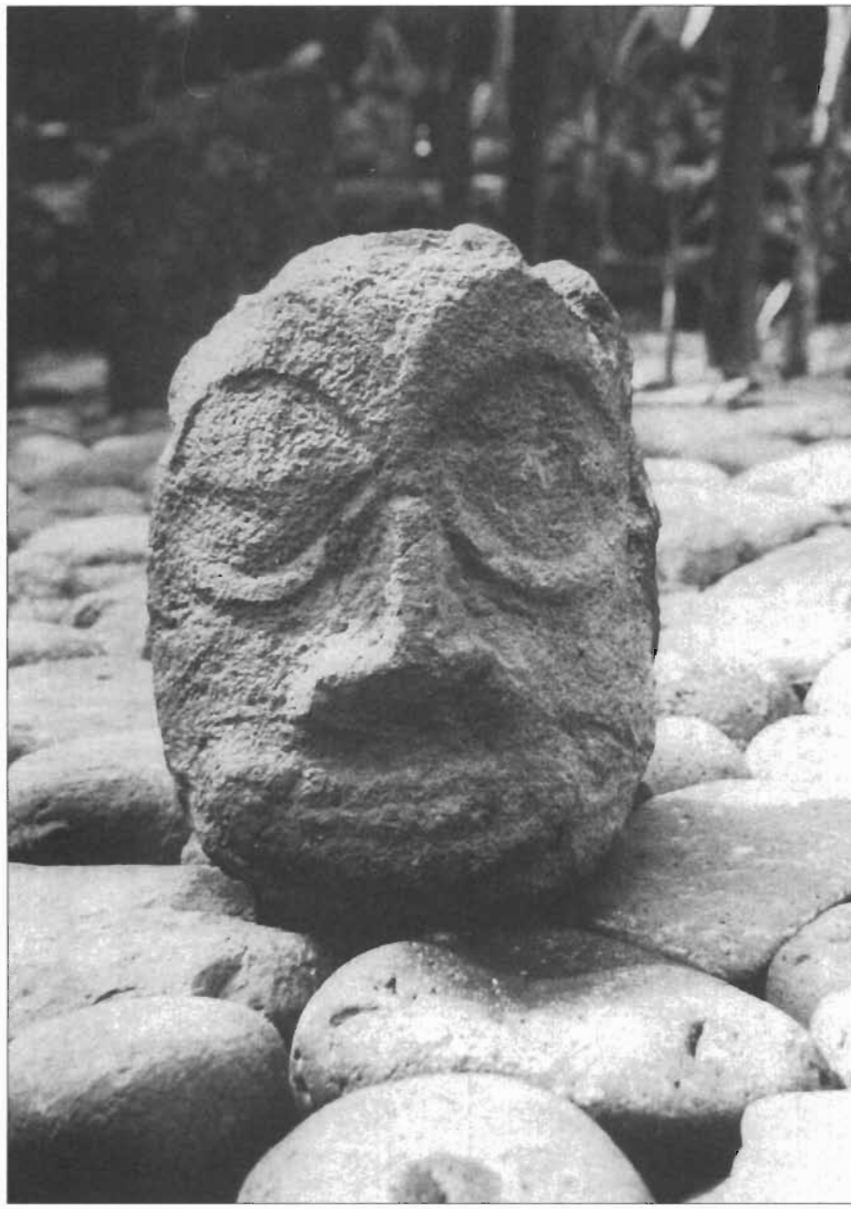


FIGURE 10. Cette belle tête, d'une quarantaine de centimètres, taillée dans une roche tendre, fut découverte lors de la restauration de la structure 15 ; sa base convexe pouvait également s'adapter au corps de Manuiotaa (H) ou être exposée sur la plate-forme, à l'instar des quatre autres têtes de tuf rouge. Elles représenteraient les têtes de personnes sacrifiées. Les yeux sont ici traités différemment et seraient, selon certains informateurs, « fermés ».

FIGURE 11
Bloc rocheux B portant des cupules et quelques pétroglyphes, parmi lesquels un visage taillé sur un relief dont il épouse la forme. La représentation des yeux par des cercles concentriques pourrait représenter les orbites d'un crâne ou les yeux factices ornant les crânes-trophées. R. Linton présente ce rocher comme une pierre-autel ou une pierre destinée à recevoir des offrandes ; ils se situe sur le côté ouest de Takaii.

3

« E muli le tagata ako i le ala o lona pule »

« Dans les pas du maître » (proverbe futunien)

Maurice Hardy*

> *Le plus bel hommage que nous puissions rendre à un auteur n'est pas de rester attachés à la lecture de ses pages, mais plutôt de cesser inconsciemment de lire, de reposer le livre, de le méditer et de voir au-delà de ses intentions avec des yeux neufs.*
> (Charles Morgan, *Yale Review*)

C'est en novembre 1977 que je fus engagé au CNRS dans la RCP de José Garanger. Alors que je venais d'obtenir un diplôme professionnel, il m'initia aux techniques de l'archéologie préhistorique et m'aida dans mon orientation universitaire. J'avais accès à une documentation impressionnante et bénéficiais de ses conseils avisés de chercheur et de professeur. Dans le même temps, il me fit acquérir une expérience de terrain et, comme beaucoup d'étudiants, je commençais par le chantier de Pincevent, participant aux fouilles jusqu'à ces dernières années. Parallèlement à cette formation, je dois à José d'avoir pu rencontrer tous les préhistoriens qui, travaillant sur le Pacifique, venaient le voir lors de leur passage en France.

C'est en 1982 que je découvris pour la première fois une île du Pacifique : Tahiti. Avec Catherine et Michel Orliac, nous partions pour fouiller un *marae* situé en bord de côte, à l'embouchure de la vallée de la Papeno'o. Ayant depuis mon entrée au CNRS matériellement préparé et mis en forme les ouvrages de José, je possédais une familiarité livresque des îles, et notamment de Tahiti, ayant pendant longtemps travaillé sur le manuscrit du *marae* Marae Ta'ata.

Dès notre arrivée, nous partîmes visiter ce qui allait être le théâtre de nos activités durant quelques semaines. Le site, pris entre la mer et le « chinois » (la boutique tenue comme à l'habitude par un Chinois), était entière-

* *Laboratoire d'ethnologie préhistorique, CNRS, Paris*

ment envahi par la végétation. Des centaines d'arbres y poussaient : des *purau* (*Hibiscus tiliaceus* L.), arbres dont les branches font de nouvelles racines et de nouvelles pousses dès lors qu'elles touchent le sol, des *mape* (*Inocarpus fagiferus* P.) qui « saignent » lorsqu'on les coupe...), des goyaviers au bois si dur, des arbres de fer *'aito* (*Casuarina equisitefolia* L.).... Une fois dégagés, les restes de la structure apparurent, parés de mousse verte, auréolés par la lumière dorée du soleil.

Ma deuxième source d'émerveillement fut de voir combien vivaces sont, chez les gens, les souvenirs du temps passé. Pendant les quelques semaines occupées à fouiller, à mesurer, à nettoyer, à établir des plans, nombre de Tahitiens venaient nous voir. Tous nous regardaient de loin, suivant un petit chemin à l'écart de la structure. Tous avaient l'air de nous admirer et nous posaient toujours la même question : « *Est-ce que "ça" danse la nuit ?* ». En fait, au fond de la mémoire de ces gens, les *marae*, même détruits par les pasteurs et les prêtres européens, demeurent des structures sacrées que l'on ne piétine pas impunément. Les dieux peuvent se rebeller, les ancêtres (les *tupapau*) venir importuner les vivants, surtout durant la nuit. Pourtant, quelques Tahitiens vinrent travailler avec nous. Tout en restant empreints d'une certaine crainte religieuse, ils paraissaient heureux de mettre au jour les témoins de leur culture et de nous raconter des légendes.

Je suis retourné l'année suivante à Tahiti, sur le site du *marae* Tetuahitia pour un nouveau séjour. Puis, quelques années passèrent avant que Michel Orliac, en concertation avec José, me demande de l'assister pour une prospection dans la vallée de la Papeno'o. Ce fut ma dernière campagne à Tahiti car il ne s'était agi que d'une participation ponctuelle et non pas d'une intégration dans le programme de recherche en cours. Pourtant, ces quelques mois passés dans la Papeno'o m'étaient apparus prometteurs et il restait encore beaucoup de travail à y faire. A partir de ce moment, je suis resté en laboratoire, me consacrant à la gestion. Je regrettais cette situation en marge de la recherche et José également, qui m'avait formé et me poussait encore dans cette voie de l'archéologie océanienne. Après plusieurs contacts – et les discussions nécessaires –, c'est comme associé au programme de recherche de D. Frimigacci, ancien élève de A. Leroi-Gourhan, et de J. Garanger, que je pus à nouveau repartir.

En 1993, je m'envolai donc pour Wallis, afin de participer à la restauration d'un ancien fort tongien, et ce fut ma deuxième grande expérience dans les îles. Là, tout était nouveau, et ce que j'avais appris à Tahiti n'était pas directement transposable, hormis le fait que mon précédent séjour dans les îles me donnait plus de facilité d'adaptation.

S'agissant de restauration, le travail de terrain se décomposait en trois séquences principales. Tout d'abord la prospection, suivie d'un débroussaillage du site. La deuxième partie du travail était de type purement archéologique. Il s'agissait, par la fouille, de rechercher les témoins enfouis de la structure (bases de murs) ou de mettre au jour les vestiges d'une occupation antérieure. La difficulté, face à un mur éboulé, est de discerner et

« choisir » les blocs qu'il faut enlever, sans pour cela en détruire l'assise, ni supprimer le bloc qui pourrait donner une indication sur la hauteur du mur, ni endommager l'état de la plate-forme qui serait partiellement conservée à l'intérieur de l'éboulis... Cette deuxième séquence permit l'élaboration d'un plan qui sera celui de la restauration et servira de base à la troisième partie du travail, la restauration proprement dite. Il s'agit là d'approcher au mieux l'aspect originel de la structure.

Les travaux entrepris depuis quelques années par D. Frimigacci concernaient, entre autres, le fort de Kolonui (*kolo* : fort ; *nui* : grand), et plus particulièrement la résidence du Talietumu (*talie* : *Terminalia catappa* ; *tumu* : cavité), construite dans l'angle sud-ouest du fort. Celle-ci se présentait sous la forme d'un amoncellement de blocs de basalte. Ses dimensions maximales étaient d'environ de 90 m sur 60, sa hauteur de 5 m. Sa forme générale était quadrangulaire et plane. Elle supportait un *paepae* (plate-forme) sur lequel était construit un *fale* (habitation). Cette structure se trouvait en relation étroite avec deux plates-formes et un ensemble de « chemins empierrés », aussi appelés « chemins de nobles », reliant le Talietumu aux plates-formes et aux murs d'enceinte du fort (figure 1). La restauration de cet ensemble a été terminée en 1993.

Ma deuxième campagne à Wallis (1994), toujours en collaboration avec D. Frimigacci, eut pour but d'effectuer les opérations préliminaires à la restauration du monument Malamatagata et d'essayer de comprendre le paysage ancien du site d'Utuleve (figure 2). Les traditions se rapportant au Malamatagata avaient été relevées par D. Frimigacci il y a déjà quelques années. Aux alentours du début du XVe siècle, Havea II, le vingt-deuxième *Tu'i Tonga*, envoya à Uvea un noble tongien nommé Hoko afin d'introniser Taukolo comme *Hau* (roi) d'Uvea. A la mort de ce *Hau*, Takalau, le vingt-troisième *Tu'i Tonga*, détacha à Uvea un autre chef de guerre nommé Ga'asialili pour le remplacer. Ce nouveau *Hau* eut pour mision de conquérir Uvea. Il fut accompagné dans cette entreprise par le Kalafilia et le Fakate et des guerriers de leurs nobles lignages, les Ha'avakatolo et les Ha'amea. Ces nobles tongiens rejoignirent donc le Hoko déjà sur place et se partagèrent l'île à partir du lac Lanutavake (figure 2), point central de l'île.

Le Kalafilia eut les terres situées à l'ouest du lac Lanutavake, incluant les lacs Lanutuli et Lalolalo. Il fit construire sa résidence à Utuleve. Quelques temps plus tard, sa fille, Ohopulu, sur le point d'accoucher, demanda à son père de montrer à tous qu'elle était fille de haut lignage. Pour ce faire, il fit construire un monument à côté de sa demeure sur lequel elle accoucha à la lueur de Tongiens décapités et transformés en torches, d'où le nom du monument (*Malama Tagata* : hommes torches). C'est ce monument que les élus du Territoire et les responsables coutumiers nous demandèrent de restaurer.

Après avoir été partiellement dégagé de la végétation, le monument apparut, de forme rectangulaire, avec dans son angle nord-est une « allée de nobles » (*Ala hou 'Eiki*) qui semble rejoindre le marais To'ogatoto tout

C.E.D.I.D. - ORSTOM

proche. Le décapage de cette allée permit de mettre en évidence un fort remaniement dû aux activités humaines. Le débroussaillage de la structure laissa entrevoir par endroits les assises de la plate-forme, régulières, parfaitement appareillées. Les premières observations donnèrent à penser que le mur était légèrement plus haut que la plate-forme, créant ainsi une sorte de parapet autour de la structure. La surface du monument était pavée. Toutefois, des différences dans le module des pierres et le tassement observé font songer à un éventuel « chemin de ronde » ; des dépressions sont assez régulièrement espacées le long de ce passage. D'autres dépressions, remplies de sable coralien, apparaissent à la surface du monument. La tradition rapporte que les torches humaines se trouvaient placées dans les dépressions centrales.

Un sondage fut effectué dans l'angle nord-ouest de la structure où le sol n'a pas été remanié par les activités horticoles, car protégé par les pierres du monument. Il nous fallait en effet obtenir une séquence stratigraphique la plus complète possible, ce qui a été vérifié par des raccords céramiques effectués dès la profondeur de 0,50 m sous les pierres de fondation. La séquence céramique d'Uvea est complète, depuis la poterie décorée de motifs lapita, à sa base, jusqu'à la poterie sans décor, au sommet.

D'autres sondages furent ouverts. Ils avaient pour but, tout d'abord, de mettre en évidence la présence éventuelle de structures annexes appartenant au monument Malamatagata ; ensuite de confirmer l'existence d'une plage de galets de basalte (mise au jour quelques années plus tôt par D. Frimigacci) et d'essayer de comprendre les relations entre cette plage et les anciennes lignes de rivage, notamment celle du marais To'ogatoto, lequel se présentait anciennement sous la forme d'une anse qui, peu à peu, s'est fermée à la mer et transformée en marécage.

Ces travaux permirent d'émettre quelques hypothèses sur l'occupation de la région d'Utuleve par les gens du Lapita. Les profils réalisés à partir des coupes des sondages montrent bien qu'entre le Malamatagata et l'actuel marais s'étendait une plage de galets. L'arrivée de l'homme, la construction de *fale*, les pieux et pilotis, modifièrent cette plage qui, peu à peu, se vit recouvrir d'une dune, les aménagements humains formant barrage et provoquant la fixation du sable. Les installations de bord de mer semblent avoir occupé une position très basse par rapport au niveau des plus hautes mers et devaient être souvent noyées. Pour éviter l'inondation, le village devait donc se trouver au point le plus élevé de la dune. Les futures fouilles en bordure de marais devraient nous donner plus d'informations sur la présence de l'homme dans cette région et sur l'impact de celui-ci dans les processus de mise en place de la dune actuelle.

A ces travaux passionnants vinrent s'ajouter les contacts avec la population de Wallis. La population y est tout aussi accueillante qu'à Tahiti. La langue est apparentée à l'austronésien. Le français y est parlé, mais les anciens ne le connaissent pas souvent. Quant aux enfants, ils ne s'expriment dans cette langue qu'à l'école. L'île de Wallis est très différente de celle de

Tahiti, superficie ou végétation. Bien sûr, quelques espèces végétales s'y retrouvent, mais elles paraissent moins luxuriantes. Une grande partie de l'île, le *toafa*, apparaît comme une sorte de désert, avec quelques arbustes rabougris et quelques touffes d'herbe. Une partie de ce *toafa* est maintenant planté de pinus. Les habitations sont également différentes car il est encore possible de retrouver ici l'habitat traditionnel wallisien, avec la maison pour dormir, la cuisine extérieure, abritée d'un toit soutenu par quatre poteaux, le parc à cochons et les tarodières à proximité... Confort, électricité, télévision, vidéo, activités touristiques participent activement, à Tahiti, à l'acculturation des populations.

A Wallis, une évolution semblable commence à poindre, les Wallisiens se retrouvant peu à peu entraînés dans un système et un rêve économiques qui les dépassent. Jusqu'alors en autarcie, privilégiant la solidarité familiale, vivant des produits de la pêche et des jardins, certains d'entre eux roulent aujourd'hui dans de superbes véhicules, se trouvant endettés de façon excessive; les plus aisés délaissent leurs *fale* traditionnels pour se faire construire à côté une maison de type « européen » avec carrelage, cuisine à l'américaine, mais le tout sur pilotis de façon à ménager en dessous de la maison moderne un espace de séjour et d'accueil traditionnel.

Sur l'île, le pouvoir coutumier régit encore la vie sociale, le pouvoir effectif se trouvant partagé entre la coutume, la religion et l'administration. Ainsi la coutume détermine la part du travail de chacun pour la communauté et il n'est pas rare de voir un groupe de femmes, machette en main, nettoyer les abords des chemins et les bords de routes. Les hommes partent à quatre heures du matin pour aller travailler dans les tarodières.

De nos jours, la société wallisienne, quoique profondément introduite dans la modernité, demeure très traditionnelle. Elle conserve en effet les gestes ancestraux qu'elle s'applique à reproduire dans la fabrication d'objets courants (chapeaux, paniers, *tapa* : tissu d'écorce battue), ou dans l'organisation de cérémonies traditionnelles, telle le *kava*. Nous avons là un terrain sur lequel l'ethno-archéologie, telle qu'elle a été illustrée par André Leroi-Gourhan puis par José Garanger, trouve sa pleine justification et apporte des résultats utiles pour une meilleure compréhension du processus de peuplement de cette partie du monde.

Ce que nous savons, en France, de la Polynésie d'autrefois, notamment en archéologie, résulte des travaux de José. Ses premières recherches dans la vallée de Tautira et dans l'atoll de Rangiroa sont, par leur caractère méticuleux et leur rigueur, un modèle du genre. Nombre de chercheurs actuels, faisant partie du cercle de ses élèves, s'en sont inspirés, qui œuvrent ou ont œuvré aux Marquises, aux Tuamotu, aux îles de la Société, en Nouvelle-Calédonie, à Wallis et à Futuna.

Discipline en rapide évolution, l'archéologie a, sous l'impulsion de quelques pionniers, considérablement apporté à la protohistoire et à l'histoire des mondes océaniens.

Bibliographie

BURROWS, E. G. (1937), *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, Bernice P. Bishop Museum, bulletin n° 145, Honolulu, Hawaii.

FRIMIGACCI, D., SIORAT, J.-P., VIENNE J.-P. (1982), *Inventaire des sites archéologiques et ethnohistoriques de l'île d'Uvea*, document provisoire, diffusion restreinte, Centre Orstom, B. P. A5, Nouméa, Nouvelle-Calédonie.

FRIMIGACCI, D., SIORAT, J.-P., VIENNE J.-P. (1983), *Inventaire des sites archéologiques et ethnohistoriques de l'île d'Uvea*, document provisoire, diffusion restreinte, Centre Orstom, B. P. A5, Nouméa, Nouvelle-Calédonie.

FRIMIGACCI, D. (1990), *Aux temps de la terre noire, ethnoarchéologie des îles Futuna et Alofi*, Langues et cultures du Pacifique, Selaf n° 321, éditions Peeters, Paris.

FRIMIGACCI, D., HARDY, M. (1993), Programme de restauration, rapport d'activité 1993, Service de la sauvegarde du patrimoine culturel, Wallis et Futuna.

FRIMIGACCI, D., HARDY, M., (1994), Programme de restauration et fouilles de sauvetage, rapport d'activité 1994, Service de la sauvegarde du patrimoine culturel, Wallis et Futuna.

FRIMIGACCI, D., SIORAT, J.-P., VIENNE, B. (1994), *Un Poisson nommé Uvea : éléments d'ethnohistoire de Wallis*, CTRDP, Nouméa.

FRIMIGACCI, D., HARDY, M., avec la participation de SIORAT, J.-P. (à paraître), *Talietumu, une résidence tongienne d'Uvea*.

GARANGER, J. (1972) *Archéologie des Nouvelles-Hébrides. Contribution à la connaissance des îles du Centre*, Publication de la Société des Océanistes n° 30, Paris.

GARANGER, J. (1985), « L'Océanie », in *Le Grand Atlas de l'archéologie*, Encyclopaedia Universalis, Paris, p. 372-383.

Garanger, J. (1992), « L'Océanie », in *La Préhistoire dans le Monde*, Collection Nouvelle Clio, Presses Universitaires de France, Paris, p. 675-698.

GARANGER, J. (1994), in Leroi-Gourhan A., *Dictionnaire de la Préhistoire*, 2e édition, Presses Universitaires de France, Paris.

GÉRARD, B. (1978), « Le *marae* : description morphologique, Cahiers Orstom, série Sciences humaines, vol. XV, n° 4, Paris, p. 407-448.

GUILAINE, J. (1989), *La Préhistoire d'un continent à l'autre*, Larousse, Paris.

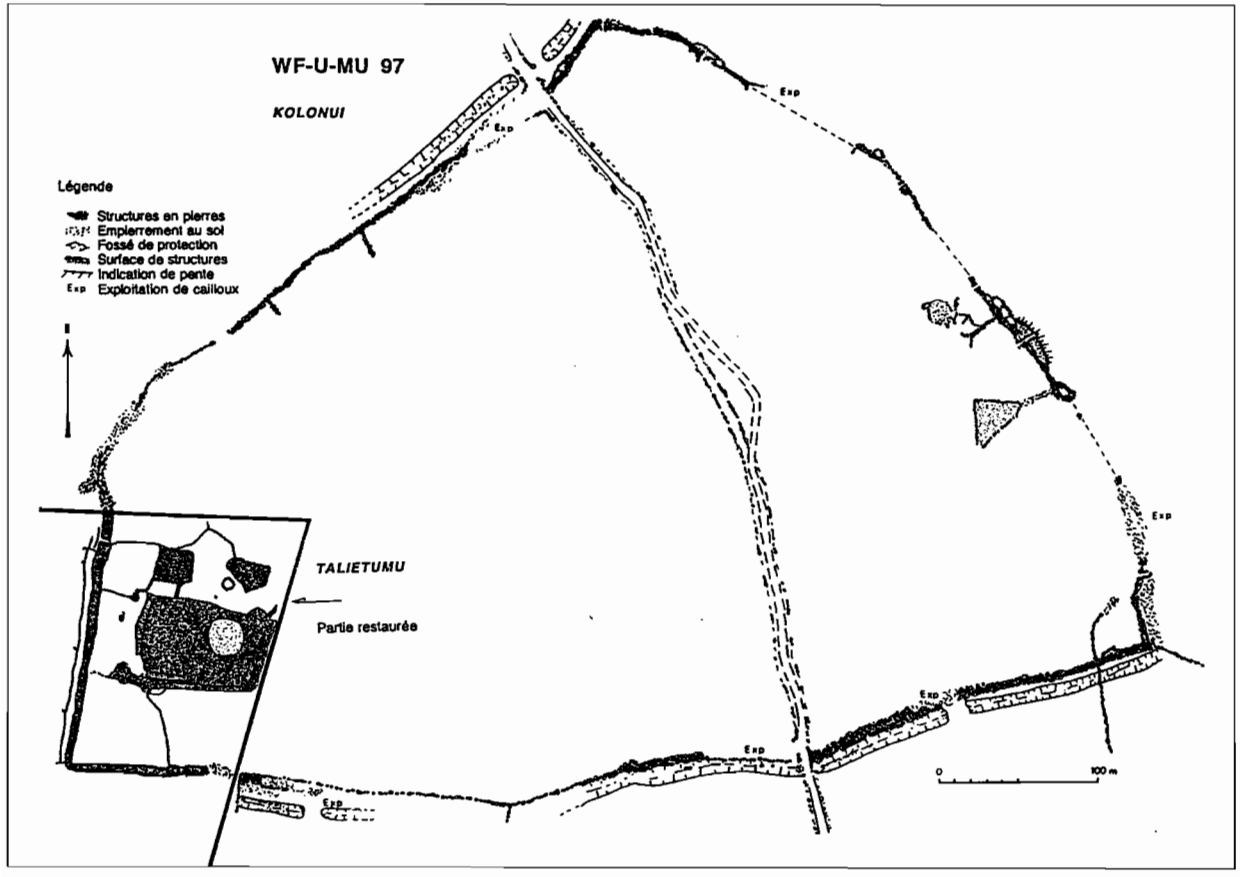


FIGURE 1
Fort de Kolonui.
A l'angle sud-est, la résidence du Talietumu, restaurée en 1990 et 1993.

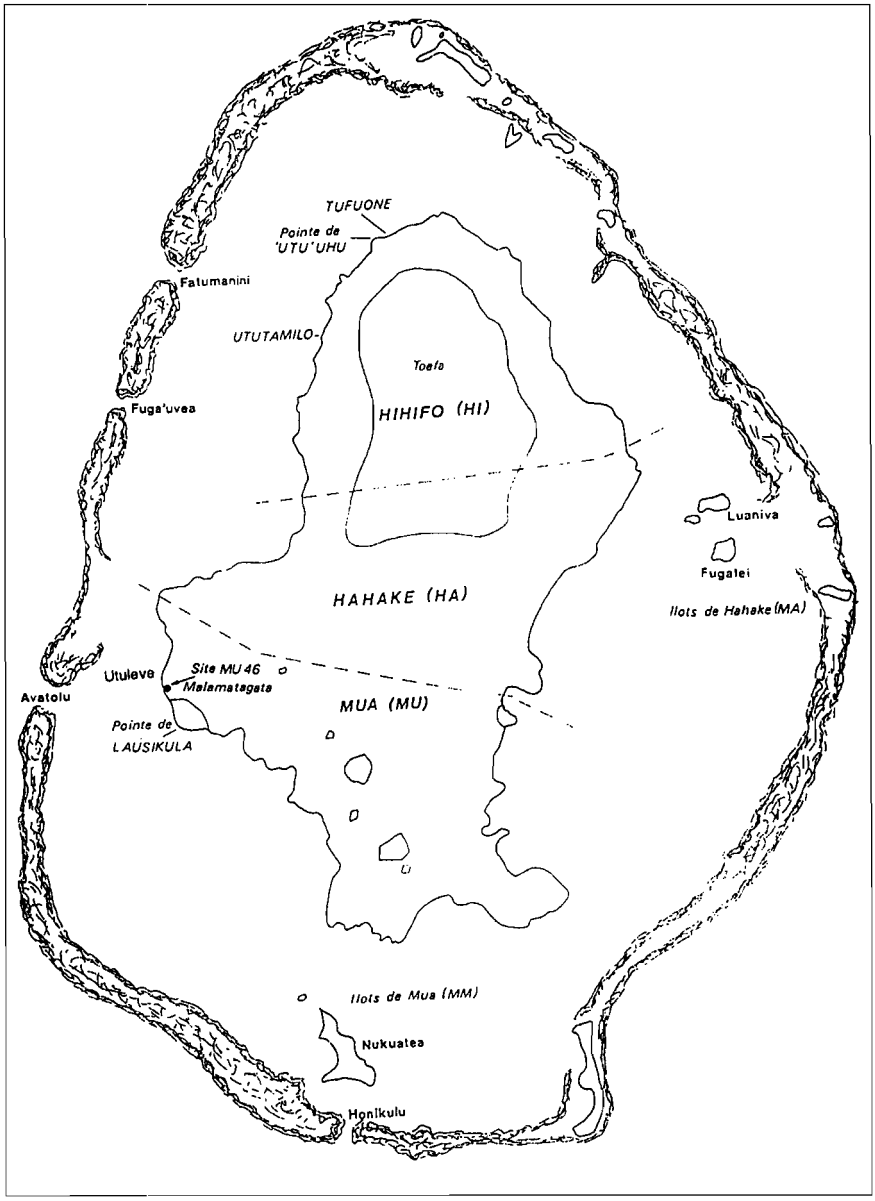


FIGURE 2
Carte de Wallis.
A l'ouest, la région d'Utuleve où se situe le monument de Malamatagata (« Homme torche »).

Chapitre VI

Mémoire mythique

1

Gens du taro et gens de l'igname

Joël Bonnemaison*

Les systèmes agraires mélanésiens observés au Vanuatu reposent sur quelques paradigmes simples, dont les raisons ultimes sont d'ordre culturel. Le premier de ces paradigmes réside dans la hiérarchisation des plantes cultivées : elles s'ordonnent par rapport à l'une d'entre elles, le taro ou l'igname. Par ailleurs, cette hiérarchisation n'est pas vraiment d'ordre économique ; la plante principale domine en qualité. Elle n'est pas nécessairement la plante la plus commune ni même la plus importante dans le régime alimentaire, du moins aujourd'hui, mais elle domine « culturellement » : c'est la plante souveraine. Autour d'elle s'ordonnent l'espace du jardin et les rituels agraires. Lorsque le taro domine, il est cultivé sur un mode intensif et l'igname est marginale ; inversement, lorsque l'igname est reine, c'est-à-dire « magnifique », le taro n'est plus qu'une plante secondaire.

Un autre paradigme agricole tient dans la répartition géographique de ces systèmes agricoles. Le taro est plutôt « roi » dans l'intérieur des îles hautes de l'archipel. C'est une plante de montagne, la plante du bush, celle des menbush. L'igname règne, en revanche, sur les littoraux des îles, en particulier sur les bas versants ensoleillés, protégés d'une humidité excessive. Pourtant, dans certaines îles, l'igname, plante culturelle essentielle, est cultivée avec magnificence jusqu'à ses limites écologiques d'altitude, comme par exemple à Malakula ou dans l'ensemble des îles Shepherds et Vaté. Ailleurs, le taro est uniformément roi, comme dans l'île d'Anatom, célèbre pour ses anciens complexes de tarodières irriguées, ou encore à Maewo et dans le centre et le sud de l'île de Pentecôte.

« L'humide et le sec »

Ce double paradigme de la hiérarchisation culturelle des systèmes agricoles et de leur répartition spatiale en marquetterie est étonnant. S'agit-il

* *Orstom, Université de Paris IV, Paris*

d'une dualité inscrite dès l'origine du peuplement et qui aurait survécu jusqu'à nos jours, ou bien d'un aménagement ultérieur, fruit de choix successifs effectués sans ordre apparent?

L'igname est une plante de soleil. Elle aime les terres bien drainées, profondes et meubles où la racine peut se développer librement. Une saison sèche même accusée ne lui pose pas grand problème pour peu qu'il pleuve plus de 1 500 millimètres d'eau par an. C'est donc une plante de rivage, à l'aise sur les bas versants, mais dont certaines variétés poussent sans difficulté jusqu'à 300 mètres d'altitude. Au Vanuatu, elles peuvent atteindre 500 mètres. L'igname bénéficie généralement d'une image forte. Aux yeux des Kanaks de Nouvelle-Calédonie, la forme longiligne du tubercule et sa préférence pour les milieux secs la rattachent au monde masculin, ce qui a des répercussions importantes dans le domaine de la magie (Leenhardt, 1930, 1937 et Barrau, 1965).

Le taro aime au contraire l'humidité. Peu exigeant quant à la qualité des sols, il l'est surtout en quantité d'eau et pousse avec délectation dans le lit des ruisseaux, au pied des sources, voire dans les marécages. Le taro est une plante à l'aise dans l'humidité moite des forêts tropicales, au-delà de la courbe des 2 500 millimètres d'eau par an. Il se complait dans les sols lourds et acides. Doté d'une grande souplesse écologique, il pousse aussi bien en bord de mer qu'en montagne, où il peut atteindre des altitudes relativement élevées, égales ou même supérieures à 800 ou 900 mètres. Il pousse aussi bien en culture pluviale qu'en culture irriguée. Pour les Kanaks de Nouvelle-Calédonie, le taro, associé à «l'humide», est à ce titre une plante femelle. La forme même du tubercule ressemblerait au sexe de la femme, selon Maurice Leenhardt qui écrit: «*La puissance de ses rhizomes qui se renouvellent toujours, la silhouette aussi de son bulbe triangulaire, suffisent au Canaque actuel pour voir dans le taro une image de la génitrix*» (1937, p. 63).

L'igname et le taro symbolisent les deux pôles du monde naturel, «*l'humide et le sec*», comme l'a écrit J. Barrau (1965) dans un article célèbre, et partant, ils symbolisent la bipolarité sexuelle du monde. Ces deux entités surnaturelles à fondement magique se complètent mais ne se confondent pas. Les deux tubercules peuvent éventuellement être associés dans un même système agricole, parfois dans les mêmes parcelles, surtout aujourd'hui, mais comme on l'a déjà dit, ils se hiérarchisent culturellement, ce qui se traduit par des façons de cultiver plus ou moins intensives.

Sur la plante culturellement dominante portent les pratiques culturales les plus intensives. Tout le jeu consiste à produire de beaux et prestigieux tubercules, liés à l'identité du clan, qui seront offerts à des alliés politiques lors des grands rituels coutumiers. Le prestige du groupe, sa crédibilité, sont attachés à cette production, à finalité sociale et rituelle beaucoup plus qu'économique au sens propre. Une technique agraire et une science classificatoire extrêmement «savante» se développent sur ces tubercules identitaires. Là où le taro règne, il est cultivé sur un mode largement intensif;

inversement, lorsque l'igname domine, l'horticulture vise à produire de longues ignames cérémonielles. C'est à l'intensification des modes de culture que l'on reconnaît la primauté culturelle accordée au taro ou à l'igname. Les autres plantes leur font cortège et ne sont là que pour satisfaire les besoins vivriers domestiques ou servir de parure aux premières, en cas de rituel. Comme on le voit, l'horticulture intensive apparaît comme l'apanage de la plante identitaire. Elle varie selon les aires.

Un problème de géographie culturelle

Si les contraintes naturelles, les inflexions du milieu écologique peuvent expliquer que l'igname soit plus à l'aise sur les « versants sous le vent », les rivages ou les îles à tendance « sèche », et qu'inversement le taro se développe mieux dans les îles plus humides ou en altitude, cette distribution n'obéit à aucun déterminisme géographique. En dehors du Vanuatu, on trouve des faits du même ordre : à Wallis – comme du reste à Tonga–, l'igname est considérée comme la plante culturelle. Mais dans l'île voisine de Futuna, deux royaumes se démarquent : le royaume de Sigave est un pays de mangeurs de taro – on y trouve les tarodières d'eau les plus importantes – mais le royaume d'Alo est dévolu à l'igname (Di Piazza, 1991). Ces deux royaumes politiques s'ancrent pourtant dans des milieux géographiques quasiment identiques.

Au Vanuatu encore, l'igname magnifique est reine en pays Raga, le taro est roi en pays Apma, dans la même île de Pentecôte. L'île est pourtant identique et les conditions géographiques sont à peu de choses près les mêmes au nord et au sud, même si l'altitude et la pluviosité sont moindres dans la partie Raga. La culture des taros irrigués était très développée à Anatom, alors qu'à Erromango, île voisine relativement similaire par ses sols et son abondance en rivières, l'igname apparaissait comme la culture dominante. A Tanna, le taro pousse aussi bien au bord de mer, sur des versants sous le vent que sur le plateau du Centre Brousse. Mais c'est l'igname qui est considérée comme la plante culturelle dominante sur l'ensemble de l'île, le taro ne régnant véritablement que sur certaines franges d'altitude du Centre Brousse ou du sud de l'île.

Le taro, avec ses formes de culture les plus intensives, règne assez largement dans les îles du nord de Vanuatu, bien que de façon non exclusive. On le trouve en position dominante à Santo, Ambae, Maewo, le centre et le sud de Pentecôte, les Banks et les Torrès. Au sud de l'archipel pourtant, Anatom, célèbre pour ses systèmes d'irrigation récemment redécouverts (Spriggs, 1981), a été comparé à « *l'île de Pâques* » de l'irrigation (Groube, 1975). Les aires de l'igname magnifique sont les mieux réparties au sud et au centre de l'archipel, à Paama, Vaté et les îles Shepherds. Malakula, au nord, se rattache plutôt à l'igname (figures 1 et 2).

Mais s'il y a des aires, il y a de nombreuses exceptions à l'intérieur de celles-ci. Système du taro et système de l'igname constituent une marquetterie géographique, sans que l'on puisse trouver une raison déterminante à

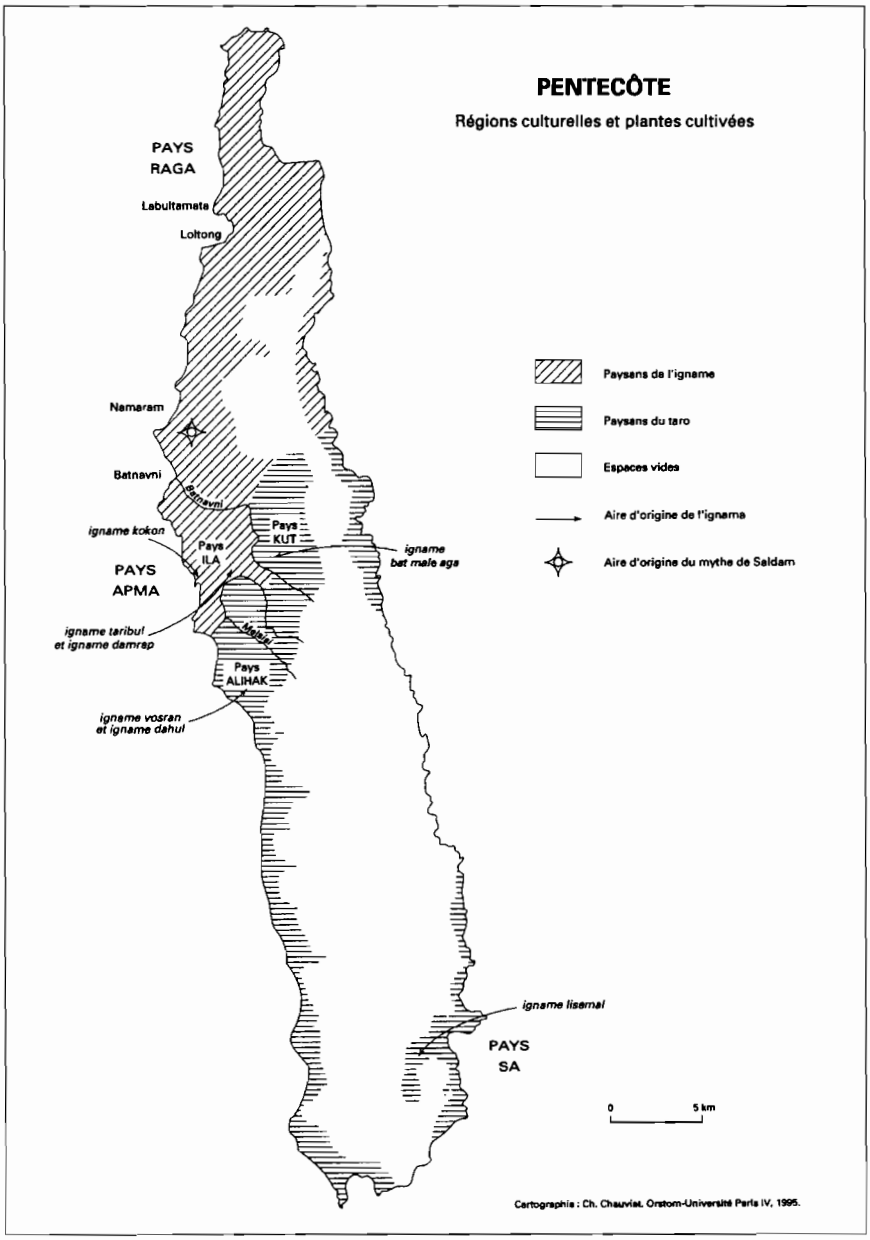


FIGURE 1. On remarque à très grands traits une zonation générale nord-sud, le taro-roi régnant plutôt au nord, l'igname magnifique au sud. Mais il y a de nombreuses exceptions : les deux systèmes se mélangent dans certaines îles et forment une sorte de marquetterie géographique, comme si les Mélanésiens avaient voulu mélanger sciemment les cartes.

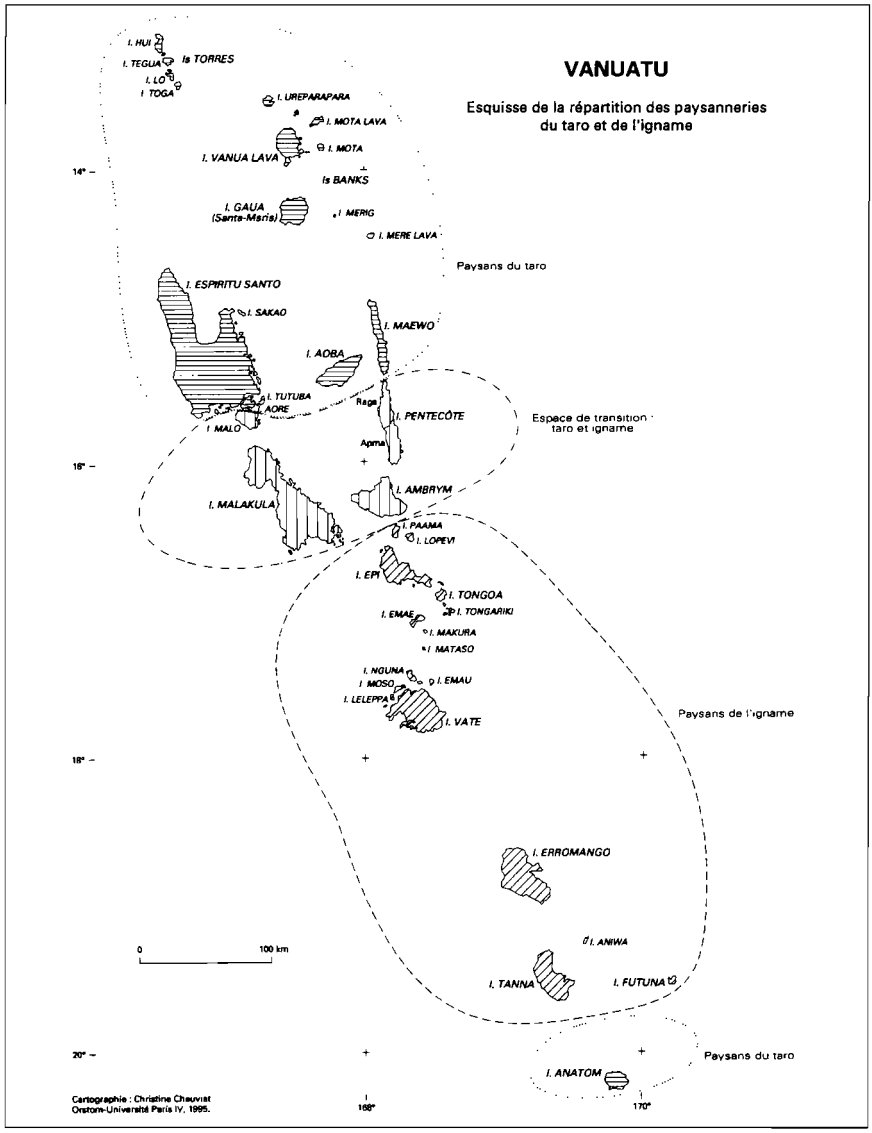


FIGURE 2. La frontière culturelle entre le nord et le centre de l'archipel passe à l'intérieur des îles. L'île de Pentecôte est un espace de transition, le pays Raga regarde vers Maewo et l'est Aoba, le pays Apma est un espace « mixte » – il regarde surtout Malakula –, le sud et le pays Sa regardent plutôt vers Ambrym. Les systèmes agraires forment une marquetterie géographique, mais l'igname prédomine au pays Raga, alors qu'au sud de la rivière Melsisi, le taro redevient culturellement dominant.

leur localisation. L'opposition rivage/montagne tend en outre à donner naissance à une opposition igname/taro partout où il existe de grandes îles avec un relief central. La distribution géographique des systèmes agricoles du taro ou de l'igname dans l'archipel du Vanuatu – comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres territoires du Pacifique – ne semble pas obéir à une véritable logique de déterminisme écologique. Elle est contrastée horizontalement d'une aire géographique à l'autre et, à l'intérieur d'une même île ou d'une même aire, verticalement, de bas en haut.

On peut toutefois remarquer qu'au-delà de la marquetterie, une zonation générale s'esquisse au niveau de la carte générale du Vanuatu. Le taro intensif tend à régner au nord de l'archipel, la grande igname l'emporte au sud, tandis que les îles de Pentecôte, Ambrym et Malakula représentent des aires culturelles de transition. Il reste quelques énigmes, comme le taro à Anatom.

Le taro-roi

Les paysans du taro distinguent plus d'une cinquantaine, et parfois jusqu'à 80 cultivars à partir du goût, de la consistance, de la taille et de la couleur du tubercule, puis à partir des caractères apparents des tiges et des feuilles, notamment leur tacheté. Dans l'île d'Ambae (région du nord-est), ce sont par exemple les taros *tarivaga* et *tuvovo* qui arrivent en tête, dans le pays Apma du centre de Pentecôte, se sont les *tsinon*.

La culture intensive du taro-roi s'efforce d'obtenir le plus grand nombre possible de tubercules de la variété la plus prestigieuse. Les techniques d'intensification sont appliquées simultanément en culture pluviale, culture irriguée et culture par drainage. En culture pluviale, les taros-rois sont plantés au milieu de la parcelle, entourés de plantes ordinaires. Chaque semence – rejet ou collet – est alors plantée au fond d'un trou de 15 à 20 cm de profondeur, que le cultivateur comble d'humus et de compost végétaux au fur et à mesure de la croissance de la plante. On dit alors qu'il « *nourrit le taro* », dont le tubercule se calibre progressivement sur la dimension du trou. On obtient ainsi des tubercules homogènes et relativement grands.

Un autre type de culture intensive du taro apparaît avec le drainage des marais et bas-fonds humides, tel qu'on peut aujourd'hui encore l'observer dans le pays Apma du centre Pentecôte. Les vallées fermées appelées *tavahel*, fréquentes dans ce haut plateau calcaire à la morphologie de type karst, sont aménagées par un dispositif d'évacuation des eaux stagnantes. Les canaux qui circulent en lacis drainent le marécage, tandis que de part et d'autre du lacis, les tarodières sont construites en billons de culture où les taros *tsinon* sont plantés à sec. La terre des billons est améliorée agronomiquement par l'apport d'humus et par des formes de compost, herbes sèches et brûlis, que l'on entasse sur les bordures où poussent les meilleurs taros ; le paillage est général autour des plantes.

Les *tavahel* sont de véritables serres chaudes, en même temps que des paysages agricoles soigneusement aménagés. Les kava, les bananiers sont présents, poussant sur les franges des billons. Les canaux servent de viviers

naturels pour les chevrettes, les écrevisses et les poissons. L'ombrage crée des espaces de repos. Les cordylines rouges qui délimitent les unités foncières égaient le parcellaire par la vivacité de leurs couleurs. Ces milieux, moites et fertiles, servent de véritables laboratoires agricoles, où les paysans du taro essayent leurs variétés, sélectionnent les meilleures, tentent de nouvelles techniques de culture. Ce sont les zones agricoles les plus vivantes du terroir, surtout si on les compare aux champs itinérants de montagne. On y récolte surtout des *tsinon,* dont le goût est mieux apprécié en culture pluviale qu'en culture irriguée. Les jachères sont ici relativement courtes – de trois à quatre ans – de telle sorte que la mise en culture de ces bas-fonds est pratiquement permanente.

Mais les formes d'intensification les plus remarquables ressortent encore de la culture par irrigation. Des complexes de tarodières irriguées peuvent recouvrir des dizaines d'hectares à l'embouchure des rivières ou au débouché des sources abondantes. La maîtrise hydraulique acquise par les constructeurs mélanésiens de tarodières égale alors celle des riziculteurs asiatiques: construction de terrasses sur les pentes (appelées *mata* à Maewo), marquetterie de tarodières dans les plaines (appelées *vonda* à Maewo), canaux d'amenée empierrés longs parfois de plusieurs kilomètres, barrages de pierres à la hauteur savamment calculée. Les murettes sont construites par des rangées de pierres surmontées de troncs d'arbres le long desquels poussent les cordylines magiques à longues feuilles rouges.

Les tubercules d'eau sont plus gros et plus lourds que ceux obtenus en culture pluviale, les rendements supérieurs du double et la jachère réduite à deux ou trois ans. Les paysans du taro peuvent, grâce à l'irrigation, passer à volonté d'un stade de production limité à un stade supérieur de production et aligner pour leurs alliés les masses imposantes de tubercules que leur honneur exige.

L'igname magnifique

On connaît les diverses variétés d'ignames présentes en Mélanésie, particulièrement au Vanuatu: *Dioscorea alata, nummularia, bulbifera, esculenta, pentophylla,* etc. Elles donnent lieu à une classification complexe: 246 clones ont été répertoriés dans le cadre d'un proiet FAO, dont 190 pour la seule variété *D. alata* (B. Weightman, 1989, p. 71) qui fournit les cultivars les plus prestigieux d'ignames longues.

Chaque aire culturelle dominée par l'igname a ses clones propres. Codrington en a compté 80 à Mota, aux îles Banks, Gunn 87 pour la seule île de Futuna (cité par Weightman, 1989). J'en ai moi-même relevé 52 pour les seuls jardins de deux villages du centre et de l'ouest de Tanna. Un nombre élevé de clones connus et reconnus par les clans d'une même aire culturelle – en général plus de 50 – marque qu'ils appartiennent à la paysannerie de l'igname. En revanche, là où le taro domine, comme dans le pays Apma de Pentecôte ou le Centre Brousse de Tanna, les clones d'ignames reconnus par la coutume sont moins d'une vingtaine, voire d'une dizaine par clan.

Les systèmes agraires de l'igname se caractérisent par un choix sur les variétés supérieures de *Discorea alata*, que la pratique agricole, en s'intensifiant, va chercher à produire avec le maximum de splendeur. Ce sont les ignames longues, les ignames magnifiques. Les tubercules récoltés peuvent alors atteindre un mètre, voire deux ; plusieurs hommes doivent travailler ensemble pour déterrer et porter une igname. Chaque région culturelle, chaque île a ses variétés. A Tanna, ce sont toutes les variétés dites *nu* ou ignames longues, mais certaines seulement sont à finalité rituelle. L'igname *nara vanua* règne dans l'est de l'île, les ignames *milu* et *kahuye* dans l'ouest. Au Centre Brousse, c'est l'igname *nuïa* ou *nussua*. Dans l'est d'Aoba, les ignames reines sont les *aga* et les *viraï*. Dans le pays Apma du bord de mer (Pentecôte), ce sont les *kokon* et les *damrap*...

Les critères de distinction reposent là encore sur les caractères du tubercule – sa forme, sa grandeur, sa consistance, sa couleur, son aspect glabre ou poilu, etc. –, puis sur les tiges aériennes et leurs feuilles. Une technique de culture extensive est la marque d'ignames ordinaires ; les semences sont enfouies dans le sol à peine brisé à l'aide d'un bâton à fouir, les tuteurs sont de simples bâtons fichés dans le sol. Cette façon de cultiver est dite à Tanna « *Kopen* ». Elle porte sur des ignames rondes ou de formes digitées, plus généralement sur de petites ignames de consommation.

Les ignames à vocation cérémonielle font, en revanche, l'objet d'une culture sophistiquée, avec creusement d'un trou, puis construction d'une butte plus ou moins élevée qui, dans certains cas, peut atteindre presque deux mètres de haut. On aménage ensuite des tuteurs de roseaux qui supporteront les lianes aériennes, dont la longueur et la bonne santé sont garantes de la croissance du tubercule. Aux îles Shepherds ou à Malakula, ces tuteurs de roseaux dessinent autour de la butte des cercles successifs qui les font ressembler à des corbeilles renversées ; à Tanna, ils forment des structures longilignes qui partent perpendiculairement de la butte et évoquent des bras, décharnés lors de la plantation, couverts de verdure lors de la croissance.

Les techniques d'horticulture intensive de l'igname ont été décrites ailleurs (J. Bonnemaison, 1974, 1984, 1987, Weightman, 1985, Bourret, 1978, en Nouvelle-Calédonie). On peut remarquer que ce type d'horticulture sophistiquée n'existe que dans les aires culturelles où l'igname domine. Elle existe sur les rivages de certaines des aires où le taro est roi, mais avec une splendeur moindre, comme si l'on se trouvait en bout de route d'un processus culturel dont le cœur est ailleurs. La même remarque peut d'ailleurs être appliquée en ce qui concerne le taro dans les aires culturelles où, inversement, règne l'igname.

Mythes d'origine

Les mythes mélanésiens peuvent-ils nous éclairer sur l'origine de cette surprenante dualité des systèmes agricoles ? Divers mythes expliquent l'origine de l'igname à partir d'un corps découpé en morceaux, chacune des

parts du cadavre ayant donné naissance à un type d'igname particulier. Le mythe de Saldam, relevé en pays Apma dans l'île de Pentecôte, est à cet égard le plus connu. Selon certaines sources, il serait originaire des îles de la Sonde [1].

A Linobil, dans une région du bord de mer située à proximité de la baie de Namaram (centre Pentecôte), vivait un vieil homme du nom de Saldam, avec ses dix petits-enfants. A l'époque, ni l'igname, ni les autres nourritures n'existaient ; les hommes se nourrissaient seulement de chasse et de cueillette, de racines crues, de lianes comestibles, de fruits et de baies sauvages. Un jour, Saldam ordonna à ses petits-fils d'abattre les grands arbres au *tamioc* (terme bislama désignant la hache de pierre), puis de mettre le feu aux troncs et aux branchages abattus. Il leur demanda ensuite de nettoyer soigneusement le sol de façon à dégager la terre nue.

– « *Pourquoi devons-nous agir ainsi,* demandaient les frères, *et que ferons-nous ensuite de ce champ, nous n'avons rien à mettre ?* »

Saldam était alors si âgé qu'il ne pouvait marcher et demeurait couché dans le *nakamal*. Il demanda simplement à ce qu'on lui coupe un bâton sur lequel il puisse s'appuyer pour marcher. On lui coupa d'abord un bâton en bois de *burao* (hibiscus), mais lorsque l'ancêtre se leva, le bâton se brisa. On fit alors de même avec d'autres bois, mais chaque fois que Saldam se levait, le bois se cassait. A la fin, on prit des roseaux. Lorsque Saldam se leva, les roseaux se plièrent, mais ils résistèrent. En s'appuyant sur ses roseaux, Saldam accompagna ses petits-enfants sur le champ qu'il avait ordonné de défricher, puis il s'étendit au milieu et dit à ses garçons :

– « *Tuez-moi et découpez mon corps. A tous ceux qui sont là* (une grande foule s'était en effet déplacée pour voir ce qui allait se passer), *vous donnerez une partie de mon corps. Chacun alors enterrera le morceau de mon cadavre dans un champ comme celui-là, il tiendra le sol nu et empêchera les herbes de repousser, puis il plantera des roseaux en cercle autour du trou. Autour du champ, vous élèverez une palissade de bois qui en fera le tour et vous en fermerez l'entrée. Ni les femmes, ni les hommes qui ont joué avec elles n'auront le droit d'y pénétrer.* »

Les garçons tuèrent Saldam, puis ils partagèrent le cadavre et procédèrent à sa distribution. Ils donnèrent une cuisse et une jambe à ceux de Sagnal (Nokonwanet), puis l'autre cuisse et l'autre jambe à ceux de Lesiube, c'est-à-dire deux endroits proches du bord de mer. Aux groupes du bord de mer qui vinrent du sud, notamment à ceux du pays d'Alihak, qui commence après la rivière Melsisi, ils donnèrent la tête et les doigts de Saldam. Enfin aux autres, à ceux du pays de la montagne, les *Kut* ou « *manbus* » qui arrivaient de Lemalda, ils jetèrent les boyaux. A ceux du sud de l'île (le pays de langue Sa), ils jetèrent ce qui restait : le sang de Saldam. D'autres groupes vinrent encore et les petits-fils de Saldam leur donnèrent les déchets du partage ou encore des « saletés » dont personne ne voulait.

Chacun revint alors chez lui. Là, ils répétèrent les gestes qu'avait énoncés Saldam : ils défrichèrent, mirent le feu, tracèrent un champ et construisirent une barrière, puis ils enterrèrent au milieu le morceau du cadavre de

Saldam et l'entourèrent d'un cercle de roseaux. Quelques mois plus tard, une liane jaillit du sol, elle s'appuya sur les tuteurs de roseau, puis se développa en s'enroulant sur les tiges : dans la terre, les premières ignames de Pentecôte commencèrent à grossir. »

Ce très beau mythe explique à la fois l'origine de l'horticulture et la distribution des clones d'igname dans l'île de Pentecôte. Au nord de la rivière Melsisi, les gens du pays *Ila* (bord de mer et première ligne de villages en altitude) reçurent les cuisses et les jambes de Saldam, c'est-à-dire les grandes ignames *kokon*, les plus prestigieuses. Au sud de la Melsisi, ceux du pays *Alihak* (bord de mer et premiers villages) reçurent les doigts de Saldam, soit de petites ignames digitées (ignames *vosran),* ou encore la tête de Saldam, c'est-à-dire les ignames *dahul* rondes comme la lune. Les *Kut*, ou gens de la montagne Apma, reçurent les boyaux de Saldam, sortes de petites ignames veinées de rouge : les *bat male.* Enfin ceux du sud de l'île, les gens de langue Sa, arrivés les derniers lors du partage, récoltèrent les petites ignames rouges, *lisemal*, le sang de Saldam (cf. cartes).

Comme on le voit, au nord de la rivière Melsisi furent données les grandes ignames, au sud les ignames ordinaires de consommation, rondes ou digitées, en montagne, enfin, de toutes petites ignames considérées comme insignifiantes. La géographie culturelle de l'igname est ainsi éclairée : l'igname est reine au nord de la Melsisi, le taro est roi au sud. L'ensemble du pays Apma du centre Pentecôte est ainsi partagé en deux aires, ce qui confirme bien son rôle de région-charnière où se croisent des influences culturelles et linguistiques du nord et du sud de l'archipel (Bonnemaison, 1987, Walter, 1991).

A Santo, c'est le corps découpé d'un serpent qui explique la géographie culturelle de l'igname (Weightman, 1985). A Tanna, les ignames seraient arrivées en bloc avec toutes les nourritures envoyées en pirogues par le dieu polynésien Mwatiktiki, le *Maui* d'Hawaï. Selon certaines versions relevées par Jean Guiart (1956), l'origine des pierres magiques des nourritures, c'est-à-dire de toutes les plantes cultivées, se situerait au mont Melen, le point culminant de l'île, d'où elles seraient descendues en bord de mer. Dans tous les mythes de la côte est de l'île, la région de Sulphur Bay, qui entoure le volcan Yasur, aurait servi de centre de diffusion des magies agraires du taro, mais aussi de certaines des grandes ignames liées à Mwatiktiki. Cette distribution aurait eu lieu tardivement et, comme l'a écrit Guiart, « *par suite d'apports humains nouveaux. Le mythe place les gens d'Ipeukel (Sulphur Bay) dans une situation à part, en quelque sorte comme les bienfaiteurs de l'île* » (Guiart, 1956). Mais la grande différence entre le taro et l'igname vient de ce qu'il n'existe pas, à ma connaissance, de grand mythe d'origine donnant une explication globale de l'apparition du taro. La plupart des clones de taro ont une histoire particulière sans signification réelle, comme le récit en deux phrases de la découverte que tel ou tel en fit un peu par hasard dans son champ ou sous une feuille. Rien qui ressemble ici à un cycle mythique complet comme celui de Saldam, l'homme découpé en morceaux.

Selon Leenhardt (1937), le taro est lié à la création du monde : « *Il y avait une feuille de taro et, dans cette feuille de taro, il y avait un peu de terre [...] c'est de cette terre que surgit la Nouvelle-Calédonie.* » A. Di Piazza, (1991) qui le cite, conclut à partir de ses propres observations : « *Les Aracées ont habité la Nouvelle-Calédonie dès son origine et ont donné naissance à ces hommes, l'igname serait arrivée sur le territoire au terme d'un long voyage.* » C'est-à-dire ensuite.

En bref, tout se passe comme si le taro avait fait partie dès l'origine du paysage végétal de l'homme mélanésien, de telle sorte qu'il n'aurait jamais éprouvé le besoin de bâtir un mythe complet pour s'en expliquer. Inversement, l'igname est « racontée » et se trouve au cœur de grands cycles mythiques. Est-ce parce que l'investissement culturel et cérémoniel sur les ignames, ou du moins certaines de ses variétés, n'eut lieu qu'à l'arrivée de groupes humains plus tardifs, ou bien parce qu'on considérait qu'intrinsèquement l'igname méritait des mythes forts, ce qui n'était pas le cas du taro ?

La recherche de la différence

La limite de la rivière Melsisi qui sépare, à Pentecôte, la région de « l'igname longue » au nord, de celle du « taro intensif » au sud, n'est pas une frontière écologique, mais une frontière culturelle. Il ne semble pas qu'il y ait dès lors d'autre explication que celle, mythique, qu'en donnent les Mélanésiens de Pentecôte : le corps de Saldam. De même pourquoi l'igname domine-t-elle à Malakula et le taro à Santo, alors que ces deux îles se ressemblent écologiquement ?

Cette marquetterie des systèmes agraires renvoie à deux hypothèses possibles : c'est soit un héritage ancien de peuples arrivés à des époques différentes, soit une innovation locale. Dans cette dernière hypothèse, ignames et taros feraient partie d'un même patrimoine agroculturel, provenant des berceaux du Sud-Est asiatique. Les différences dans les types de production auraient été créées sur place par les habitants de l'archipel comme pour mieux se distinguer les uns des autres. Ils auraient adapté la pointe intensive de leur système agricole aux virtualités humides ou sèches de leur milieu écologique, c'est-à-dire qu'ils auraient choisi la plante la plus adaptée pour en faire leur plante d'identité, se spécialisant ensuite dans un type de production à finalité rituelle : grandes ignames d'un côté, taro intensif de l'autre.

En agissant ainsi, les divers groupes s'obligeaient à l'échange des nourritures sacrées, bases des systèmes politiques mélanésiens. Le fait que chacun produise ce que l'autre ne produisait pas, ou seulement en qualité inférieure, permettait d'éviter un mimétisme dangereux dans des milieux insulaires confinés et créait une différence intéressante dans le contenu des échanges. En somme, on se serait différencié pour mieux échanger.

Dans cette perspective, les systèmes agraires du Vanuatu se seraient spécialisés pour favoriser la circulation des biens, ce qui est d'ailleurs le principe même de l'économie d'échange. Mais ils ne visaient pas tant le

commerce que l'alliance, c'est-à-dire rompre l'isolement et créer la route par laquelle viendra l'épouse, le soutien en cas de guerre et l'échappée en cas de danger de famine ou d'occupation de son territoire. La dualité agricole igname-taro serait donc une construction à finalité politique fondée sur l'utilisation différentielle des deux versants du milieu naturel : l'humide et le sec.

Il en allait d'ailleurs de même pour d'autres biens traditionnels, comme par exemple ces étuis péniens en nattes tressées, ou *nambas*, que les gens d'Ambrym allaient chercher dans les ilôts de Vao, Atchin ou Rano, au nord de Malakula. Ils les obtenaient contre des cochons de valeur, dont ils étaient les spécialistes. Or dans les deux cas, les uns et les autres auraient très bien pu produire chez eux les biens qu'ils recherchaient ailleurs. La spécialisation dans laquelle ils s'étaient investis avait pour but de permettre l'échange entre groupes éloignés. Mais même dans ce cas, comment expliquer la zonation générale qui partage l'archipel avec globalement des paysans du taro au nord et des paysans de l'igname au sud? Les raisons écologiques ou climatiques ne suffisent pas.

L'idée de deux groupes culturels arrivés successivement, l'un avec le taro comme plante dominante, le second avec l'igname, reste difficile à prouver dans l'état actuel des connaissances. L'archéologie ne nous dit pas, ou pas encore, s'il y avait un « premier » peuple habitant l'archipel avant l'arrivée des peuples potiers de l'époque du Lapita. Cela reste pourtant une hypothèse plausible. Jusqu'à présent, les fouilles des archéologues se sont plutôt effectuées sur les rivages des îles à la recherche des céramiques Lapita et ont négligé les montagnes ou les hauts-plateaux de l'intérieur (Gorecki, 1986), alors que les grandes découvertes, comme celles de Kuk en Nouvelle-Guinée, ont eu lieu précisément dans les Hautes-Terres, y révélant un peuplement plus précoce qu'au bord de mer.

Les dates les plus anciennes connues du peuplement du Vanuatu remontent à environ 4 000 ou 3 000 ans, mais il n'est pas à exclure que des arrivées antérieures aient eu lieu quelques siècles, voire un ou deux millénaires avant la vague Lapita. Le peuplement « austronésien » ne se fit pas en effet en une seule fois ; des groupes de peuples sans doute très hétérogènes l'ont constitué. Ils n'avaient pas nécessairement les mêmes « cultures » horticoles, ni l'attachement aux mêmes tubercules.

Les premiers colons de l'archipel ont peut-être été des préaustronésiens ou des protoaustronésiens, ne connaissant ni la pirogue à balancier, ni la poterie, du moins la poterie Lapita. Ils étaient plus terriens que navigateurs. Ils aimaient la montagne et ses atmosphères plutôt que le rivage. Partis pour des raisons inconnues, ils peuplèrent l'intérieur des îles qu'ils découvraient, comme ils l'avaient fait en Nouvelle-Guinée. L'absence de moustiques, le climat plus sain, plus frais, la présence de bons sols expliquent sans doute ce choix, mais il y eut aussi des raisons culturelles, comme si ces peuples préféraient l'univers cloisonné des hautes vallées et leurs bas-fonds humides qui leur rappelaient les hautes terres dont ils provenaient, à

l'univers ouvert sur tous les dangers, des plaines et bas plateaux littoraux. En bref, ces peuples, qui choisirent la «montagne» plutôt que le rivage, étaient plus à l'aise dans «l'humide» que dans «le sec».

Ces protoaustronésiens, en privilégiant l'écologie de montagne, privilégièrent nécessairement le taro et réciproquement. Ils arrivaient d'un monde mélanésien «montagnard» qui avait de lui-même découvert l'horticulture par drainage des eaux stagnantes entre - 9000 et - 6000 ans, dans les marais des hautes terres de Nouvelle-Guinée (Golson, 1977, Gorecki, 1986). La seule culture possible dans ces marécages d'altitude ne pouvait être que le taro, que l'on s'accorde à reconnaître comme l'une des plus anciennes plantes cultivées de l'humanité (J. Barrau, 1955). C'est ce même système que l'on retrouve probablement aujourd'hui dans les *tavahel* de Pentecôte. Or la maîtrise de l'hydraulique qu'implique le drainage du marais entraîne par extension celle de l'irrigation des plaines et des versants. Entre ces deux techniques, il n'y a qu'un pas.

Les premiers habitants de l'archipel arrivaient des «mondes pleins» de Nouvelle-Guinée, sans doute dans un contexte de surpeuplement relatif, ce qui explique en partie à la fois l'invention horticole et l'émigration du trop-plein d'habitants vers les horizons méconnus de l'est. Ils étaient aussi, si l'on en juge par leurs descendants, des éleveurs de cochons mystiques, considérant l'animal comme un «être sacré», médiateur avec le monde des ancêtres. Ce trait explique l'extravagance culturelle prise ensuite par cet élevage dans le nord de Vanuatu où, comme on le sait, la bête à la mâchoire meurtrie et aux joues percées par les dents développées en spirale est élevée non pour sa viande mais pour sa signification symbolique. Les gens du taro pouvaient nourrir leurs cochons à la main grâce à leurs tubercules. Ils étaient aussi probablement des potiers, mais fabriquaient alors une céramique plus primitive que le Lapita, comme Galipaud (1992) l'explique pour la Nouvelle-Calédonie.

On sait que l'arrivée d'un second groupe de peuples correspond à l'apparition de la poterie Lapita, voilà environ 3000 ans, que celle-ci ait été une innovation *in situ* ou qu'elle ait constitué un apport exogène. On a souvent décrit ce peuple : navigateur, pêcheur, potier, composé de gens de l'échange, ouvert sur le vaste monde, plus hiérarchisé que les précédents. Ils s'installèrent, eux, sur les sites littoraux (Frimigacci, 1980) et, dans ce cas, ils ne pouvaient que privilégier l'horticulture de l'igname. Bien des indices laissent à penser qu'ils apportèrent alors la culture des grandes ignames qui se développent bien dans ces milieux de rivage et dont le mot *ufi, uvi* ou *ubi,* en polynésien, renvoie à une racine austronésienne que l'on retrouve également en Indonésie, *ubi* (Barrau, 1955).

Ces gens de l'igname étaient porteurs d'une autre culture que les précédents. Eleveurs de cochons eux aussi, il semble qu'ils n'aient pas eu pour lui la même vénération mystique que les gens du taro, considérant celui-ci d'abord comme une réserve de nourriture, comme c'est toujours le cas en Polynésie et dans le sud de l'archipel du Vanuatu. Ce peuple, en revanche,

semble avoir vu en la tortue marine un animal symbolique et sacré, dont le partage, comme à Tanna, reflète toute l'organisation sociale (J. Guiart, 1956, J. Bonnemaison, 1987). Il apportait enfin le *kava*, boisson divine, boisson des chefs.

Les nouveaux colons s'établirent dans les espaces laissés vides par les premiers. Peuple marin, cultivateur de grandes ignames et éleveur utilitariste du cochon, il constitua un vaste réseau d'échange interinsulaire et entra en relation d'échange avec le peuple terrien et montagnard dont il partageait l'univers. On sait qu'ils cohabitèrent ainsi peut-être un ou deux millénaires, s'échangeant ignames contre taros, tortues contre cochons, poissons contre taros, dans ce que José Garanger a justement décrit comme une «*Méditerranée océanienne*». Une nouvelle culture et de nouvelles sociétés se sont alors créées. Puis certains groupes austronésiens continuèrent leur route vers l'est, donnant naissance au peuple polynésien, tandis que ceux qui restèrent fusionnèrent progressivement avec les premiers groupes arrivés.

Au départ, il y eut donc deux groupes, arrivés à quelques siècles – peut-être même un millénaire – d'intervalle. Ils cohabitèrent par l'alliance, l'échange, la guerre, les intermariages, bref par la relation politique naturelle. Les cultures des uns et des autres s'imprégnèrent, ailleurs elles se recomposèrent dans de nouveaux syncrétismes. La mosaïque des cultures actuelles en résulte, mais également la marquetterie des systèmes agraires.

Il faut se garder toutefois de conclure à des continuités directes entre les peuples de l'origine et les systèmes agraires d'aujourd'hui. Les gens de la grande igname ne sont pas tous les descendants directs des potiers Lapita, et les gens du taro les petits-fils des gens de la montagne arrivés à une date antérieure. En trois ou quatre millénaires, les peuples se sont brassés, des innovations ont été apportées. Les derniers arrivés ont adopté des premiers la technique du taro intensif, et notamment la maîtrise de l'irrigation qu'ils ont ensuite diffusée dans de nombreuses régions de la Polynésie orientale. Mais de façon surprenante, la dualité culturale et agronomique d'origine, taro intensif ou grandes ignames, s'est maintenue, sans doute parce qu'elle permettait d'animer le jeu social et que cette dualité lui était nécessaire.

Les deux systèmes de production s'enrichissaient en effet réciproquement, ils investissaient sur l'une ou l'autre des deux faces du milieu naturel, l'humide ou le sec. Non seulement les deux agricultures se complétaient, mais chaque «genre de vie» représentait, en cas de calamité, d'un trop-plein d'humidité ou au contraire d'une excessive sécheresse, la garantie de survie de l'autre.

Les gens du taro et de l'igname se brassèrent, mais restèrent fidèles à leur différence d'origine, non pas pour obéir à une véritable nécessité écologique, mais par souci de créer un lien social entre leurs diverses communautés et par prudence géographique. Ils manifestèrent ainsi un trait général souvent remarqué en Mélanésie: la disposition d'ouverture aux

gens, aux idées et aux plantes venus d'ailleurs n'empêche nullement une fidélité inverse et passionnée à ce qui est proprement local, c'est-à-dire à ses coutumes et à ses plantes. Les gens du taro restèrent fidèles à leurs pratiques du taro intensif, les gens de l'igname à leur recherche du tubercule magnifique ; ce faisant, ils devinrent matériellement complémentaires et donc politiquement solidaires, ce qui était le but recherché.

Le *niel*

Il n'y a peut-être pas de meilleur symbole à cette relation de complémentarité et de solidarité que la fête du *niel* à Tanna, ou fête des nourritures. Longtemps disparue à cause de la férule missionnaire qui la jugeait inutile, elle revient aujourd'hui en force dans toute l'île. Lorsqu'un groupe du Centre Brousse de Tanna prend l'initiative du *niel*, il organise un don gigantesque de taros. Il offre alors le meilleur de sa production à ses alliés du bord de mer ; les tubercules sont alignés, empilés, décorés de *kava* et de canne à sucre. La place de danse devient comme un temple de verdure dévolu aux taros. Ces tubercules sont offerts en masse au milieu des danses et des rituels. Plusieurs dizaines de cochons figurent obligatoirement dans le lot. Sans eux, il ne saurait y avoir de vrai *niel*.

La réciproque surviendra obligatoirement quelques années plus tard. La place de danse des gens du rivage sera alors entièrement décorée d'ignames : les plus majestueuses, les plus grandes trônent en pile au milieu, les arbres de la bordure sont recouverts d'ignames rondes ou digitées placées là en l'honneur des premières. Elles pendent des arbres comme des chevelures « barbares ». Les cochons, en nombre identique à celui du *niel* précédent, font également partie du lot.

Les gens de la montagne de Tanna offrent le *niel* de taros parce qu'ils possèdent les *kapiel*, les pierres magiques capables d'intensifier la production, grâce à la technique du « taro nourri » qui améliore la qualité des tubercules obtenus en culture pluviale. Les gens du rivage répondent par le don de l'igname magnifique parce qu'ils ont les pierres de la magie agraire qui permet aux longs tubercules *nu* de croître dans le complexe butte-trou préparé à cet effet. D'autres *niel* peuvent avoir lieu avec la canne à sucre, le bananier, l'arbre à pain, etc. Mais les cycles les plus significatifs sont ceux qui réunissent ainsi rituellement le rivage à la montagne pour un échange total, rappelant ainsi le cycle d'échange qui fut peut-être à l'origine de la civilisation océanienne.

Note

[1] Une version très proche de ce mythe a été relevée par le missionnaire linguiste W. F. Paton, à Ambrym (1971). L'origine du mythe est renvoyée à Raga (nord de Pentecôte).

Bibliographie

BARRAU, J. (1962), *Les Plantes alimentaires d'Océanie, origines, distribution et usages*, Annales du Musée colonial, Marseille ; (1965), « L'humide et le sec : an essay an ethnobiological adaptation to contrastive environments in the IndoPacific area », *Journal of the Polynesian Society* , n° 74, 3.

BONNEMAISON, J. (1974), « Espaces et paysages agraires dans le nord des Nouvelles-Hébrides : les îles d'Aoba et de Maewo », *Journal de la Société des Océanistes*, n°45-45 ; (1984), *Les jardins magiques. Le Développement rural en questions*, Orstom. ; (1991), *Le taro-roi. Aspects du monde tropical et asiatique*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.

BOURRET, D. (1978), *Racines Canaques*, Collection Eveil, Nouméa.

DI PIAZZA, A. (1991), *Les bâtisseurs de paysage*, Université de Paris I. (thèse de doctorat).

FRIMIGACCI, D. (1976), *Peuplement de l'Océanie et de l'Australie*, Collection Eveil, Nouméa ; (1980), « Localisation éco-géographique et utilisation de l'espace de quelques sites Lapita de Nouvelle-Calédonie : essai d'interprétation », *Journal de la Société des Océanistes*, n°.70-7 1,Paris.

GALIPAUD, J.-C. (1992), « Un ou plusieurs peuples potiers en Nouvelle-Calédonien », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 95-2, Paris.

GOLSON, J. (1977), « No room at the top: agricultural intensification in the New Guinea Highlands » in J. Allen, J. Golson, R. Jones éditeurs, *Sunda and Sahul: prehistorical studies in SEA, Melanesia and Australia*, Academic Press, Londres.

GORECKI, P. (1986) (a), « Human occupation in agricultural development in the Papua New Guinea Highlands », *Mountain Research an Development*, vol. 6, n° 2 ; (1986) (b), « L'homme et les glaciers en Nouvelle-Calédonie », *L'Anthropologie*, t. 90, n° 2.

GROUBE, L. M. (1975), « La recherche archéologique à Anatom », *Bulletin de la CPS*, vol 25, n° 3.

GUIART, J. (1956), *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, Société des Océanistes, Paris.

GUIART, J. (1956), « Unité culturelle et variations locales dans le centre-nord des Nouvelles-Hébrides », *Journal de la Société des Océanistes*, t. XII, n° 12.

HAUDRICOURT, A. (1964), « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme*, Paris.

LEENHARDT, M. (1930), *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, VIII, Paris ; (1937), *Gens de la Grande Terre*, Paris.

PATTON, W. F. (1971), « Tales of Ambrym », *Pacific Linguistics*, ANU, Canberra.

SPRIGGS, M. (1981), *Vegetable kingdoms, taro irrigation and pacific prehistory*, PhD, ANU, Canberra.

WALTER, A. (1991), *Prestige et savoirs des femmes : un aspect de la médecine populaire au Vanuatu*, thèse de doctorat, Faculté de Droit et de Sciences politiques d'Aix-Marseille.

WEIGHTMAN, B. (1989), *Agriculture in Vanuatu: an historical review*, British Friends of Vanuatu, Porthmouth, U. K.

2

Rêver au lointain passé ethnobiologique de quelques îles...

Jacques Barrau*

Consciemment, je suis en train de commettre une faute impardonnable, et cela pour témoigner mon estime à mon ami José Garanger dont la remarquable contribution ethno-archéologique à la connaissance de l'Océanie m'a beaucoup appris, notamment en matière de rigueur méthodologique. Or ce que j'écris présentement est totalement dépourvu de cette nécessaire rigueur! Tout cela parce que des circonstances imprévues[1] ont retardé la rédaction de ces lignes. Je n'ai pu l'entreprendre qu'aujourd'hui, aux Antilles où, une fois de plus, j'ethnobotanise, mais où je n'ai pas accès aux sources documentaires que j'aurais voulu et dû consulter pour écrire cet hommage. Il me faut donc faire appel à ma mémoire, que l'âge rend un peu défaillante, et aussi à mon imagination. Bref, je vais délibérément perpétuer un délit «d'oniro-paléo-ethnobiologie» en complète infraction avec les principes découlant de l'œuvre de José Garanger.

De la découverte intempestive d'un gros os d'un grand oiseau...

Il y a quelques années, le père J.-M. Dubois, inlassable collecteur de mythes et de légendes des îles Loyauté et de l'île des Pins, entendit dans cette dernière une histoire de géant que corroborait, en langue vernaculaire, un toponyme côtier. Dubois alla y voir et découvrit, enchâssé dans le calcaire corallien, un gros os qui devait s'avérer être celui d'une patte d'un très grand oiseau. Cette relique allait passionner les paléontologues, et tout particulièrement J.-C. Balouet[2]. Cela allait entraîner la découverte à l'île des Pins, mais aussi sur la «Grande Terre» kanak des restes d'une macrofaune disparue dont ce grand oiseau coureur, baptisé *Sylviornis neocaledoniae* (figure 1), d'autres oiseaux non volants apparentés à l'actuel «kagu», ou

**Laboratoire d'ethnobiologie et de biogéographie, Muséum national d'histoire naturelle, Paris*

Rhinocetos jubatus, un crocodile terrestre, une tortue terrestre, géante et cornue... bref de quoi remettre sérieusement en cause les connaissances sur la paléofaune de l'archipel néocalédonien et secouer quelque peu les idées reçues sur l'ancienne biogéographie des îles de cette partie du Pacifique. Entre autres conséquences de ces découvertes, cela remit en mémoire que, lorsqu'on exploitait (première moitié de ce siècle?) les gisements de guano de l'île de Walpole, au très grand large de la Grande Terre, on y avait découvert les restes d'une tortue géante mais aussi, je crois, d'autres animaux qui furent, s'il m'en souvient bien, envoyés à un musée australien.

Ce qui précède a fait l'objet de publications scientifiques et d'au moins une thèse, celle de J.-C. Balouet. Je n'énonce donc rien de nouveau. Toutefois, je voudrais dire à ce propos qu'on aimerait que soient accrus les moyens donnés à la recherche paléozoologique dans cette partie du Pacifique, tant l'enjeu de cette recherche paraît aujourd'hui important pour la connaissance biogéographique de l'Océanie occidentale.

Je voudrais surtout souligner que c'est un mythe autochtone qui a suscité les importantes découvertes paléontologiques dont il vient d'être question. Je ne peux m'empêcher de penser, à ce propos, à la voie novatrice ouverte à la recherche archéologique par les travaux de José Garanger sur la préhistoire du Vanuatu : là, un récit vernaculaire d'un événement du passé local conduisit à la vérification ethno-archéologique des faits rapportés dans le discours de la mémoire collective.

L'autre aspect important de ces découvertes paléontologiques dans l'archipel kanak – et c'est cet aspect qui alimentera mon propos – est que, selon ce que m'a dit J.-C. Balouet, cette macrofaune néocalédonienne disparue ou, du moins, une partie d'entre elle, avait pu être en contact avec les premiers occupants humains de l'archipel. Ces derniers auraient-ils contribué à la disparition de cette macrofaune pataude, aisément chassée, donc susceptible d'être surchassée ? L'hypothèse mérite d'être retenue : l'extermination des *moa*, énormes oiseaux coureurs dits dinornithiformes par les immigrants polynésiens de jadis dans ce qui allait devenir la Nouvelle-Zélande, montre qu'un tel processus d'élimination cynégétique était possible dans le passé océanien ; cela pose d'autres questions, en particulier celle de la vulnérabilité de certaines formes animales dont « l'aberrance » [3] est un effet de l'insularité.

De l'intérêt scientifique des faunes insulaires, mais aussi du funeste destin de bien d'entre elles...

Est-il besoin de dire ici ce que la science doit aux faunes insulaires, et particulièrement aux archipelagiques ? Sans la rencontre entre Charles Darwin et la faune des Galapagos, qu'en aurait-il été du questionnement humain sur l'évolution du vivant ? A ce propos, il faut cependant rappeler que Darwin avait puisé quelques idées sur la variabilité des formes biologiques et sur le rôle de la sélection en la matière en observant des volatiles fami-

liers, en l'occurrence les pigeons domestiques. Ce qu'il avait ainsi décelé avait aiguisé son regard et sa curiosité de naturaliste. Aussi, lorsqu'il observa les grosses tortues terrestres des Galapagos et leurs variations d'une île à l'autre, il fut aussitôt mis sur la piste de la « sélection naturelle », mais aussi des effets faunistiques de l'isolement. Bref, s'enclencha ainsi le débat scientifique sur les transformations des formes du vivant, sur l'évolution, sur la spéciation, sur l'endémisme..., débat qui est loin d'être clos !

Darwin a eu de la chance de trouver encore des tortues aux Galapagos car, dès le XVIIe siècle, elles faisaient l'objet d'une chasse sérieuse. A l'évidence, la pression cynégétique sur ces reptiles lents et sans défense fut toutefois moins forte que dans d'autres îles ; il en survécut assez pour permettre les observations du grand naturaliste anglais et pour en conserver jusqu'à nos jours.

Celles de l'île Rodrigues, dans l'océan Indien, n'eurent pas la même chance et le *Cylindrapsis rodericensis* – c'est l'identité zoologique de ces tortues géantes terrestres – disparut au XVIIIe siècle par effet de surchasse (figure 2). Le seul exemplaire naturalisé de ce *Cylindrapsis* fait partie des collections du Muséum national d'histoire naturelle de Paris (figure 3). Il aurait été ramené en France au XVIIIe siècle par un prêtre naturaliste et astronome, l'abbé Pingré, qui s'était rendu en 1761 à Rodrigues pour y observer le passage de Vénus.

Pourquoi parler autant de tortues géantes terrestres ? Parce qu'elles sont ou furent l'un des traits faunistiques de l'insularité et parce qu'elles payèrent un lourd tribut à la gloutonnerie et au comportement « viandard » [4] d'immigrants humains, surtout lors de l'expansion européenne outre-mer. Et la tortue terrestre, géante et cornue dont les restes ont été découverts en Nouvelle-Calédonie, a peut-être connu le même mauvais sort du fait de Proto-océaniens (figure 4). Cela dit, il ne faut pas oublier les oiseaux ; outre ceux déjà cités, il faut évoquer le cas bien connu du malheureux « dodo » ou *Raphus cucullatus*, lourdaud aux ailes atrophiées et qui fut un gibier trop facile quand les Blancs parvinrent à l'île de l'océan Indien que l'on nomme aujourd'hui Maurice. Les formes aberrantes d'animaux insulaires (grands oiseaux aptères ou presque, tortues géantes terrestres, grands reptiles...) ne furent pas les seules victimes de surchasse. Les Petites Antilles, surtout celles de colonisation française, montrent l'ampleur des dévastations qu'a pu causer la chasse blanche aux éléments de la faune qui étaient d'intérêt culinaire. Mais on tua aussi pour le plaisir de tuer, pour se distraire ; j'en ai traité par ailleurs [5].

De l'homme cultivateur et de l'homme chasseur, des « civilisations du végétal » et de celles de « l'animal »...

Dans les propos qui précèdent a été évoqué le cas du *moa*, exterminé jadis par des immigrants polynésiens. Voilà donc des gens participant d'une civilisation de « bâtisseurs de jardins » [6] qui, découvrant une terre certes peu

propice à la culture de leurs plantes vivrières coutumières (à l'exception de la patate douce qui deviendra plante alimentaire de base dans leur nouvelle patrie, patate douce qui pose quelques problèmes ethnobotaniques, mais ceci est une autre histoire...), se transformèrent en une société de «*moa hunters*», du moins tant qu'il y eut des *moa* à chasser.

Imaginons maintenant le cas des premiers occupants de ce que l'on nomme aujourd'hui la Nouvelle-Calédonie. Ce que je crois savoir de l'état actuel des connaissances archéologiques du passé humain de l'île me donne à penser qu'il s'agissait de gens connaissant la culture des végétaux, la fabrication de la poterie et ayant des moyens de naviguer. Ils devaient participer de la civilisation liée aux domestications fort anciennes du «foyer indo-malayo-océanien» et, donc, connaître le porc et le chien. Mais la présence de ces deux animaux dans leurs ressources domestiquées n'empêche pas qu'ils relevaient d'une «civilisation du végétal». Bien sûr, ils pratiquaient la pêche, mais cela n'était pas incompatible avec leur comportement essentiellement «végéculturel», comme l'a montré C. O. Sauer [7].

Si ces gens, comme on peut le supposer, ont trouvé sur la Grande Terre kanak et les îles voisines la macrofaune terrestre évoquée plus haut et l'ont fait disparaître par excès cynégétique, on aurait un autre cas de bascule, au moins partielle, de «l'homme cultivateur» à «l'homme chasseur». On peut aussi imaginer que, dans ce processus, le porc et le chien, devenus sans intérêt vivrier, aient disparu de leur cortège domestique. Il se pourrait encore que ces «Protokanak» se soient servi du feu comme moyen de chasser pour débusquer ces gros animaux marcheurs. Sur le versant plus sec de la Grande Terre, cela aurait pu être un facteur conséquent de modification de la végétation, avec amorce d'un processus de savanisation.

On devient vite chasseur de gros gibier quand celui-ci est accessible. Les massacres déjà cités de faunes insulaires le montrent bien. On peut aussi, cédant aux tentations de la chasse, oublier quelque peu des modes précédents de rapport à la nature et à ses ressources. Cela se produit surtout quand des humains s'insèrent dans un système naturel qui n'est pas celui où s'est forgé leur patrimoine culturel.

Quand les Européens commencèrent à coloniser les îles tropicales, la chasse était le plus souvent privilège de l'aristocratie dans leur patrie d'origine. Quel défoulement donc de pouvoir tuer librement les bêtes des terres sauvages où l'on s'installait! Cela pour suggérer – mais c'est assez évident – les changements socioculturels qu'a pu engendrer l'accessibilité à des ressources cynégétiques en environnement exotique. Le gibier fait donc le chasseur: le cerf *Cervus Rusa hippelaphus* introduit au siècle dernier d'Indonésie en Nouvelle-Calédonie y pullula au point de créer de sérieux problèmes environnementaux. Les Kanak, confinés dans les «réserves» et privés de l'usage d'armes à feu par les règlements de l'administration coloniale, eurent bien vite inventé des méthodes de chasse à ce gros animal nouveau pour eux, par exemple en poursuivant le cerf jusqu'à le forcer dans un cours d'eau où il était étranglé et noyé.

FIGURE 1. Le Sylviornis neocaledoniae, *grand oiseau subfossile, inapte au vol, qui vécut dans l'archipel kanak probablement jusque vers l'an 1000 (reproduit avec l'aimable autorisation de* L'Univers du Vivant*).*

FIGURE 2. Hollandais dans les îles de l'océan Indien massacrant des oiseaux, chevauchant une tortue géante et festoyant dans une carapace de tortue démesurément grossie.
D'après Théodore de Bry, 1601, Icones insularum..., *Francfort.*

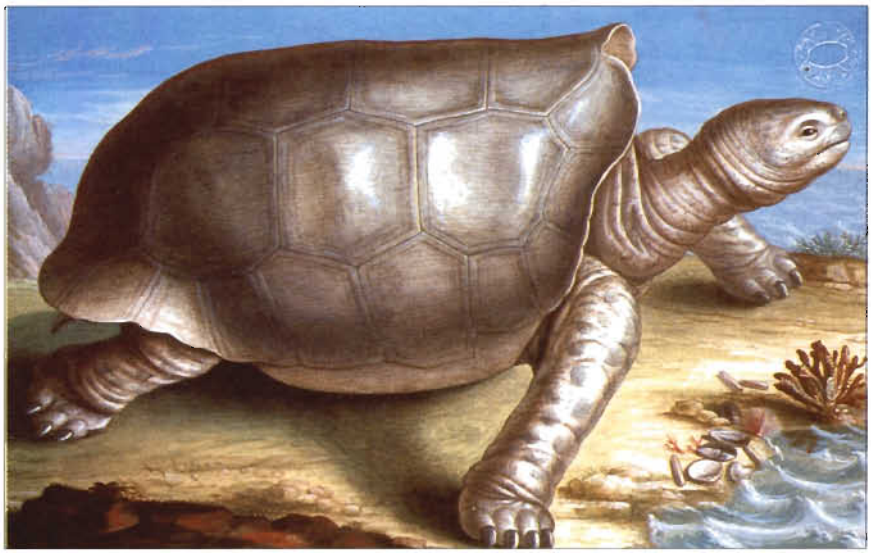


FIGURE 3. Tortue de Rodrigues, peinte par Claud Aubriet (vers 1665-1742). Vélin 33 x 46 cm, collection de la Bibliothèque centrale du Museum national d'histoire naturelle de Paris.

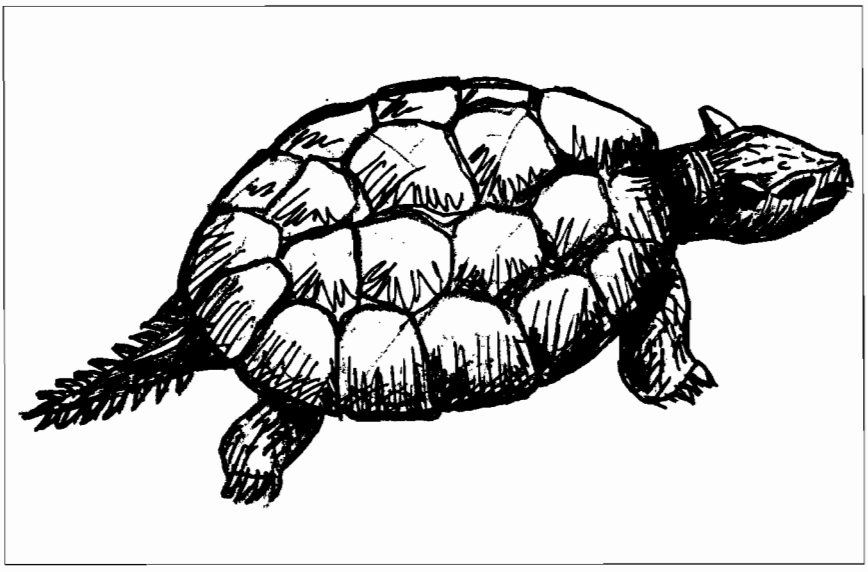


FIGURE 4. Meiolana mackayi, la tortue terrestre géante et cornue, espèce disparue dont les restes ont été découverts aux îles Walpole et Tiga (Loyauté) et en « Grande Terre » kanak (dessin de l'auteur).

Où l'on conclut que la divagation dans l'imaginaire peut être source de modèles nouveaux...

La fragilité de certains des arguments dont je viens de me servir est incontestable. Pour ma défense, je dirais que la découverte, en Grande Terre kanak et dans les îles voisines, de restes d'une macrofaune terrestre disparue avait de quoi faire rêver. Et cela d'autant plus que cette découverte avait été suscitée par le recueil d'un mythe autochtone de tradition orale. Il y avait là de quoi gamberger!

J'ai été de ceux qui se sont complus à bâtir des modèles simples, pour ne pas dire simplistes, en matière de modes humains d'insertion dans la nature et d'évolution de ces modes. Ainsi, les «civilisations du végétal» contrastaient clairement avec les «civilisations de l'animal» et autres schémas de même acabit. A la réflexion, ils ne me paraissent pas si faux, mais il faut reconnaître que ce genre d'opposition binaire comporte un risque certain de réductionnisme: on néglige ou on ne veut pas voir le ou les détails qui dérangent l'harmonie du modèle. On tend ainsi à figer la réalité dans un état que l'on croit établi de très longue date ou à la considérer comme soumise à des processus évolutifs d'un mécanisme sans imprévu.

Les cas discutés plus haut, même si certains sont fondés sur des données incomplètes ou même très hypothétiques, montrent au moins les possibilités de changements parfois profonds des comportements humains à l'égard des environnements naturels et de leurs ressources. Quand des gens de notre espèce se sont introduits dans des environnements aux ressources nouvelles pour eux, ou quand des ressources nouvelles ont été introduites dans leurs environnements d'origine, il s'est le plus souvent produit, par voie de conséquence, des changements au plan matériel comme au plan idéel; en exemple, je citerai le cas bien connu de l'impact qu'eut l'introduction du cheval dans des sociétés indiennes de l'Amérique du Nord.

Mais, en propos de fin, revenons en Grande Terre kanak: l'introduction de l'élevage bovin par la colonisation blanche y a eu des conséquences dramatiques du fait du heurt entre une «civilisation du végétal» d'horticulteurs océaniens et une «civilisation de l'animal» d'éleveurs européens. Pourtant, dans un très lointain passé, l'animal a peut-être joué un rôle important dans la vie matérielle et dans la pensée des premiers occupants humains de la Grande Terre et des îles voisines. Aujourd'hui, bien des Kanak ont surmonté le traumatisme subi lors de l'invasion bovine des débuts de la colonisation blanche et pratiquent cet élevage naguère honni de ces horticulteurs. Les Kanak, qui pratiquent l'élevage bovin, n'ont pas pour autant renié leurs racines «végéculturelles» et ils séparent avec soin leurs jardins du «séjour paisible» et les pacages de leurs bovins.

Il y a là comme un partage physique et symbolique de l'espace, traduisant une persistante antinomie entre culture des végétaux et élevage des animaux. On retrouve des manifestations de ce partage dans les sociétés océaniennes où l'élevage du porc a une importance à la fois sociale et ma-

térielle : murs séparant porcs et jardins, fortes clôtures protégeant les jardins des dégâts des porcs.

Une telle opposition peut prendre bien du temps à se dissiper. Pour cela, il faut que l'animal s'intègre au fonctionnement de l'écosystème domestique. C'est ce qui s'est réalisé, par exemple, mais dans des conditions historiques et sociales fort différentes, dans le cas du « jardin créole » du paysannat martiniquais. J'en discuterai ailleurs et bientôt.

Notes et références

[1] Il s'agit des péripéties de l'attribution du prix scientifique international Cosmos qui m'a été remis à l'Université des Nations-Unies de Tokyo, à la fin d'octobre 1994.

[2] BALOUET, J.-C. (1986), « Les premiers colons de Nouvelle-Calédonie », *L'univers du vivant*, 7, 35-47.

[3] « Aberrance » : écart de la normale.

[4] « Viandard » : terme de l'argot des chasseurs désignant celui qui tue en excès et sans raison.

[5] BARRAU, J. (1978), *Les Hommes et le milieu naturel la Martinique, Environnement africain*, hors série « Environnement Caraïbe », 31-45.

[6] DI PIAZZA, A. (1992), *Les Bâtisseurs de jardins : ethno-archéologie du paysage de Wallis et Futuna*, 3 vol., 332 p., photos 30 cm, thèse de doctorat en préhistoire, ethnologie et anthropologie, Université de Paris I, Paris.

[7] SAUER, C. O. (1952), « Agricultural origins and dispersals », *Bowman Memorial Lecture*, American Geographical Society, New York.

3

L'homme et le poisson
ou l'imperceptible des relations homme-animal

Marie-Claire Bataille Benguigui*

> *« Car sait-il, l'homme, si les poissons n'en savent pas plus sur la nature de l'eau, et sur les marées et sur la salinité de la mer ? » [...] « Mais parce qu'ils n'agissent pas de telle manière ou mode que l'Homme, l'Homme juge qu'ils sont dénués de sens et de raison ; et parce qu'ils ne bavardent ni ne parlent comme l'Homme, l'Homme croit qu'ils n'ont pas autant d'esprit que lui. »*
>
> Margaret de Cavendish, duchesse de Newcastle, entre 1650 et 1660

Ainsi s'exprimait la duchesse de Newcastle, écrivain anglais « *excentrique et peu discipliné* » [1], à cette époque où, plus encore en Angleterre qu'en France, on avait tendance à prêter aux animaux des qualités humaines.

Aujourd'hui, l'observation et l'étude des relations et interactions homme-animal s'arrête en général aux animaux ayant été le propos de processus de domestication [2] par l'homme, animaux terrestres comme lui, en y ajoutant toutefois quelques insectes, principalement l'abeille, pour l'intérêt que présente leur comportement social (Marchenay, 1994). Point de poissons de mer ou d'eau douce dans les préoccupations ichtyozoologiques des chercheurs des diverses disciplines des sciences humaines, si ce n'est l'évocation des poissons sacrés des sociétés antiques plutôt mentionnés par les historiens, peu de traces de poissons (ou alors c'est l'exception) dans les colloques d'ethnozoologie et publications récents ayant trait aux relations homme-animal [3]. R. Kaehr résume ainsi l'état de la question des relations homme-animal [4] : « *En définitive, nous ne pouvons que constater, partout autour de nous, un effacement progressif de la frontière entre l'homme et certaines espèces animales, dont le chien et le chat constituent*

* *Museum national d'histoire naturelle, Paris*

l'avant-garde. » Mais cette frontière est toujours très présente entre l'homme et l'espèce animale « poisson » !

Il faut également souligner que les relations que l'homme entretient avec les milieux aquatiques ont été moins étudiées que celles qu'il entretient avec le milieu terrestre et que, peut-être par voie de conséquence, celles qu'il peut avoir avec le genre poisson parmi les animaux sont assez souvent ignorées. En effet, on parle toujours de l'homme chasseur, pasteur ou agriculteur et peu de l'homme pêcheur ; on parle beaucoup de la chasse et peu de la pêche, ou en confondant cette seconde activité de prédation avec la première et en incluant l'homme pêcheur dans l'homme chasseur. Vis-à-vis des créatures aquatiques [5], l'homme en est resté, nous dit-on, à des attitudes de chasseur-cueilleur, en dehors des opérations de pisciculture anciennes et modernes à vocations ornementale et aussi (principalement pourrait-on dire) alimentaire qui sont gérées un peu comme un agriculteur s'occupe de ses terres, avec les mêmes langages et mentalités.

Pourquoi cette lacune, cet oubli, voire cet ostracisme vis-à vis d'une catégorie d'animaux vertébrés desquels, aux dires des paléontologues, nous avons conservé quelques caractéristiques ?

M. de Cavendish maugrée, s'étonne et nous fournit une explication spontanée : les poissons ne font pas partie des animaux domestiqués par l'homme et vivent aussi dans un environnement qui ne l'est pas. En effet, si l'aspect de la terre peut-être « changé » par l'homme, celui de la mer ne peut l'être et échappe totalement à sa main-mise. Cette situation est-elle imputable au fait que l'homme n'a jamais pu s'approprier cet univers mouvant et imprévisible que constitue l'espace aquatique de la surface du globe, comme il s'est approprié la terre, ni domestiquer cette famille animale que représentent les poissons ? Est-elle imputable au fait que la perception du poisson se situe au sein « *d'interférences entre le sauvage, le domestique, l'animal, le végétal (qui) sont tout en nuances (et) complexes à identifier* » ? (Bérard, 1994). La question reste posée.

Même si, après les animaux domestiques, l'homme va jusqu'à s'intéresser à quelques animaux terrestres sauvages, au moins dans les représentations de son imaginaire, son intérêt pour les formes vivantes appartenant au monde aquatique reste limité à leur usage alimentaire, peut-être parce que les poissons ont de sauvage le fait d'être insaisissable, mais surtout parce qu'ils vivent dans un autre environnement que celui avec lequel nous sommes familiers. Si le courant écologique de ces dernières années s'est attaché à défendre les plages, le bord des rivières et des lacs et atteint la mer dont on parle comme d'une « *mer épuisée* » [6], on continue à s'adresser de vive voix à son chien, à son cheval, etc., mais peu aux poissons. Les poissons n'existent que dans les mythologies, la Genèse, la table et l'imaginaire des hommes.

J'ai choisi de traiter ici des relations de l'homme avec les poissons dans des circonstances, des cultures et sur des registres différents, mettant en regard tradition et modernité dans des pratiques contemporaines :

• à la lumière de la reproduction de faits mythologiques véhiculés par la tradition orale et traduits dans des pratiques quotidiennes aux îles Tonga (Polynésie occidentale) et autres sociétés océaniennes. Dans cette partie du monde, des caractéristiques qui dépassent très largement le domaine de la relation alimentaire entre l'homme et le poisson se dégagent, à la lumière de représentations collectives spécifiques du milieu marin. Je mettrai en regard ensuite, à titre comparatif, des faits identiques ou proches observés dans le quotidien d'un certain nombre d'autres sociétés et aires géographiques dotées d'un environnement, notamment climatique, différent ;

• à partir d'un exemple littéraire pris dans la société britannique du XVIIe siècle et du comportement des acteurs dans la pêche de loisirs d'aujourd'hui qui adoptent des attitudes affectives sensiblement proches ;

• à partir d'expériences menées sur les réactions physiologiques de l'homme face à des aquariums ;

• à partir de la mise en application, dans la société contemporaine, des effets de ces relations homme/poisson avec l'aquariothérapie. Ces nouvelles techniques thérapeutiques sont utilisées de plus en plus dans des milieux plus ou moins clos et chargés de stress et de tensions, comme l'environnement hospitalier et carcéral. Elles sont également utilisées comme outils pédagogiques dans les milieux éducatifs.

Il va sans dire que la relation homme/poisson est indissociable de celle que l'homme peut entretenir avec l'élément « eau » dans les représentations de son imaginaire collectif. L'eau et le poisson forment un couple inséparable et se donnent réciproquement la vie ; ils représentent la source de la vie et du rêve, pour la première, et fournissent une image de longévité et de fécondité pour le second dans presque toutes les sociétés. Nous espérons montrer, à partir de ces représentations de l'imaginaire partagées et aussi par des exemples précis, qu'il existe des résurgences dans différentes circonstances et conditions d'espace et de temps d'une imprégnation aquatique profonde de l'homme.

La relation homme/poisson aux îles Tonga et dans d'autres îles d'Océanie

Aux îles des Amis [7], en Polynésie occidentale, une femme venant observer la pêche dans ce monde d'homme est une intruse. Elle s'aperçoit vite qu'il est vain d'essayer d'accompagner les pêcheurs en mer et qu'il ne lui reste plus qu'à observer modestement leur départ et attendre leur retour, en s'asseyant près des vieux qui revivent en paroles leurs aventures en mer, enrichies et enjolivées par la perception globale de ce qu'ils ont vécu. On parle souvent mieux des choses passées que des choses présentes et les liens qui relient l'homme, le milieu aquatique qui l'entoure avec les créatures qui l'habitent, associent souvenirs et représentations au fil des expériences vécues. C'est le sentiment et que j'ai eu en 1974, lorsque j'ai voulu rencontrer la société tongienne [8] par le biais de la pêche et de ses techniques. Réduite à rester sur la plage avec ceux qui ne pêchent plus

alors que les plus jeunes pêcheurs partaient au large, «*entre hommes*», très vite je fus interpellée par les relations socialisées et cette familiarité empreinte de respect entretenue entre ces hommes et certaines espèces ichtyologiques, de celles avec lesquelles le pêcheur breton ne plaisante pas et qui sont dans nos mers froides de vraies proies que l'on capture et en aucun cas des animaux familiers.

D'après le mythe d'origine, une partie des îles Tonga a été pêchée par le dieu Maui, les autres sont des copeaux de bois tombés du ciel et transformés en terres. La mer a fourni aux habitants les ressources alimentaires indispensables, elle est le support de leurs réseaux de communications et d'échanges. Presque la moitié des dieux du panthéon tongien étaient incarnés dans des poissons et les prêtres étaient aussi appelés les «ancres» des dieux, c'est-à-dire ceux qui retiennent les dieux à terre dans le monde des humains. D'une manière générale, les concepts cosmologiques sont largement imprégnés d'une dimension océanique, d'où l'importance des systèmes de représentations de l'imaginaire liés à la mer et aux créatures aquatiques, ainsi que j'ai pu le mettre en évidence (1986 et 1988).

C'est ainsi que dans cette société en voie de transformation d'une économie d'échanges non monétaires vers une économie capitaliste, dans laquelle la pêche artisanale et l'agriculture d'autosubsistance passent à la pêche commercialisée et à l'agriculture de rente, on rencontre encore un certain nombre d'espèces ichtyologiques personnalisées et sexualisées avec lesquelles l'homme entretient une relation privilégiée. Ces poissons, en raison de leur origine divine, sont pêchés avec des techniques «douces» (c'est-à-dire sans violence et avec des engins non contondants) qui associent la pratique à l'imaginaire avec des savoir-faire rituels et symboliques.

Les prises sont destinées uniquement à la consommation familiale et aux chefs de village ou des églises. Elles ne doivent pas être vendues mais partagées dans la communauté villageoise en reproduisant l'ordre de la structure sociale. Bonites, poissons-laits, rougets, sardines sont considérés en certaines occasions et en des lieux précis de l'archipel comme des présents des dieux et constituent des visiteurs de haut rang. Ils reçoivent des offrandes, un discours en termes d'adresse réservés aux chefs. La bonite est nommée au féminin. Ces poissons sont le propos de tout un registre de comportements rituels et socialisés de la part des pêcheurs : ce sont des personnes à part entière. Toute transgression de ces règles conduit à l'évitement ou à la fuite des poissons ou au fait qu'ils ne reviennent pas l'année suivante, puisqu'il s'agit en majorité d'espèces migratrices.

Le requin jouit d'un statut particulier dans certains lieux précis de l'archipel. Il est, lui aussi, nommé au féminin et courtisé telle une femme avec le langage réservé à la cour royale. On le capture au nœud coulant et le lacet est considéré comme une guirlande de fleurs. La mise en scène rituelle de la capture prend les allures d'une alliance matrimoniale, accompagnée des termes d'adresse adéquats. Avant de partir en pêche, les hommes participant à l'opération s'isolent dans une maison tabou, dite «maison de

pêche», et s'abstiennent de toutes relations sexuelles [9]. Tout pêcheur en règle avec sa conscience (selon l'éthique coutumière ou la morale judéo-chrétienne, ce qui de fait multiplie les chances d'infraction) ne court aucun risque. Par contre, celui qui a transgressé une règle ou un interdit peut être attaqué, voire tué et la société ne trouvera rien à y redire: le requin aura rendu la justice chez les hommes.

En dehors de ces espèces privilégiées soumises à une véritable liturgie établie et transmise par la tradition orale, toute pêche (peu importe l'espèce visée) implique le respect de règles qui engagent la société villageoise tout entière, «pêcheurs de mer», *siu tahi*, comme «pêcheurs de terre», *siu uta* [10] (hommes qui partent en mer comme femmes et enfants qui restent à terre au village). Ces règles répondent au principe de solidarité qui règne dans la société traditionnelle et qui conduit au fait que le succès de l'équipage en pêche dépend du bon comportement de ceux qui restent à terre et de ce qui se passe au village. De fait, si les hommes échouent à la pêche alors que toutes les conditions pratiques et météorologiques sont réunies, cela peut être dû à trois raisons:

- au comportement déviant d'un membre de l'équipage avant qu'il n'ait embarqué, comme celui d'avoir eu une relation sexuelle avec son épouse ou une autre femme, d'avoir accédé illégalement à l'obtention d'une terre ou de s'être querellé avec un ami, et dans ce cas il doit en faire publiquement la confession et s'en excuser ;
- à une mort au sein de la famille étendue de l'un des pêcheurs ;
- à tout comportement ou transgression de tabou mettant en cause l'équilibre social.

Dans ce cas, les pêcheurs rentrent et considèrent qu'ils sont les victimes d'une faute commise à terre, en d'autres termes, de circonstances morales ou sociales déviantes (pouvant devenir anomique [11]) qui ont conduit les poissons à les éviter. Le succès des pêcheurs dépend donc de la solidarité et de l'harmonie qui règne entre «gens de la mer» et «gens de la terre», du sentiment, primordial dans la société tongienne, d'*ofa,* qui signifie l'amour sous toutes ses formes, la générosité, le respect de l'autre. Cette harmonie implique aussi que les épouses et enfants des hommes partis en mer évitent de se distraire bruyamment ou de crier et de se faire remarquer au village pour que le secret du départ des pêcheurs soit conservé et pour rester solidaires dans la pensée avec les hommes partis en mer.

Nous en concluons que le poisson contrôle ou arbitre, en quelque sorte, l'ordre social et les attitudes physiques et morales, domestiques et communautaires de la société; les contextes d'anomie et de mort le font fuir et portent préjudice à la quête des ressources alimentaires du groupe. En ce sens, il symbolise l'harmonie dans la vie, agit sur l'équilibre et le consensus, évite l'éclatement de la société et en assure la reproduction au propre comme au figuré.

Cette même dimension des systèmes de représentations et cette préoccupation d'harmonie dans les relations interpersonnelles, de calme et de

discrétion qui conditionne la relation homme/poisson dans l'acte de prédation que représente la pêche, se retrouvent dans bien d'autres régions d'Océanie, même si elles peuvent, dans certains endroits, avoir subi des transformations ou des altérations dues à l'influence missionnaire, puis à l'acculturation avec les changements technologiques et économiques introduits par les Occidentaux. C'est ainsi qu'en Papouasie-Nouvelle-Guinée [12], on rencontre des comportements et contextes idéels très proches de ceux que nous avons relevés à Tonga, et notamment :

• à l'île de Manus, pendant que les hommes sont à la pêche : « *Il est strictement interdit pour les enfants et les femmes au village de faire du bruit en pratiquant un sport ou en dansant.* » (G. Kubohojam, p. 8) ;

• dans la province de Morobe : « *Il n'y doit pas y avoir de conflit ou de querelle entre un homme partant à la pêche et son épouse.* » (Y. Hagai, p. 24) ;

• à Pororan, île proche de Buka, dans le nord des îles Salomon : « *Les gens qui ne partent pas en pêche n'ont pas le droit de chanter, de siffler ou de parler d'une personne décédée pendant que les pêcheurs se rendent sur leurs territoires de pêche ou pêchent.* » (P. Lokani, p. 35). D'autres exemples semblables sont fournis dans cet ouvrage. Sir R. Firth a décrit des attitudes très proches chez les pêcheurs de Tikopia à propos de différentes espèces de créatures marines comme la bonite, le requin, la pieuvre, etc. (1967).

Les pêcheurs de Micronésie ne sont pas exempts des mêmes règles. A Kiribati (anciennes îles Gilbert) où l'économie dépend encore essentiellement de la pêche et de l'agriculture : « *La mer était une pourvoyeuse de nourriture, une source de satisfaction spirituelle et physique, une arène pour la récréation, un moyen de communication.* [...] *Le poisson est plus qu'une nourriture de base et une source de protéines pour les Kiribate. Il a une fonction pratique et symbolique dans la culture locale. Pêcher n'est pas simplement utiliser un hameçon et un appât, cela engage toute la personne sociale du pêcheur dans une série de rituels et de procédures d'installation.* [...] *Quand le pêcheur sort en mer, la maisonnée ne doit pas être distraite. Les enfants n'ont pas le droit de jouer parce que cela peut perturber le poisson en mer.* » (Teiwaki, 1988, p. 3, 5 et 36) [13].

Il serait aisé de multiplier les exemples tirés de la bibliographie concernant les mers chaudes en accord avec cette idéologie de respect de l'ordre, mais plus difficile d'en trouver dans les mers froides (ou dans l'imaginaire des Occidentaux [14]) où le poisson est perçu comme une proie arrachée à une mer hostile plutôt que comme un partenaire social au sein d'une mer nourricière, comme je viens de le décrire.

L'ensemble de ces données anthropologiques, essentiellement océaniennes, montre que la relation homme/poisson passe par l'évitement du conflit social et de l'anomie jusqu'à exiger le silence. L'homme du Pacifique n'ayant pu se passer des ressources de la mer jusque dans un passé récent, les représentations liées aux poissons, la manière de se concilier ces ressources vivantes, ont contribué à reproduire l'harmonie domestique et so-

ciale. On peut dire que l'homme d'Océanie pense ses rapports aux poissons et à la nature comme il pense ses propres rapports sociaux puisqu'il considère les poissons comme des partenaires.

Les relations homme/poisson dans d'autres cultures

Cherchons maintenant dans d'autres régions du monde des exemples de rapports entre l'homme et le poisson afin d'évaluer quels sont leurs effets sur l'individu ou la société concernée, et quelles images ou symboles ils véhiculent. Le premier sera pris en Angleterre, à l'époque du développement des villes et de l'exaltation de la vie champêtre où la nature fait l'objet d'un intérêt et d'une considération débordants. Les autres évoqueront d'autres temps et régions du monde pour ensuite prendre des exemples et des pratiques dans notre société d'aujourd'hui.

Le pêcheur à la ligne en Grande-Bretagne

Dans son ouvrage *Le Parfait Pêcheur à la ligne* (1986) [15], Izaac Walton met en scène trois personnages : un pêcheur à la ligne (Piscator), un chasseur (Venator) et un fauconnier (Auceps). Piscator, au fil d'un voyage ponctué de discours et de poèmes, vante à ses disciples les charmes de cet « art » et celui des eaux paisibles des rivières au bord desquelles il exerce « *ce jeu inoffensif, passe-temps qui incite les gens à la contemplation et à la tranquillité* ». Quelques vers de sa chanson dédiée à la belle vie que celle du pêcheur à la ligne décrivent les comportements requis pour que la relation homme/poisson soit harmonieuse, c'est-à-dire, entre autres, productive [16] (p. 171) : « *Jamais nous ne recourons – Aux jurons – Car les blasphèmes – Mettent le poisson en fuite ; – Nous restons assis, immobiles, – Et nous surveillons nos flotteurs ; – Les pêcheurs ne doivent pas se quereller entre eux* ».

Dans cet ouvrage, c'est la conjonction de l'élément « eau » et la quête du poisson qui transforme l'homme et engendre chez lui des comportements pacifiques qui le divertissent dans sa tristesse, son ennui ou calment le trouble de ses pensées : « *Oh ! la belle vie que celle du pêcheur ! – En est-il de meilleure en ce monde ? – Elle est pleine de plaisirs, dépourvue de querelles – Elle est aimée par beaucoup...* » (*ibid.*). Cette atmosphère d'harmonie nécessaire à la réussite du pêcheur est évoquée dès le IIIe siècle par le poète grec Oppien lorsqu'il écrit : « *C'est dans le calme des airs que la pêche obtient un plein succès.* » (Limès, 1817).

Ainsi, dans ces deux ouvrages concernant l'aspect essentiellement ludique plus qu'alimentaire de la pêche, riches en descriptions pratiques mais aussi en images poétiques, les auteurs soulignent que la rencontre entre l'homme et le poisson exige un climat serein, dénué de bruit et d'agressivité entre les hommes eux-mêmes. Pour romantiques qu'apparaissent ces exemples, ils se vérifient aujourd'hui dans les attitudes de nombreux pêcheurs à la ligne qui ferrent le poisson et le remettent bien souvent à l'eau après l'avoir caressé et abreuvé de bonnes paroles, certains

disent même : « *Après qu'il ait repris ses esprits* », sans imaginer un seul instant qu'ils puissent le consommer.

L'homme, le poisson et l'eau sous d'autres cieux

Nous ne citerons ici que quelques cultures en exemple. La Chine doit être évoquée en premier lieu pour l'importance qu'elle accorde à l'animal poisson [17]. En effet il constitue, plus que les autres animaux, l'emblème de la santé, de l'abondance et de la liberté, mais aussi de l'harmonie, de la félicité conjugale, de la sagesse et de la fertilité. Une légende raconte que le premier empereur de la dynastie des Zhou, vers 1050 av. J.-C., prit pour conseiller un pêcheur à la ligne (Eberhard, 1984, p. 265) et, de nos jours, dans l'environnement urbain, il est généralement prévu un bassin rempli de poissons par ensemble de constructions urbaines, signifiant que le poisson fait partie de la vie sociale et participe de sa qualité.

Au Japon, la carpe a une importance primordiale. Elle est symbole du poisson qui s'oppose aux courants contraires, symbole de la force, de la résistance et de l'endurance, symbole de la réussite et de la reproduction de la société. Au mois de mai, flottent au sommet d'un mât autant de carpes qu'il y a de garçons par famille. Mais l'eau et le poisson revêtent tout leur sens, leur prodigalité et leur magnitude au travers des paroles du moine et philosophe japonais Dôgen (1237) dans les commentaires suivants : « *Depuis les temps anciens, de nombreux sages et saints ont vécu au bord de l'eau, ils pêchent non seulement du poisson mais aussi des hommes et la Voie. Ils font encore mieux : ils s'attrapent eux-mêmes à l'hameçon. En pêchant le pêcheur, ils sont le pêcheur pêché, pêché par la Voie.* » (1994, p. 50) [18]. La « Voie », dans le bouddhisme zen, signifie l'esprit, la lumière, la vertu d'humanité, la sagesse de l'éveil (enfin tout ce dont nous rêvons et beaucoup plus encore...). Les hommes trouvent ces valeurs dans le monde aquatique où tout est confondu et bénéfique : homme, poisson, pêcheur, esprit, milieu.

L'Égypte ancienne fournit des images proches. Elle laisse des objets témoins significatifs du culte réservé à certaines espèces ichtyologiques réceptacles des dieux, comme la perche du Nil ou le *tilapia* qui était utilisé dans la préparation des onguents adoucissants et qui était associé au symbole de vie éternelle (Brewer & Friedman, 1989, p. 9). En servant d'inspiration à des objets divers comme les palettes à fard, les récipients à cosmétiques de la période prédynastique, etc., les images ichtyomorphes mettent les dieux à portée des hommes et organisent la vie des mortels.

Les effets pédagogiques, thérapeutiques et anxiolytiques de la relation homme/animal

Indépendamment de la passion des hommes pour l'aquariophilie (« *élevage des poissons dans un but décoratif* », nous dit le Petit Robert) et de son ancienneté dans certaines parties du monde, comme la Chine, où la domestication du cyprin (*Carassius auratus*) commence au VIIIe siècle et où, au XIIe siècle, l'art consiste à guetter l'apparition des mutations et à les main-

tenir (« *le nombre des espèces recensées croîssant rapidement: de 92 en 1772, il passe à 158 en 1958* », Digard, 1990, p. 141), j'évoquerai d'autres usages et effets des aquariums.

Utiliser des aquariums à des fins décoratives dans des salles d'attente existe depuis bien des années, en constater les effets calmants est venu après. En placer à des fins pédagogiques dans les établissements scolaires, pour expliquer et illustrer des phénomènes de comportement et de reproduction en choisissant des espèces ichtyologiques appropriées, est une utilisation répandue, pratiquée depuis quelque temps déjà. Très rapidement, les enseignants ont constaté les effets secondaires que les aquariums avaient sur les enfants, comme ceux de susciter un investissement affectif et d'inciter les enfants au calme.

La relation homme/animal domestique au service de la thérapeutique est connue depuis plus d'un siècle aux Etats-Unis [19]. Ensuite, il faut attendre les années 1944 et 1945 pour avoir une étude bien documentée par Pawling, qui utilise des chiens, des chevaux et des animaux de ferme [20]. L'efficacité et les effets physiologiques et psychologiques de la relation homme/animal sont alors reconnus par des biologistes, des psychologues et des médecins, et utilisés en milieu hospitalier. Cette relation apporte compagnie, affection, sécurité et protection, elle incite à rester actifs, à communiquer et diminue le stress.

Plus récemment, en 1983, une équipe de chercheurs américains de l'Université de Pennsylvanie et du Brooklyn College de New York [21] démontre à nouveau, de manière quantitative, que la présence d'un animal familier – un chien dans le cas de cette expérimentation – agit sur le système cardiovasculaire d'enfants soumis à des entretiens psychothérapeutiques. La pression sanguine et le rythme cardiaque sont ralentis. Il s'ensuit une réduction de l'anxiété des jeunes patients qui facilite la communication et les interactions sociales.

La même année, le professeur Katcher et ses collègues obtiennent des résultats analogues avec des personnes qu'ils mettent devant un aquarium avant de subir une extraction dentaire sous anesthésie locale. L'expérience consistait à placer un groupe de patients devant un poster en couleur représentant une cascade en montagne (image statique d'une source d'eau courante), un autre devant un aquarium (image animée par les évolutions des poissons dans l'eau mise elle-même en mouvement) et le dernier livré à sa propre réflexion sans stimuli visuels particuliers. La pression sanguine et le rythme cardiaque des personnes des trois groupes étaient mesurés toutes les deux minutes depuis le début de la contemplation jusqu'à la fin de l'intervention [22]. Les mesures montrèrent une baisse sensible du rythme cardiaque, de la pression sanguine et de l'indice d'anxiété chez les patients ayant contemplé l'aquarium, diminuant leur inconfort avant et pendant l'intervention alors qu'aucun de ces facteurs ne fut modifié chez les patients soumis aux deux autres situations. L'interprétation des données par le Dr Katcher est que la vue (et éventuellement le son) d'organismes vivants

en espace aquatique protégé, excluant toute scène de prédation, fournit aux observateurs un sentiment de sécurité et agit comme un anxiolytique.

L'intérêt de ces résultats fut vite entendu par les aquariologistes [23] qui firent progresser de plusieurs années l'idée d'installer des aquariums dans des centres hospitaliers, principalement en pédiatrie, stomatologie, radiologie, psychopathologie et gériatrie [24], et très récemment en milieu carcéral [25]. Selon divers témoignages, les effets sont les suivants :

• en milieu hospitalier : « *On peut affirmer que la présence d'aquariums en zone de soin entraîne une amélioration sensible de l'environnement hospitalier. Cette amélioration peut engendrer une aide à la thérapie dans le cas de psychopathologie (anorexie ou troubles de comportements) par l'observation et les soins prodigués aux poissons par le malade. On peut adapter le type de population dans les aquariums en fonction des pathologies traitées : l'observation des repas des poissons peut inciter des enfants à reprendre le goût de la nourriture, celle de la reproduction, du comportement parental et de la notion de famille chez les ciclhidés* [26] *peut redonner confiance à des enfants perturbés par des conflits familiaux.* » (communication personnelle, P. Bouvier, 1991).

• en milieu carcéral, l'expérience est plus récente [27]. Mise en place dans les prisons de Lyon et de Poissy, la présence d'aquariums, en plus d'effets pédagogiques et de réinsertion, semble changer les relations entre les détenus et les surveillants. Là aussi, ils sont support de communication et ont des effets anxiolytiques en combattant le stress des détenus. Mais dans ce milieu clos que représente la prison, les témoignages montrent que cela va beaucoup plus loin, ainsi que le confirme les commentaires de détenus : « *Cette activité a modifié les rapports entre nous. Ce centre d'intérêt inespéré nous permet de sortir de nos préoccupations habituelles.* [...] *Pour des gens enfermés, c'est une porte ouverte sur la nature et le rêve.* » [28] C'est un peu comme si ces hommes, coupés de la société et de tout espoir de devenir, retrouvaient l'action inconsciente de la mythologie des eaux habitées, porteuses de vie, et un nouvel accès à des notions de temps et d'espace dont ils sont privés.

Discussion et conclusion

Ces dernières observations faites dans notre société moderne viennent corroborer les données de provenance et d'époques diverses et éloignées. Elles nous apparaissent comme la mise en application des effets des relations des hommes avec les poissons, telles que nous les avons décrites dans les sociétés océaniennes qui associent pratiques techniques et rituels. L'ensemble de ces données met en évidence des effets sensiblement analogues dans différentes sociétés :

• le Polynésien ne peut s'affranchir du milieu aquatique qui lui est présent à l'esprit en permanence sur différents registres : le mythe d'origine a fait surgir du fond de la mer une partie des îles sur lesquelles il vit – la mer est nourricière et fournit le principal des ressources en protéines, et plus

encore après les catastrophes naturelles où les ressources horticoles et agricoles sont détruites –, la mer est un réseau de communication qui permet les échanges de produits et d'épouses, c'est-à-dire la reproduction de la société. J'ai montré combien, pour les insulaires que sont les Polynésiens, terre et mer ne font qu'un, rendant gens de terre et gens de mer complémentaires et solidaires et combien l'espace physique, social et mental est façonné autant par la mer que par ces sols coralliens ou volcaniques qui condensent la vie terrestre sur de bien petits espaces (1994). Dans cet univers imprégné massivement de pensée et de matière aquatiques, les poissons incarnent des dieux : on leur parle et on leur offre des prestations comme à des personnes hors du commun. Ils sont les médiateurs entre les hommes, les dieux et la surnature. En termes de représentations mentales collectives, ils sont garants de l'équilibre de la société et sanctionnent les désordres et l'anomie qui peuvent s'y introduire.

Il en est de même pour d'autres sociétés dotées d'un patrimoine culturel bien différent et pour lesquelles les poissons sont aussi socialisés, voire sacralisées, comme en Egypte par exemple. Dans ses activités ludiques reconnues [29], quel que soit son berceau culturel, le pêcheur à la ligne entretient avec le milieu aquatique et le poisson une relation qui passe par l'observation d'une attitude empreinte de calme, de sérénité et d'harmonie avec la nature comme avec la société qui l'entoure.

Ce sont ces effets qui sont mis en pratique pour venir en aide à l'homme de notre société contemporaine pour compenser le stress induit par des causes ou des personnes extérieures, conduisant à un déséquilibre avec le milieu physique et mental environnant. Il y a tout lieu de penser que dans ce domaine, l'application des effets des relations homme/poisson n'en est qu'à ses débuts.

Dans tous les cas de figure, qu'il s'agisse d'individus vivant en contact avec un milieu aquatique naturel – comme c'est le cas de populations insulaires – ou vivant près de points d'eau – comme des rivières ou des lacs – et qui bien souvent prélèvent une partie de leurs ressources de subsistance de cet environnement, ou de personnes mises artificiellement en conditions de pouvoir observer des poissons dans des espaces clos, les relations entre les hommes et les poissons sont importantes et bénéfiques.

Dans le premier cas, elles orchestrent l'harmonie des relations entre gens de l'eau et gens de la terre, agissant comme une thérapie naturelle sur la réduction des conflits ; dans le second, elles servent de vecteurs des échanges sociaux, elles sont des facteurs de bien-être et des outils pédagogiques. Dans tous les exemples donnés, elles placent l'acteur ou le spectateur dans une relation au temps et à l'espace différente de celle dans laquelle l'homme vit habituellement et, par là même, transforment sa relation avec lui-même et avec les autres. Qu'il s'agisse des relations entre gens de terre et gens de mer, patients et médecins ou entre détenus et surveillants, elles améliorent les rapports entre les deux partis et réduisent l'anxiété et les situations de conflit.

Comment expliquer ces effets analogues dans des situations et des sociétés bien différentes? Peut-on faire l'hypothèse d'une imprégnation profonde et inconsciente d'une mémoire de l'existence fœtale et, peut-être plus encore, des temps immémoriaux de la première «sortie des eaux»? L'homme conserverait-il des réminiscences ou une mémoire aquatique engrangée profondément dans son inconscient qui lui rappellerait que: «*Le jeune embryon de trente jours conserve le souvenir de notre lointain ancêtre. Le tube digestif, dilaté en pharynx, émet des "fentes branchiales" sans fonction précise et qui disparaissent sans laisser l'ébauche de branchies.*» (Ch. Devillers, 1991, p. 52)? Reste-t-il imprégné de cet isomorphisme après être sorti une seconde fois de l'eau en quittant le liquide amniotique?

Telles sont des corrélations que l'on ne peut que mettre en évidence sans pouvoir les vérifier. La tradition orale ayant ses limites, la profondeur de milliards d'années ne peut se retrouver, si ce n'est à doses homéopathiques, dans une mémoire qui peut être dotée d'une imprégnation profonde et inconsciente... et peut-être subjective!

Si le fait d'écrire à l'intention d'une personne à qui l'on veut rendre hommage peut permettre certaines libertés dans les hypothèses formulées, je soutiendrai que ces données et leurs effets s'inscrivent en faveur d'une origine aquatique de l'homme et que, par conséquent, nous sommes bel et bien les neveux du vieux N'ba N'ga, notre grand-oncle aquatique [30].

Notes

[1] In (et selon) THOMAS (1985), p. 168.

[2] Parmi les définitions de l'animal domestique, différentes selon que les auteurs sont zoologues, archéologues ou anthropologues, nous retiendrons celle proposée par J.-P. Digard (1990): «*Par domestication il faut entendre l'action que l'homme mène en permanence sur les animaux qu'il possède, ne serait-ce qu'en les élevant et éventuellement en les exploitant.* [...] *Pour l'homme, l'action de domestication procède toujours d'une même logique inconsciente* [...] *c'est le désir d'appropriation et de domination de la nature*» (p. 249).

[3] Revues: *Critique* (1978), numéro thématique «L'Animalité»; *Le Débat* (1983), numéro spécial «L'Animal, son histoire et ses droits»; *Autrement* (1984), numéro spécial «Animal, mon amour»; *Terrain* (1988), numéro spécial «Des hommes et des bêtes»; *L'Homme* (1988), numéro spécial «Les animaux: domestication et représentation».

Colloques: Liège (1986), «L'alimentation humaine: les critères de choix»; Toulouse (1987), «Homme, Animal, Société»; Compiègne (1988), «Animal et pratiques religieuses, manifestations matérielles»; Monaco (1989), «Les Relations entre les Hommes et les Animaux»; Amsterdam (1992), «Science and the Animal Relationship».

Expositions et Catalogues: Neuchâtel (1987), «Des Animaux et des Hommes»; Bruxelles (1988), «Des Animaux et des Hommes. Témoignages de la préhistoire et de l'antiquité», Crédit Communal.

[4] In *Des animaux et des hommes* (1987, p. 20).

[5] Excepté les dauphins qui, dans presque toutes les sociétés ayant des raisons d'en parler, sont le propos de traitements privilégiés.

[6] *Le Monde*, 18 août 1994, et bien d'autres articles et rencontres internationales.

[7] Nom donné par le capitaine Cook à cet archipel en raison de l'amabilité qu'il rencontra chez ses habitants lors de son troisième voyage, en 1777.

[8] La société tongienne est, avec celle des îles Hawaii et de Tahiti, la plus hiérarchisée de Polynésie. Le royaume ayant échappé à la colonisation, contrairement à la plupart de ses voisins, la structure sociale d'origine est restée très forte. Les habitants des Tonga (de l'ordre de 100 000 aujourd'hui) vivent en relation étroite avec l'écosystème marin. Seules 36 îles sont habitées sur les 170 qui constituent l'archipel, l'ensemble représentant 700 km² de surface émergée. La première vague de population est arrivée vers 1500 av. J.-C. et, jusqu'au XVIIIe siècle, les Tongiens ont vécu entièrement tournés vers la mer par laquelle ils étaient arrivés.

[9] FRAZER, dans *Le Rameau d'or* (R. Laffont, collection Bouquins, 1981, p. 597 à 602, première édition en anglais en 1911), fait état de tabous et règles d'abstinence sexuelle dictées aux pêcheurs (et chasseurs) pendant les jours et les nuits qui précèdent les départs des hommes en pêche dans de nombreuses sociétés de Nouvelle-Guinée, ainsi que Firth à propos des pêcheurs de Tikopia (1967).

[10] *Stu* signifie pêcheur. Gens de mer comme gens de terre sont appellés « pêcheurs », ce qui témoigne de la participation symbolique de ceux qui restent à terre et du fait que la pêche est une affaire collective qui concerne la totalité de la société, au moins dans la pensée de l'action si ce n'est pas dans sa pratique. Ce qui signifie aussi que toute la société est considérée en référence à l'environnement maritime.

[11] Au sens durkeimien du terme, qui signifie un état de rupture de la solidarité et de l'éthique communautaire, une disparition de l'organisation naturelle coutumière (lorsqu'il s'agit d'une société de tradition orale) ou légale (selon un droit écrit) pouvant conduire à un état de crise.

[12] Les exemples qui suivent sont pris dans l'ouvrage *Subsistance fishing practices of Papua, New Guinea* (1984).

[13] J'attire l'attention du lecteur sur le fait que tout comme pour les exemples de Papouasie-Nouvelle-Guinée cités précédemment, celui-ci est fourni par un chercheur d'origine océanienne.

[14] HEMINGWAY (1952), *Le Vieil Homme et la Mer.*

[15] Traduction de l'anglais *The Compleat Angler or the Contemplative Man's Recreation. Being a discourse of Rivers, Fish-ponds, Fish and Fishing* (1653). Cet ouvrage a connu ensuite quatre cents éditions et réimpressions distinctes (Thomas 1985, p. 330).

[16] Notre commentaire : du point de vue du pêcheur, du moins, pour qui l'attente au bout de la ligne est récompensée par le frémissement du bouchon, voire la capture d'un poisson.

[17] Il est attesté que 800 ans av. J.-C., les Chinois élevaient des poissons dans des aquariums et, plus tard, ils furent les premiers à effectuer des sélections de couleur sur des poissons carassins.

[18] In *Shôbogenzô* (« Trésor de l'Œil et de la Vraie Loi », regroupant 95 fascicules indépendants), n° 29, « Sûtra des montagnes et des rivières ».

[19] NIGHTINGALE, F. (1859), notes on *Nursing* in Zaki et Connelly (1988).

[20] BECK A. ET KATCHER A. (1984).

[21] FRIEDMANN, KATCHER, SUE, THOMAS, JAMES, LYNCH & MESSENT.

[22] La moitié des deux premiers groupes fut également soumise à un traitement d'hypnose destiné à vérifier si celui-ci facilitait la concentration. Les résultats en furent une amélioration de la contemplation du poster mais l'hypnose n'eut pas d'influence significative sur celle de l'aquarium.

[23] En France, par l'Aquarium du Musée national des arts africains et océaniens (directeur : M. Hignette) et la Société des amis de l'aquarium.

[24] Une réalisation récente fonctionne remarquablement bien dans divers services de l'hôpital de Beauvais, et plus particulièrement dans le service des longs séjours. Mise en place en 1992 par l'Association « Beauvais Argentine Aquariologie », présidée par P. Butteux, l'effet anxiolytique des aquariums est constaté à la fois par les résidents et le personnel soignant. Des rencontres associant scolaires et personnes âgées sont organisées régulièrement, les poissons servant, entre autres, de support à la communication entre générations différentes.

Je souhaite ici remercier M. Hignette et P. Butteux pour l'accès qu'ils m'ont fourni à ces réalisations et les conditions dans lesquelles j'ai pu apprécier les résultats.

[25] Opérations menées par l'Association des amis de l'aquarium du Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie.

[26] Chez les cichlidés, la femelle fait preuve d'instinct maternel, ce qui n'est pas le cas de tous les poissons.

[27] Cette entreprise est due à nouveau à l'initiative de M. Hignette, directeur de l'Aquarium du MNAAO à Paris.

[28] In *Acps* (Association française d'information et de recherche sur l'animal de compagnie), n° 511 du 27 juin 1992.

[29] Sans sacrifier à un romantisme naïf et irréaliste, chez tout pêcheur, même ceux de métier qui se trouvent dans des mers dures et des températures à la limite des forces humaines, semble persister un sentiment ludique dans la relation, voire la lutte entre l'homme et sa proie. Si ce n'est sur l'instant, c'est l'image qui en reste dans la mémoire. J'en veux pour preuve ce témoignage d'un pêcheur à la baleine, en assimilant pour l'occasion une baleine à un poisson (que le lecteur m'en excuse !) : « *La nuit quand je ne puis dormir, j'y fais couler un bras de l'océan, j'y amène les baleines, je les harponne, elles reniflent des masses d'eau plus haut que le sommet des montagnes; je me fais peur, je me donne du plaisir. Le jour, je redeviens, comme avant de partir, petit pêcheur de grenouilles et d'écrevisses.* » (*La Décade du pêcheur*, A.A. Monteil, 1846, p. 373).

[30] In CALVINO I., *Cosmicomics* (1968) *L'oncle aquatique*, p. 72-84.

Bibliographie

BACHELARD, G. (1993), *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Le livre de poche, Biblio essais, 4160, Paris, rééd. de 1942.

BATAILLE, BENGUIGUI, M. C. (1986), *Les Polynésiens des îles Tonga et leur représentation du milieu marin*, thèse de 3e cycle en ethnologie, Université de Paris X, Nanterre, 2 tomes, 500 p. ; (1988), « The Fish of Tonga: Prey or Social Partners », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 97 (2), p. 185-189 ; (1993), « Man-Fish Relationship in the Therapy of Conflict », in *Science and the Human-Animal Relationship*, E. K. Hicks Ed. SISWO, Publikatie 374, Amsterdam, actes du colloque de mars 1992, p.209-218 ; (1992, paru en 1994), « Pêcheurs de mer, pêcheurs de terre. La mer dans la pensée tongienne », *Etudes rurales* n° 127-128, p. 55-74. ; (1994), *Le côté de la mer. Quotidien et imaginaire aux îles Tonga, Polynésie occidentale*, CRET, Université de Bordeaux III, Collection « Iles et Archipels » n° 19, 320 p.

BAUCHOT, M. L. ET R. (1967), *La vie des poissons*, Stock, Livres de nature, Paris.

Beauvais 94, Journal de la ville de Beauvais et du Beauvaisis, n° 152, avril 1994, dossier « Comme une passion dans l'eau ».

BECK, A. et KATCHER, A. (1984), *Between pets and people*, Perigee Printing.

BERARD, L. (1993), « La culture du poisson », *Etudes rurales*, n° 129-130, numéro thématique « Sauvage et domestique », p. 147-156.

BREWE, D. & FRIEDMAN, R. (1989), *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Aris & Phillip. Ldt., Warminster, England.

CALVINO, I. (1968), *Cosmicomics*, Seuil, Paris, traduction de l'italien *Le Cosmicomiche*, 1963.

DEVILLERS, CH. (1991), «Grands ancêtres et jeunes embryons», in *On a marché sur la terre*, éditions ICS/MNHN, p. 51-55.

DIGARD, J. P. (1990), *L'homme et les animaux domestiques*, Fayard, Le temps des sciences, Paris.

DÔGEN, (1237), «Instructions au cuisinier zen», textes choisis et traduits du japonais par Janine Coursin, éditions Gallimard, *Le Promeneur*, 1994, 70 p.

DURKHEIM, E. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris.

EBERHARD, W. (1984), *Dictionnaire des symboles chinois*, Seghers.

FIRTH, R. (1967), «Sea Creatures and Spirits in Tikopia Belief», in *Polynesian Culture History. Essay in Honor of K. Emory*, B.B.M. Hawaii, special public. n° 56, p. 539-464.

FRAZER, J. G. (1981), *Le Rameau d'Or*, Paris, Laffont, traduction en français de l'ouvrage *The Golden Bough* publiée de 1890 à 1915.

FRIEDMAN, F.; KATCHER, A.; SUE, M.; THOMAS, A.; JAMES, J.; LYNCH, J.-P.; MESSENT, R.; (19XX),«Social Interaction and Blood pressure, Influence of Animal Companions», *The Journal of Nervous and Mental Disease*, USA, vol. 171 (8), p. 461-465.

HEMINGWAY, E. (1952), *Le vieil homme et la mer*, Gallimard.

HAINARD, J. et KAEHR, R., eds.,(1987), *Des Animaux et des Hommes*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel.

KATCHER A.; SEGAL H. & BECK A. (non daté), *Contemplation of an aquarium for the reduction of anxiety and discomfort during dental surgery: a comparison of contemplation and hypnosis*, Univ. of Pennsylvanie, 14 p. mst.

LIMES, J. M. (1817), *Les Halieutiques*, traduits du grec du poème d'Oppien où il traite de la pêche et des mœurs des habitants des eaux, Paris, Lebègue.

MARCHENAY, P. (1993), «Un insecte au statut incertain: l'abeille», *Etudes rurales*, n° 129-130, numéro thématique «Sauvage et domestique», p. 117-128.

MONTEIL, A. A. (1846), *Histoire des Français et divers états ou Histoire de France*, Paris, Coquebert Ed., 5 volumes.

MORGANE (1988), *Des origines aquatiques de l'homme. Une théorie de l'évolution humaine*, Ed. Sand, traduit de l'anglais, *The Aquatic Ape*, 1982.

On a marché sur la terre (1991), catalogue d'exposition, Ed. ICS/Muséum national d'histoire naturelle.

«Sauvage et Domestique» (1994), *Etudes Rurales*, n° thématique 129-130.

«Subsistence fishing practices of Papua New Guinea» (1984), *Traditional Technology*, séries n° 2, Appropriate technology development Institure, Lae, Papouasie Nouvelle-Guinée.

TEIWAKI, R. (1988), *Management of marine resources in Kiribati*, Université du Pacifique sud, Fidji.

THOMAS, K. (1985), *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris, Bibliothèque de l'Histoire, traduit de l'anglais *Man and the natural world. Changing attitudes in England 1500-1800.*

ZAKI, G. & CONNELLY, W.F. (1988), *L'animal domestique ou le compagnon de l'homme sur le chemin de la vieillesse*, Sandoz, bulletin n ° 84, Bâle, p. 4-11.

WALTON, I. (1986), *Le Parfait Pêcheur à la ligne ou le divertissement du contemplatif*, Ed. Jérome Millon, France, traduit de l'anglais *The Compleat Angler or the Contemplative Man's Recreation, being a discourse or Rivers, Fish-ponds, Fish and Fishing* (1653).

4

Mythistoire et archéologie dans le Centre-Vanuatu

L'histoire de Matanauretong (Tongoa)

Jean-Claude Rivierre*

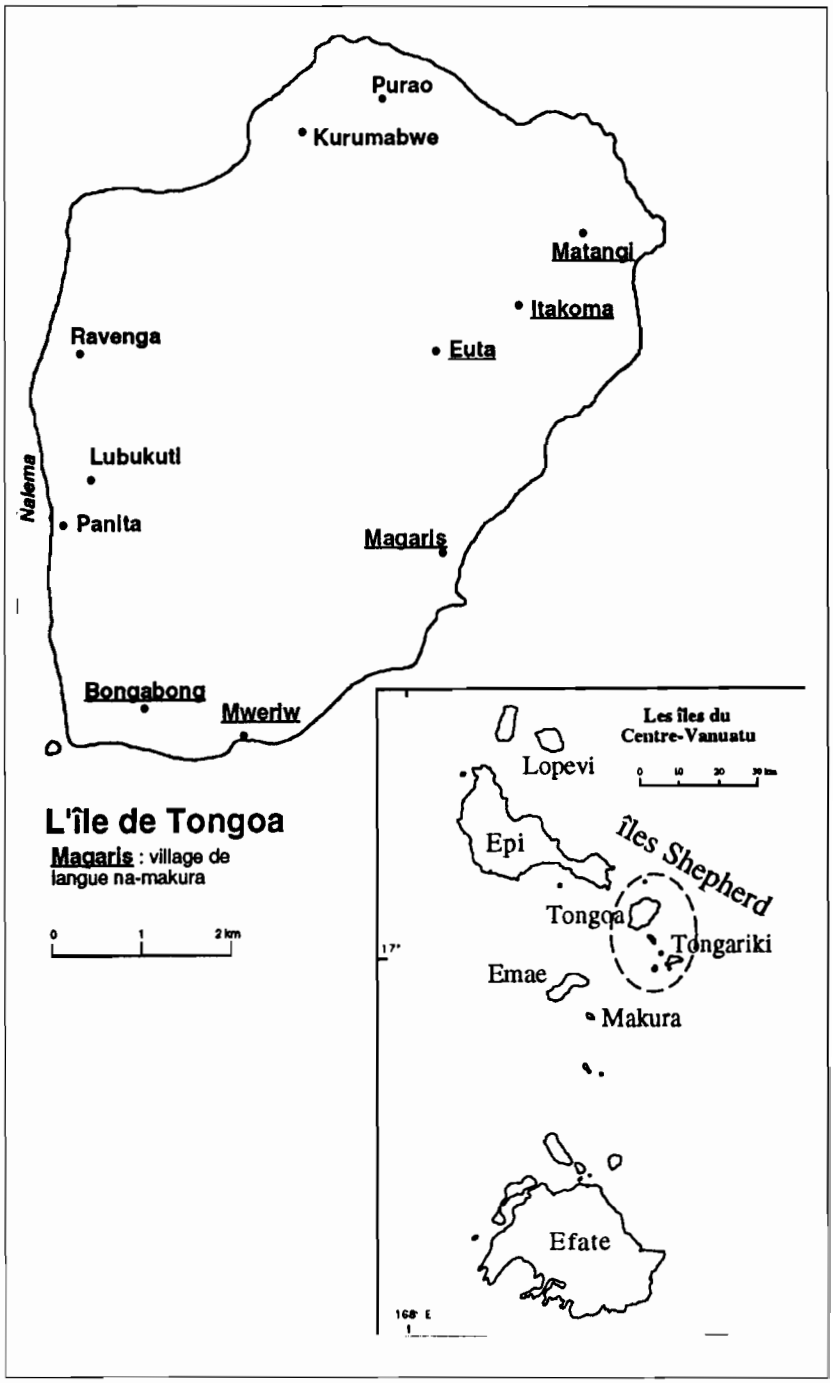
Les sépultures collectives du Centre-Vanuatu, mises au jour par José Garanger dans les années soixante, nous ont restitué l'ordonnance de ces grandes cérémonies au cours desquelles le chef vanuatais, doté de ses parures, était inhumé aux côtés de proches compagnons et de représentants de clans vassaux, suivis parfois dans l'au-delà par leurs épouses.

On sait que les enquêtes ethnologiques et les collectes de tradition orale réalisées auparavant par Jean Guiart dans la même aire avaient conduit au repérage de quelques-uns de ces sites. Le concours des Ni-vanuatais s'avéra décisif par la suite pour mettre au jour les sépultures de Roy Mata, près d'Efate, de Titongoa-Liseirik, sur l'île de Tongoa, et pour mener à bien, grâce aux informations fournies, cette saisissante reconstitution de rites funéraires océaniens.

Le savoir des informateurs s'exprimait parfois dans des textes oraux, récits ou «mythes» rebaptisés depuis, de façon plus appropriée, «mythistoires» ou «récits historico-mythiques», afin de mieux souligner leur portée sociohistorique. Les travaux de José Garanger ont eu le mérite de nous montrer que ces textes oraux, essentiels pour comprendre les institutions locales au sein desquelles ils sont transmis, peuvent en outre contenir des informations exactes concernant la localisation ou la chronologie d'événements remontant à plusieurs siècles.

L'histoire de Matanauretong, dont il est ici question, se présente comme la chronique des anciens chefs réputés avoir repeuplé Tongoa à la suite d'un gigantesque cataclysme. Cette histoire constitue le cadre narratif traditionnel auquel se référaient les assistants-informateurs de José Garanger dans leur recherche et leur identification des sites funéraires du sud de Tongoa. Elle est l'exemple même du mythistoire, relatant la genèse

**Lacito, CNRS, Paris*


Purao
Kurumabwe
Matangi
Itakoma
Ravenga
Euta
Lubukuti
Nalema
Panita
Magaris
Bongabong
Mweriw
L'île de Tongoa
Magaris : village de langue na-makura
0 1 2 km
Les îles du Centre-Vanuatu
Lopevi
Epi
îles Shepherd
Tongoa
Tongariki
Emae
Makura
Efate
17°
168° E

d'institutions – celle de titres éminents de Tongoa, avec leurs prérogatives – dans une séquence événementielle dont le début remonte loin dans le passé, sinon « aux origines ».

On sait que certains événements de ce passé « fabuleux » se sont depuis révélés véridiques : le cataclysme évoqué en début de récit – censé avoir fracturé les îles Shepherd dans l'océan – s'est bel et bien produit au XVe siècle, comme des recherches géologiques l'ont établi. Quant à la sépulture du fondateur de Tongoa, la tombe dite de Titongoa-Liseirik mise au jour par José Garanger en 1963, elle renfermait effectivement les restes d'un chef, contemporain de ce séisme et datant du tout premier repeuplement de l'île...

Dans les quelques pages qui suivent, je voudrais revenir sur cette histoire en présentant d'abord la version que j'en ai recueilli lors d'enquêtes linguistiques menées dans le centre du Vanuatu, plus précisément dans le sud de Tongoa. Cette nouvelle version est longue, riche en épisodes ainsi qu'en toponymes et patronymes et elle nécessiterait, pour un commentaire approfondi, de multiples données d'ordre sociopolitique, matrimonial, cadastral, etc., concernant Tongoa et, plus précisément, sur les relations entre villages dont il sera ici question. J'ai trouvé beaucoup d'informations et d'éléments de réflexion dans l'ouvrage *Systèmes des titres...* (ci-après ST) qui contient les résultats des enquêtes de J. Guiart, ainsi que dans *Archéologie des Nouvelles-Hébrides* (ci-après ANH) de J. Garanger[1]. Ces deux ouvrages contiennent plusieurs versions de ce mythistoire, ou bien font référence aux faits qu'il relate, et je m'attacherai à rapprocher quelques-unes de ces versions de celle que j'ai recueillie.

En bref, je rappellerai que les faits historiquement exacts véhiculés par ces « traditions orales » ne nous parviennent qu'au travers de versions éminemment variables, circonstancielles, liées à des débats et des enjeux contemporains de leur énonciation. J'espère enrichir, par l'analyse de cet exemple, la réflexion des spécialistes engagés dans des recherches pluridisciplinaires d'ethno-histoire ou d'ethno-archéologie.

Histoire de Matanauretong. Version de Titongoa-mata (1965)

Circonstances de la narration et données externes

Mon enquête sur les deux langues parlées à Tongoa – le na-kanamaga et le na-makir – dura quelques semaines et débuta chez Titongoa-mata, chef de Magarisu. Détenteur d'un titre prestigieux, ce chef passait aussi pour être le descendant de l'ancêtre fameux dont la sépulture venait d'être mise au jour à Panita.

Une première version du mythe présenté plus loin me fut donnée, à l'instigation du chef lui-même, par l'un de ses proches (Willy Kalia), accompagné de plusieurs personnes, dont l'une était chargée de l'interprétation des parties chantées. En effet, les textes oraux de cette région, à quelque genre qu'ils appartiennent, comportent souvent un chant, intercalé à différents endroits de la narration. En l'occurrence, il s'agissait d'in-

terpréter «*Modarere Bulaiwa*» chanté par l'incestueux To'obuk, sorte d'Œdipe vanuatais qui fait appel aux forces telluriques avant d'entraîner dans la mort tous les siens (cf. texte, 1-46).

Cet enregistrement ne fut jamais transcrit, le chef m'ayant proposé peu après de me dicter la version «complète» de cette histoire, telle que le lecteur la trouvera à la suite de ce commentaire. Elle est en langue na-makir (na-makura) sur laquelle, comme sur d'autres langues du Centre-Vanuatu, j'ai recueilli des données lexicographiques et des textes de tradition orale qui, faute d'enquêtes complémentaires, n'ont jamais fait l'objet de publications.

Les textes et matériaux recueillis ont été communiqués, au début des années quatre-vingts, au linguiste W. Sperlich qui entreprenait alors des études linguistiques sur cette même région, études qui aboutirent à la soutenance d'un PhD consacré au na-makir (Auckland, 1991). N'ayant pas pu me procurer cette thèse lorsque ma contribution à cet hommage a été envisagée, je présente ce texte tel que je l'ai recueilli, sans l'améliorer à l'aide des analyses faites par Sperlich.

La transcription et la traduction me paraissent dans l'ensemble correctes, mais des manques – signalés par un tiret – apparaissent dans le mot à mot. Pour des raisons qui tiennent à la longueur du texte, à sa difficulté et aux conditions de l'enquête, l'étude du sens est moins élaborée dans la dernière partie (épisodes 6 et 7), et des compléments d'information auraient été bienvenus pour lever certaines obscurités. Les explications données entre parenthèses dans le texte traduit sont extraites de mes notes et ont été fournies par les informateurs.

A ma connaissance, il s'agit du seul texte en langue na-makir disponible avec une traduction; il constitue une version particulièrement circonstanciée du mythe de «*Kuwae*», ou de «*Matanauretong*», comme on le désigne dans la littérature consacrée à cette région. Sperlich en publie une autre dans un recueil de textes na-makir, malheureusement non traduits, paru en 1986[2]. Due à un informateur nommé Edson Masoeripu, cette version est intitulée «*Kuwae*», du nom na-kanamang de l'île qui existait antérieurement au cataclysme.

On notera en effet que les termes vernaculaires, dans la littérature traitant de cette région (et parfois ici même), sont bien souvent cités dans l'une ou l'autre des deux langues parlées sur place, selon l'usage local qui, consciemment ou non, passe facilement d'un code à l'autre. On a de discrets exemples de ces fluctuations dans le texte donné ici : Magarisu~Magaris, Nalema~Nalem, Songitea~Songite (noms propres). Le na-makir (~na-makura) tend en effet à perdre les voyelles finales encore présentes en na-kanamaga, mais il est la seule langue de la région à avoir conservé l'arrêt glottal, noté ici par une apostrophe (*lo'oh*, «voir»). De ce fait, le na-makir a la réputation d'être une langue plus difficile que les autres, mais peut s'écrire sans autre convention particulière que l'usage du *ng* pour la nasale vélaire, et des consonnes *bw*, *b*, *d*, *g* pour les prénasales correspondantes.

Le texte

Je ne pense pas qu'un lecteur, même attentif, puisse parvenir au terme de ce récit sans s'être un peu égaré dans le dédale des noms de lieux et de personnes cités. Le résumé donné ci-dessous a pour but d'en présenter une version simplifiée, segmentée en plusieurs épisodes, afin de mieux faire ressortir l'articulation des différentes parties de ce récit, et son sens général.

• Premier épisode (1-46)

Histoire d'un inceste et de ses conséquences catastrophiques.

Aux temps de Kua, terre qui préexistait aux îles Shepherd, se situe l'histoire de To'obuk, jeune homme qui couche avec sa mère par inadvertance. Désireux de se venger de ses compagnons qui se sont joués de lui, il se rend à Lopévi et obtient de son oncle maternel les puissances magiques qui lui permettront d'assouvir sa vengeance. Il enterre ses magies au pied d'un bois de fer puis, muni des vessies de six cochons qu'il vient de sacrifier, il escalade cet arbre jusqu'à son sommet. Il entonne son chant funèbre et, en redescendant, fait exploser toutes les vessies. La dernière, frappée contre la pierre recouvrant les magies, provoque l'explosion de Kua.

• Deuxième épisode (47-66)

Histoire de Songité et de Tarivekit, l'homme et la femme qui survivent à ce cataclysme.

Un homme et une femme survivent à ce cataclysme : Songité, parti de Magarisu (Tongoa) pour piéger des oiseaux, se réfugie à l'intérieur d'un tambour dressé sur une place de Tongariki ; de son côté, Tarivekit, une femme de Tongariki qui s'était réfugiée dans une grotte, découvre la présence de ce rescapé. Ensemble, ils retrouvent une fosse où fermente le fruit de l'arbre à pain ; ils se préparent de la nourriture, signalant ainsi leur présence aux habitants de l'île de Makura.

• Troisième épisode (67-99)

Séjour du couple sur l'île de Makura et premier voyage exploratoire pour préparer le retour à Tongoa.

Un chef de Makura, nommé Tarimas, vient les chercher en pirogue et les emmène chez lui. Lorsque la végétation repousse sur Tongoa, le couple repart avec Tarimas prospecter le sud de l'île où ils installent une maison (à Matana'imw, « la première maison » ou « la maison éminente ») ; puis ils plantent des bosquets votifs sur une dizaine de sites répartis sur l'ensemble de l'île. A l'endroit de leur nouvelle demeure (Matana'imw), l'un de leurs compagnons, Manabwerik, coupable de leur avoir dérobé de la nourriture, est mis à mort et enterré. Puis leurs provisions d'ignames ayant moisi, il jettent celles-ci au lieu dit Malah (« avarié »). A court de vivres, ils sont contraints de retourner à Makura.

• Quatrième épisode (100-119)

Mariage du couple, allégeance au chef de Makura qui, avant de reconduire le couple à Tongoa, intronise Songité.

De retour à Makura, Tarimas veille à ce que des ignames soient plantées pour le couple, en prévision de sa réinstallation à Tongoa. Songité et Tarivekit participent aux travaux, mais sont surpris en train de faire l'amour par Tarimas qui, peu après, les unit par le mariage. De leur union naissent deux filles : Nawa' et Sinatong. Ils font allégeance à Tarimas et prévoient de lui faire des offrandes de nourriture quand ils seront de retour à Tongoa. Juste avant de repartir, Tarimas intronise Songité du titre de « Matanauretong », ce qui veut dire « le premier homme de Tongoa ».

• Cinquième épisode (120-139)

La descendance de Songité-Matanauretong s'installe dans le sud de Tongoa.

Avec quelques compagnons, Songité-Matanauretong se réinstalle dans le sud de Tongoa. Les sites fondateurs de ce repeuplement sont : Liseirik (Panita) où lui naissent deux garçons : Titongoa-mata et Titongo-Liseirik ; Bongabong (près de Magarisu) où le fils aîné, Titongoa-mata, vient s'établir et engendre deux jumeaux : Titongoa-mata et Titongoa-rot. Lorsque meurt à Panita l'aïeule Tarivekit, le fils aîné, Titongoa-mata, installé à Bongabong, doit faire appel à Mwase, chef d'un kamal de Magarisu, pour remplir les obligations liées à la cérémonie funéraire.

• Sixième épisode (140-177)

Transfert du titre de « Titongoa-mata » de Bongabong à Magarisu, chez Mwase.

Titongoa-mata, désireux de se rendre aux funérailles avec une belle offrande, est déçu par son compagnon Tarikaiw qui ne lui fait parvenir qu'un porc de seconde catégorie. Mwase fournit à Titongoa-mata le bel animal dont ce dernier a besoin ; cette offrande lui parvient alors qu'il est déjà en route vers Panita où se déroulent les funérailles. En remerciement, Titongoa-mata remet à Mwase son fils, le premier-né des deux jumeaux, auquel il transmet le titre de « Titongoa-mata », ainsi que les sujets qui lui doivent allégeance. Mwase regagne avec l'enfant son kamal de Mwalakes, à Magarisu.

• Septième épisode (178-206)

De chez Mwase, le titre de « Titongoa-mata » passe à Taripoamata.

Alors qu'il joue avec le fils d'un dignitaire, le jeune Titongoa-mata provoque involontairement la mort de l'enfant. En compensation, Mwase remet au père, nommé Taripoamata, le jeune chef avec son titre et ses sujets, ainsi que les insignes et les terres que lui-même possède. Taripoamata reçoit le jeune Titongoa-mata et joint ses propres terres aux terres déjà rassemblées sous le nom de l'enfant.

Dix générations, sans compter les régents, se sont succédé depuis ces événements et la constitution de ce domaine dont les limites sont précisées.

Telle est, en raccourci, l'histoire de Songité-Matanauretong narrée par Titongoa-mata, à Magarisu, au mois de septembre 1965. Elle relate dans quelles conditions l'ancêtre du narrateur, originaire lui aussi de Magarisu, a survécu au cataclysme et trouvé refuge sur l'île voisine de Makura, puis est revenu sur Tongoa pour y établir sa descendance. Le premier fils de ce héros, Titongoa-mata, établi d'abord dans le village voisin de Bongabong, a le premier porté un titre qui, par la suite, est revenu à Magarisu, au lieu même où le récit est raconté et où débute cette histoire.

Parmi les partenaires privilégiés rencontrés lors de ce périple, il convient de retenir :

• Tarivekit, habitante de Tongariki, qui a survécu au cataclysme. Elle suit Songité-Matanauretong jusqu'à Makura où elle l'épouse et lui donne des filles ; elle rentre ensuite à Tongoa avec son époux et donne naissance à deux garçons.

• Tarimas, dignitaire de l'île de Makura, qui porte secours à notre héros, l'accueille chez lui, puis l'aide à se réinstaller à Tongoa, non sans l'avoir intronisé du titre de « Matanauretong », qui officialise sa primauté.

A leur manière, ces partenaires extérieurs à Tongoa ont œuvré pour la survie de la lignée dont Songité-Matanauretong est l'ancêtre. Ils personnifient, semble-t-il, les relations privilégiées qu'entretiennent à l'heure actuelle certains kamals de Makura et de Tongariki avec Magarisu (Tongoa), relations qui s'expriment par une référence commune à l'histoire de Matanauretong et, à travers cette histoire, par une prétention commune à une certaine autochtonie dans la région, avec les droits fonciers qui en découlent (ST, p. 57, 169-170).

Comme on peut s'y attendre, les versions des uns et des autres diffèrent, parfois profondément : les gens de Makura (kamal Sawia) se posent en procréateurs vis-à-vis de la descendance du héros puisque, disent-ils (ST, p. 58), Tarivekit puis sa fille Nawa' n'eurent d'enfants qu'après avoir couché avec les chefs de Makura[3]. A Tongariki, en revanche, on tient que le couple rescapé et resté sur place donna naissance aux tenants des titres les plus anciens de Tongariki (ST, p. 167). On pourrait en outre, dans chacun de ces hauts lieux – Tongoa, Tongariki, Makura – relever variantes et contestations de ces différentes versions.

Autres versions du même narrateur

Mon propos n'est pas de m'étendre ici sur la diversité des versions existantes, selon les lieux et les narrateurs, mais de montrer que cette histoire fit aussi l'objet de récits différents de la part du même informateur s'exprimant à différentes périodes. Il s'agit de Titongoa-mata lui-même qui, à quelques années d'intervalle, collabora successivement avec Jean

Guiart (1959?) et José Garanger (1963-64), avant de me demander, en 1965, de prendre note méthodiquement de sa version des faits.

Je voudrais maintenant expliquer en quoi ces trois versions du même narrateur diffèrent, mais aussi montrer comment, par-delà leurs dissemblances, elles tendent à réaffirmer toujours le même message. Je voudrais aussi montrer que la troisième version, celle que j'ai eu l'occasion de transcrire, tente de concilier les deux précédentes.

Ce que ces versions ont en commun, exprimé sous différentes formes et de façon plus ou moins explicite, me semble tourner autour de la question suivante : l'établissement du titre de « Titongoa-mata » sur l'actuel site du village de Magarisu résulte d'un transfert et d'une tractation qui se sont opérés entre la lignée du héros fondateur (Songité-Matanauretong) et deux importants dignitaires, tenants des titres de « Mwase » (~Mwasoe Rangi) et de « Taripoamata ». De cet accord résulte l'ordre actuel des allégeances, ainsi que l'appropriation et la délimitation des terres entre les villages du sud de Tongoa.

Ce message est partiellement exprimé dans la version recueillie par J. Guiart dès 1959 dans la région de Bongabong et Magarisu. Titongoa-mata, chef de Magarisu, déclare d'abord s'en remettre aux villages voisins (Bongabong et Mweriu) pour la narration de « chroniques authentiques », mais il tient toutefois à donner le récit du transfert de son titre, du village de Bongabong à celui de Magarisu. La version recueillie alors est une version « Magarisu-Bongabong », avec accord explicite des deux parties, même si les interventions des uns et des autres ne coïncident pas toujours dans le détail [4].

Cette version présente ainsi les faits :

• Lors de son retour à Tongoa, Matanauretong s'établit à Bongabong avec son épouse et ils y restent jusqu'à leur mort. Le couple donne naissance à deux jumeaux : Titongoa-mata et Titongoa-roto.

• Titongoa-mata (l'aîné des jumeaux), en quête d'un porc de belle allure pour honorer un visiteur venu à Panita, doit faire appel à Mwasoe Rangi (~Mwase) de Magarisu.

• En remerciement, Titongoa-mata donne à Mwasoe son propre titre et deux de ses ornements : son plumet et (version Magarisu) son bracelet (le *nambat* [5]), ainsi que son propre fils qui porte lui aussi le nom de Titongoa-mata. Mwasoe revient à Magarisu avec ces dons qui, par la suite, échoient à Taripoamata.

On note que dans cette version, Bongabong fait figure de point d'ancrage et de lieu fondateur : l'ancêtre Matanauretong y réside avec sa famille jusqu'à sa mort. Son fils aîné y porte pour la première fois le titre de « Titongoa-mata » et c'est de ce lieu que le titre est transféré vers Mwasoe de Magarisu puis vers Taripoamata. Tout au plus remarque-t-on que Titongoa-mata, chef de Magarisu, donne sa caution à cette version mais n'en énonce pas le début relatif à la localisation de l'ancêtre. Les informations qu'il donne mettent surtout l'accent sur le pacte scellé anciennement

entre trois dignitaires : Titongoa-mata (de Bongabong) et ses deux partenaires : Mwasoe et Taripoamata.

Ces trois personnages hantent visiblement l'esprit de leurs descendants lorsqu'en 1963, J. Garanger entreprend ses fouilles à Tongoa. Titongoa-mata et Mwasoe, notables de Magarisu, participent activement à cette recherche qui aboutit, sur le site même du village, à l'identification des tombes de Taripoamata[6] et de l'ancêtre Mwasoe (ANH, p. 91).

On remarque alors que Titongoa-mata recherche la sépulture des anciens de son titre non pas à Bongabong, comme le veut la tradition « Magarisu-Bongabong », mais à Panita, proche de Nalem, lieu d'atterrage connu de la côte sud-ouest emprunté dès le repeuplement de Tongoa selon bien des traditions.

A Panita, Liseirik est bientôt présenté comme l'habitat de l'ancêtre et de sa famille. L'histoire de Matanauretong devient l'histoire de Titongoa-Liseirik (nouveau titre du héros, ANH, p. 84), remémorée dès lors par les notables de Magarisu et de Panita, unis dans leurs efforts pour retrouver la sépulture. C'est à ce héros résidant à Panita (et non plus à son fils résidant à Bongabong) qu'est attribué l'épisode du bracelet qui aurait été offert « au premier Mwasoe de Mangarisu » (ANH, p. 93). On en déduit même que, suite à ce don, le héros ne devait plus porter que trois bracelets et non quatre.

Lorsque ses restes sont mis au jour, les bracelets sont, par leur nombre et leur disposition, conformes à l'attente des informateurs qui reconnaissent en outre, à ses côtés, sa femme (Tarivekit) et sa fille aînée (Nawa'). Ces interprétations sont accueillies avec circonspection par l'archéologue, mais au terme de ces fouilles, le trio – ancêtre de Titongoamata, Mwasoe et Taripoamata – est une fois encore reconstitué. Les restes de ce trio sont localisés, visibles, et sur le bras de l'ancêtre de Titongoa-mata, l'absence du quatrième bracelet rappelle, pour les informateurs, le geste ancien, le don garant et fondateur des institutions de Magarisu. Seul problème : cette version du mythe popularisée par la campagne de fouilles entre en contradiction avec la version mise en avant précédemment.

Pour résumer, à l'axe « Magarisu-Bongabong » privilégié dans la première version (Guiart), se substitue l'axe « Magarisu-Panita » qu'il faut bien déduire de la seconde (Garanger). Dans la première, l'ancêtre Matanauretong réside avec femme et enfants à Bongabong. Dans la seconde, titrée « Titongo-Liseirik », l'ancêtre est à Panita. Mwasoe de Magarisu reçoit le bracelet de Bongabong dans la première version, de Panita dans la seconde.

On peut penser que les gens de Bongabong – avec lesquels Magarisu entretient des relations étroites – n'apprécièrent guère d'être ostensiblement tenus à l'écart, dans cette présentation des faits de 1963. Le lecteur peut désormais, à la lecture du texte reproduit ici et recueilli en 1965, vérifier le souci de conciliation et de rééquilibrage manifesté, jusque dans le détail, par notre narrateur.

Titongoa-Liseirik (de Panita), ancêtre-vedette de la campagne de fouilles n'est plus, dans cette troisième version, qu'un fils cadet au rôle très effacé. Panita est bien, mais de façon assez allusive, le lieu d'ancrage de l'ancêtre et de sa famille. Celui-ci, restauré dans son titre de « Matanauretong », exerce ses activités fondatrices entre Panita et Bongabong, comme en témoignent les allers et retours qu'il effectue entre ces deux endroits au moment de l'installation à Tongoa (120-135).

Ils aboutissent à la mise en place d'une branche cadette à Panita, tôt supplantée par Bongabong, lieu de résidence de la branche aînée (Titongoa-mata). C'est de cet endroit que le titre de cette branche aînée est transféré, avec prises de parole et remise de parure... sans qu'il ne soit plus toutefois question du bracelet, probablement censé, selon les résultats des fouilles de 1963, avoir fait l'objet d'une autre transaction à partir de Panita. Etc.[7]

Autant de remaniements qui peuvent être apportés à la narration, dès l'instant qu'ils ne compromettent pas l'affirmation de l'essentiel, formulé ici de façon très explicite : le « message » y est en effet délivré de façon détaillée jusque dans ses implications foncières et politiques. Présenté en son début comme « l'histoire de Matanauretong », le texte parle ensuite longuement du transfert du titre (épisodes 5, 6, 7) et devient clairement, vers la fin de la narration, « l'histoire de la barrière de Magarisu » (200). Le texte se clôt en effet par une longue énumération de toponymes, véritable relevé cadastral que je n'ai pas jugé opportun, pour diverses raisons, de reproduire ici.

Comme on vient de le voir au long de ce commentaire, les personnages centraux de l'histoire portent le même nom que leurs descendants, engagés dans la narration ou la participation aux fouilles archéologiques... A travers l'évocation de ces personnages, les informateurs parlent du présent, d'eux-mêmes, de leurs prétentions foncières et politiques, bref, d'enjeux vitaux, pour eux comme pour leur groupe.

Discours légitimateur, le mythistoire tend, comme on l'a vu à plusieurs reprises, à « charger » quelque peu la démonstration, à condenser en un même temps et en un même lieu des événements qui ont pu être historiquement et spatialement distincts, bref à apparaître comme le commentaire prolixe et autorisé d'un site ou d'un lieu-dit. D'île en île, d'un kamal à l'autre, ses différentes versions paraissent autant de discours tenus parallèlement, souvent inconciliables, qui ne dupent pas nécessairement même ceux qui sont censés les cautionner : les prétentions de Bongabonga à être, parmi tous les villages de Tongoa, le lieu des origines, n'empêchèrent pas Titongoa-mata de rechercher les sépultures de ses ancêtres ailleurs qu'en ce village, pour exhiber, dans le langage des vestiges archéologiques (et à destination du monde des Blancs) les « preuves » multipliées de ses droits et de son rang. Quitte à utiliser un peu plus tard un autre scribe de passage pour réintroduire, dans une nouvelle version, des partenaires précédemment tenus à l'écart, et à

pousser son avantage en étant tout à fait clair sur les implications foncières de tous ces énoncés.

Entre le rejet de traditions contradictoires qui semblent s'annuler et l'adhésion aux thèses d'informateurs privilégiés qui auraient conservé la mémoire des sites, il y a place, dans le cadre d'une approche pluridisciplinaire, pour une appréciation critique du savoir historique local, auxiliaire de la recherche en ethno-histoire et en ethno-archéologie.

Notes

1 ESPIRAT, J.-J., GUIART, J., LAGRANGE , M.-S., RENAUD, M. (1973), *Système des titres, électifs ou héréditaires, dans les Nouvelles-Hébrides centrales, d'Efate aux îles Shepherd*, Paris, Institut d'Ethnologie ;GARANGER, J. (1972), *Archéologie des Nouvelles-Hébrides. Contribution à la connaissance des îles du Centre*, Paris, Publication de la Société des Océanistes, n° 30. Dans son ouvrage, J. Garanger fait référence à une prépublication de J. Guiart (datée de 1966) d'un « Corpus de mythes recueillis dans le centre de l'archipel néo-hébridais », dont je n'ai pas eu connaissance.

Pour une présentation générale de la région sous l'angle ethnologique, cf. aussi : GUIART, J. (1972), « Les Nouvelles-Hébrides », in *Ethnologie régionale*, t. I : *Afrique-Océanie*, Paris, Gallimard, p. 1151-1173, coll. « La Pléiade » ; BONNEMAISON, J. (1986), *L'arbre et la pirogue. Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société au Vanuatu*, Paris, Orstom, coll. « Travaux et Documents » 1, p. 167-182.

2 SPERLICH, W.B. (1986), *Na-makir texts of Central Vanuatu*, University of Auckland (Working Papers in Anthropology, Archeology, Linguistics, Maori Studies 74), december 1986.

3 Thèse contrée dans notre version par l'épisode relaté aux phrases 100-119.

4 Comme le note J. Guiart, « *le départ du titre de Ti Tongoa mata à Mangarisu est expliqué d'une façon dont l'intérêt est aussi bien dans l'événement que dans l'accord que donne Ti Tongoa mata de Mangarisu à cette version des choses [celle de Bongabong], qui se placerait après la mort d'Asingmet [~Matanauretong].* » (ST, p. 225-226).

5 « *Brassard tressé de perles* », selon J. Guiart. Le *nambat* désigne peut-être ici la défense de porc portée au bras « *cercle non fermé... complété par une rangée de perles discoïdes* », retrouvée parfois par J. Garanger (ANH, p. 94).

6 Nous laissons de côté le rôle joué par ce personnage dont les sujets semblent avoir été eux aussi rattachés au titre de Titongoa-mata (cf. ST, p. 225 à 229).

7 Cf. aussi la fille aînée Nawa' identifiée dans la sépulture de ses parents à Panita en 1963, mais enterrée entre Bongabong et Magarisu dans la version de 1965 (p. 124-128).

Histoire de Matanauretong
dite par Titongoa-mata*

1

1. Je vais raconter l'histoire de Songité Matanauretong.
2. En ce temps-là, la paix règne à Kua et les gens de cette île vivent sous le contrôle de Taripoamata.
3. Ils sont à Kua et ignorent la guerre.
4. Quand ils sont en discussion au kamal, ils peuvent amener des femmes.
5. Ils discutent et, de temps à autre, celui qui en a envie va rejoindre les femmes.
6. Ainsi vivent-ils ; un jour, To'obuk est avec eux et ils ont fait venir (à son insu) sa mère au kamal.
7. Ils la fréquentent. A un moment, To'obuk demande : « Mes frères, puis-je vous rejoindre?
8. – Oui, viens » lui répondent-ils.

1. **ni bwa-mo hi' na-vetongean ani Songitea ke-Matanauretong**
   je / vaïs / retracer / l'-histoire / de / Songitea / *pers.*-Matanauretong
2. **na-'aur-ara Kua 'aboh-adok ba'am na-vat na-Taripoamata**
   l'-époque-cette / Kua / bon-rester / possède / le-peuple / le-Taripoamata
3. **ne ri dok Kua dok ri buel na-vakal**
   et / ils / demeurent / Kua-rester / ils / ignorent / la-guerre
4. **na-'aur-ara ri dok ti'irang na-woreananiar ara ri dok kamal-adok ri bo'ata' ri bwat na-vavin-adow kamal**
   quand / ils / demeurent / moment / la discussion.à eux / si / ils / demeurent / kamal-rester / ils / sont autorisés / ils / apportent / des-femmes-jusqu'à / kamal
5. **na-'aur-ara ri no wor ta'an pe masaun lo'oh i dow lo'oh**
   le-moment-ce / ils / en train de / converser / quelqu'un / si / veut / voir / il / va / voir
6. **ri dok-ano ti'iranga'an, iga'a ke-To'obuk ri mwahumw-adok iga'a-keni ri go bwilan-adok**
   ils / demeurent-*duratif* / moment-*indéf.* / puis / *pers.*-To'obuk / ils / sont ensemble-rester / alors / ils / amènent / mère.à lui-rester
7. **ri no lo'oh iga'a ke-To'obuk i ga' : « suangemang ni bama dowoh ? »**
   ils / en train de / voir / puis / *pers.*-To'obuk / il / dit / aînés.à moi / je / peux / vous rejoindre
8. **ri ga' : « ia' ko rah »**
   ils / disent / oui / tu / viens

** Notes de terrain recueillies à Tongoa en 1965*

9. Après être allé avec sa mère, il reconnaît sous ses doigts sa scarification, car on lui en avait fait une.
10. «Est-ce donc toi, maman ? dit-il.
11. – Oui, c'est moi, répond-elle.
12. – Ooh, je me suis trompé ! Eh bien, tant pis.»
13. Quand ils sont aux jardins et que, parmi les cris (de contentement, d'appel), on entend ceux de To'obuk,
14. certains répondent : «Ils feraient mieux de se taire, ceux qui fricotent avec leur mère»,
15. ce qui provoque sa colère.
16. Il met à l'eau sa pirogue et se rend chez son oncle maternel à Lopévi.
17. «Je t'en prie, tonton, je viens chercher ton aide.
18. – Je vais te donner ce qu'il te faut», répond son oncle.
19. Ils s'éloignent et l'oncle piège le gros lézard vert.
20. Mais le garçon intervient : « Non, pas celui-là, il est trop gros !»
21. L'oncle piège le lézard brun. «Celui-là aussi est trop gros !»

9. **ti'irang-ara i dow lo'oh-enov bwilan, iga'a do'ov na-maka ni bwilan na-bwitiren ke-bwilan ra dova' na-maken**
moment-ce/il/va / voir-*accompli* / mère.à lui / puis / touche / la-scarification/ de / mère.à lui/la-raison / *pers*.-mère.à lui/on/a incisé/la-scarification.à elle
10. **iga'a i beng « anu kaing ? »**
puis / il / appelle / maman / c'est toi /
11. **iga'a ke-bwilan « ia ke'ino »**
puis / *pers* -mère.à lui / oui / c'est moi
12. **— oo te ni sasap ! na lo'opwal**
ooh / – / je / me suis égaré / ça ne fait rien
13. **na-'aur-ara ri no bohian, pe to 'iri'ire**
le-moment-ce / ils / en train de / travailler / si / – / pousser des cris
14. **na-'ata'an te pwa kan nevea ko no lelemwen na 'ete to'ovasap bwilan**
l'-homme-*indéf.* / – / peut / répondre / pourquoi / tu / en train / parler faussement / celui qui / toucher-s'égarer / mère.à lui
15. **iga'a-keni sina'**
alors / est en colère
16. **iga'a seit-a-raru i dow Lupep lo'oh tavalin.**
puis / met à l'eau-pirogue / il / va / Lupep / voir / oncle maternel.à lui
17. **« awi lolo ni masaun ko pwa 'orio na-le'an »**
interj. / tonton / je / désire / tu / *éventuel* / donne.à moi / qqch.
18. **iga'a ke-tavalin « ia' ni bwa 'oriaken »**
et / *pers*.-oncle.à lui / oui / je / vais / donner.toi.–
19. **iga'a ria dow iga'a sali na-walakar-adah**
puis / ils / vont / puis / appâte / le-lézard (vert)-par ici
20. **iga'a-keni « eee e-ingah dakalam ! »**
alors / non / celui-là / gros
21. **ma sali na-bwalumet-adah, i ga' : « eee e-ingah dakalam ! »**
et / appâte / le-lézard (brun)-par ici / il / dit / non / celui-là / gros

22. Il piège le lézard à peau molle. « Non, il est trop gros ! »
23. Il appâte le lézard de maison à queue bleue. « Oui, c'est celui-là que je veux ! »
24. Alors il l'attrape, le met dans un petit bambou, qu'il entoure d'un lien en fibre de coco.
25. Il entaille une igname, fixe le bambou contre l'igname et les attache ensemble.
26. Il pose le tout dans la pirogue et la met à l'eau.
27. Alors qu'il se trouve en mer la charge manifeste sa puissance.
28. Il atteint le rivage, entonne un chant pendant qu'on tire au sec la pirogue :
29. *Lopevi Lope-lua, Lopevi Lope-lua !*
    Lope-lua ea, Lopevi Lope-lua !
30. Une fois sa pirogue au sec, il enterre ce qu'il a rapporté au pied d'un bois de fer du kamal Mwalala.
31. Puis il tue cinq porcs
32. et, le même jour, fume les vessies de ces cinq porcs.

22. **ma sali na-'aw-adah, i ga' : « eee e-ingah dakalam ! »**
puis / appâte / le-lézard (de maison)-par ici / il / dit / non / celui-là / gros
23. **iga'a ma sali na-bwaluat-adah, i ga' :**
« Ia' e-ingah ni bwa la ! »
puis / – / appâte / le-lézard (de maison, à queue bleue)-par ici / il / dit / oui / celui-là / je / vais / [le] prendre
24. **iga'a-keni i la bwilete', iga'a huwok na-lop,**
iga'a-keni bivih-sokisoki na-un
alors / il / [l']attrape / tenir / puis / met (dans) / le-petit bambou / alors / attache-autour / la-corde (en fibre de coco)
25. **girat na-'u, iga'a huwokenin ma la hael**
fait un trou (dans) / une-igname / puis / met contre / et / prend / attache
26. **iga'a i dah seit-a-raru, i la huwoken**
puis / il / vient / mettre à l'eau-pirogue / il / prend / met (dedans)
27. **na-'aur-ara i dok na-tah noko bohedong na-kasuean**
le-temps-ce / il / demeure / la-mer / en train de / faire essais / la-force
28. **ti'irang-ara i dah i hak i leng na-leng-ara ri herak-a-raru-enini' :**
moment-ce / il / vient / il / aborde / il / chante / le-chant-ce / ils / tirent au sec-pirogue-à lui
29. ***Lupepe Lupe-lua, Lupepe Lupe-lua !***
    Lupe-lua ea, Lupepe Lupe-lua !
30. **iga'a-keni ri hak i dah iga'a devin na-bwitiren na-neara'an i dok kamal Mwalala**
alors / ils / tirent au sec / il / vient / puis / enterre /le-pied.à lui / le-bois de fer-*indéf.* / il / demeure / place de kava / Mwalala
31. **iga'a biha' na-bokah ilim**
puis / tue/les-porcs / cinq
32. **i huderang na-'ilime'enan na-bong-ara**
il / fume / les-vessies / le-jour-ce

33. Il s'apprête à détruire Kua.
34. Il tue encore un porc, le fait cuire pour le manger en compagnie de sa mère avant leur mort.
35. Ils déposent des nattes au pied du bois de fer, mangent le porc et terminent leur repas.
36. Puis il prend les vessies des six porcs, escalade le bois de fer,
37. pousse un cri et chante *modarere bulaiwa*.
38. Alors il prend une vessie et la fait exploser dans ses mains au sommet du bois de fer ;
39. la terre se met à trembler.
40. Puis il chante une seconde fois, fait exploser une seconde vessie,
41. chante une troisième fois, fait exploser une troisième vessie,
42. chante une quatrième fois, fait exploser une quatrième vessie,
43. chante une cinquième fois, fait exploser une cinquième vessie.

33. **iga'a pwa wohagal Kua.**
puis / veut / détruire / Kua

34. **biha' na-bokah sikitek iga'a do'on ti'irang-ara iga'a ma bwilan ria pwa kan iga'a ria pwa mat**
tue / le-porc / un / puis / [le] cuit / moment-ce / puis / avec / mère.à lui / ils 2 / *fut.* / manger / puis / ils 2 / *fut.* / mourir

35. **bwewel na-bwitiren na-near ria gan na-bokah-ara noo mwahum**
étalent les nattes / le-pied.à lui / le-bois de fer / ils 2 / mangent / le-porc-ce / *duratif* / fini

36. **iga'a i bwat na-'ilime' na-bokah-ara lateh, iga'a i hak bwolo na-near**
puis / il / apporte / les-vessies / les-porcs-ces / six / puis / il / monte / escalade / le-bois de fer

37. **'iri'ire iga'a i leng modarere bulaiwa**
pousse des cris / puis / il / chante / *modarere bulaiwa*

38. **iga'a-keni i la na-'ilime sikitek boha' na-mwido'in na-near**
alors / il / prend / la-vessie / une / frappe dans ses mains [la fait exploser] / le-sommet / le-bois de fer

39. **iga'a-keni na-ur birivar**
alors / la-terre / tremble

40. **irang-ara maha leng hele-keru, iga'a boha' keru**
moment-ce / de nouveau / chante / une-deuxième fois / puis / frappe dans ses mains / une deuxième

41. **maha leng hele-ketol, iga'a boha' ketol**
de nouveau / chante / une-troisième fois / puis / frappe dans ses mains / une troisième

42. **maha leng hele-kevat ma boha' kevat**
de nouveau / chante / une-quatrième fois / et / frappe dans ses mains / une quatrième

43. **maha leng hele-kelim ma boha' kelim**
de nouveau / chante / une-cinquième fois / et / frappe dans ses mains / une cinquième

44. La terre tremble violemment.
45. Il fait exploser la sixième avec la pierre posée sur le bambou au pied du bois de fer.
46. Alors tout explose, et le volcan détruit Kua.

2

47. Songité est parti de Kiri-mwalala pour piéger des oiseaux avec un lacet ;
48. il s'installe à Vitito' et il y capture une perruche (*Trichoglossus haematodes massena*).
49. Il quitte cet endroit, se met à courir, regarde en arrière vers Kua et voit que la terre s'est disloquée.
50. Alors il se précipite vers Mwasing et s'introduit dans l'orifice inférieur d'un tambour dressé ;
51. il s'agit du tambour de Taripoamat Mwasing (de « Vieux-Lakilia » à Tongariki).

44. **iga'a-keni na-ur no dauleulei'ati**
alors / la-terre / en train de / bouger très fort
45. **iga'a-keni i la ke-lateh tuek na-vat-ara huwok-egor enin-adok**
alors / il / prend / la-sixième / contre / la-pierre-cette / posée-recouvrant / seulement-rester
46. **iga'a lotopuk iga'a mi na-bane i bohagal Kua.**
/ alors / explose /[à la suite de ça] / le-volcan / il / détruit / Kua

*

47. **na-'aur-ara ke-Songite i mwel Kiri-mwalala i go na-kawut**
le-moment-ce / *pers.*-Songite / il / quitte / Kiri-mwalala / il / prend / le-piège à oiseaux
48. **i dok Vitito'-adok no hila'-egor na-mwar**
il / reste / Vitito'-rester / en train de / attraper avec un lacet-recouvrir (avec le piège) / une-perruche
49. **i mwel iga'a keni i din, iga'a lingitak lo'oh na-ur keni teno ma-kotokoto**
il / quitte / voilà que / il / court / puis / se retourne / regarde / le-pays / alors / la terre / est en miettes
50. **iga'a i din-adow Mwasing mo dorok na-silikimwar na-kimwa'**
alors / il / court-jusque / Mwasing / et / rentre / le-gros trou / le-tambour
51. **na-kimwa' ani Taripoamat Mwasing**
le-tambour / de / Taripoamat / Mwasing

52. Il est à l'intérieur du tambour, mais ses pieds dépassent.
53. Or, la terre est chaude et il rentre ses pieds à l'intérieur du tambour.
54. Il reste comme cela un petit moment, puis il entend Tarivekit.
55. Elle était partie à la pêche derrière Mwasing.
56. (Lorsque) la chaleur du volcan se fait sentir, elle rentre dans cette grotte qu'on appelle maintenant la grotte de Tarivekit,
57. puis elle en sort et voit que tout est bouleversé autour d'elle.
58. Elle arrive par ici et s'arrête auprès du tambour. Elle se met à pleurer.
59. Il demande alors : « Qui est là ? » Puis il lui dit :
60. « Dégage la terre hors du trou de ce tambour, je voudrais sortir »
61. Quand il sort du trou, il l'interroge :
62. « Sais-tu où se trouve la fosse où fermente le fruit de l'arbre à pain ?
63. — Oui, je sais où elle est. »

52. **i dok-anoo dihek na-laon do-vare'**
il / demeure-*duratif* / exhibe / les-pied.à lui / à l'extérieur
53. **iga'a keni na-tan bavang maha goelu na-laon-odow lekiim**
et voilà que / la-terre / chaude / de nouveau / retire / les-pieds.à lui-vers / l'intérieur
54. **i dok ti'irang susum iga'a i dong ke-Tarivekit**
il / reste / moment / petit / puis / il / entend / *pers.*-Tarivekit
55. **Tarivekit kenini' i dow na-bavangot na-mwagon Mwasing**
Tarivekit / elle / elle / aller / la-pêche / le-dos.à lui / Mwasing
56. **na-bane bavang-adah i din dorok na-vale-ara ra beng na-vale ani Tarivekit**
le-volcan / chaud-par ici / elle / court / rentre / la-grotte-cette / ils / appellent / la-grotte / de / Tarivekit
57. **i mwel na-vale-ara i hak mo lo'oh na-ur gaka'**
elle / quitte / la grotte-cette / elle / monte / et / voit / le-pays / différent
58. **daliw-adah i dah i dok siming iga'a 'ear**
marche-par ici / elle / vient / elle / reste / auprès / alors / pleure
59. **i ga' : « uwei » iga'a-keni betong biki- Tarivekit**
il / dit / c'est qui / et voilà que / il parle / à- / Tarivekit
60. **i ga' : « ko pa minio hiri' na-tan herek na-pwalu na-kimwa'-engah ni bwa hilivare' »**
il / dit / tu / *fut.* / pour.moi / creuse / la-terre / hors / le-trou / le-tambour-ce / je / vais / sortir
61. **iga'a na-'aur-ara hilivare', betong biki- Tarivekit**
alors / le-moment-ce / [il] sort / parle / à- / Tarivekit
62. **i ga' : « te ko lo'oh-bwilete' na-mor na-mada'an ieh-a ?**
il / dit / ne pas / toi / remarquer / le-trou / la-fosse à fermenter le fruit de l'arbre à pain-*indéf.* / *nég.-interrog.*
63. **– ia' ni lo'oh aan »**
oui / je / vois / là où elle est

64. Alors ils montent à Lekirahu et piquent le sol avec un bâton pour repérer la pierre placée sur la fosse.
65. Ils enlèvent la terre, puis Songité fait du feu.
66. Ils ramassent des brindilles qui jonchent le sol et soufflent sur le feu.

3

67. Voilà que (de Makura) Tarimas aperçoit la fumée.
68. « On dirait que quelqu'un est encore en vie », s'exclame-t-il.
69. Alors ils mettent à l'eau la pirogue nommée « Kaisir » et vont les voir au mouillage appelé autrefois Taurar.
70. Tarimas tire au sec la pirogue ; il voit l'homme et la femme et les questionne :
71. « Vous êtes vivants! » Puis il ajoute : « Est-ce que ça va ? »
72. Songité lui répond : « Moi j'étais dans un tambour,

64. **iga'a-keni ria hak-adow Lekirahu iga'a hirie-dong na-mada**
et voilà que / ils 2 / montent-s'en vont à / Lekirahu / puis / piquent-à la recherche / la-fosse au fruit de l'arbre à pain
65. **iga'a ria bet iga'a ke-Songite soro na-kam**
puis / ils 2 / retirent la terre / puis / *pers.*-Songité / allume (en frottant deux morceaux de bois) / le-feu
66. **iga'a ria bilivile na-madinidin-ara i li'-adok ria hu na-kam**
puis / ils 2 / ramassent / les-brindilles-ces / elles / par terre-rester / ils 2 / soufflent / le-feu

*

67. **iga'a-keni ke-Tarimas i lo'oh na-'ah**
et voilà que / *pers.*-Tarimas / il / voit / la-fumée /
68. **iga'a betong i ga' pwalangor na-'ata'-an ma'ir-adok**
puis / parle / il / dit / peut-être / un-homme-*indéf.* / vivant-rester
69. **iga'a-keni ri seit na-raru-engah na-kihan na-Kaisir mo'o-dow ho'ov-inir iga'a heleti'ami' na-kihan na-wor Taurar**
et voilà que / ils / mettent à l'eau / le-bateau-ce / le-nom.à lui / na-Kaisir / vont / visiter-eux / puis / autrefois / le-nom.à lui / le-mouillage / Taurar
70. **iga'a ke-Tarimas i hak -adow iga'a lo'oh owoh-inir**
alors / *pers.*-Tarimas / il / tirer au sec-aller / puis / voit / questionne-eux
71. **i ga' : « kia ma'ir » i ga' « ibea ? »**
il / dit / vous deux / vivants / il / dit / c'est quoi
72. **iga'a-keni ke-Songite i ga' « ke'ino ni dorok na-kimwa'**
alors / *pers.*-Songite / il / dit / moi / je / reste / le-tambour

73. Tarivekit, quant à elle, était à la pêche, et s'est réfugiée dans une grotte. »
74. On l'appelle maintenant la grotte de Tarivekit.
75. Alors Tarimas les ramène à Makura et ils y demeurent ... La végétation reverdit sur l'île de Tongoa.
76. Avec Tarimas, Songité coupe des plants de *na-kumwa'ir* (*Garuga floribunda*), de *na-lalah* (haie décorative à fleurs jaunes) et de *na-meleh* (plante à feuilles comestibles).
77. Ils amènent les plants et les mettent dans la pirogue nommée « Kaisir ».
78. Puis ils quittent Makura avec leur pirogue et abordent à la plage de Nalem, à Tongoa.
79. Ils aperçoivent le mouillage et constatent qu'il est calme.
80. « On appellera ce mouillage Nalema ("flaque d'eau"). »
81. Ils plantent alors un *na-kumwa'ir* qui se trouve à Nalem.
82. Puis ils disent : « Gravissons cette hauteur. »
83. Ils se mettent en route pour venir par ici, restent à Petit-Mweriw,
84. et disent ensuite : « Nous allons passer par cette colline brisée. »

73. **keni ke-Tarivekit kenini' i dow bavangot iga'a dorok na-vale na-vat »**
quant à / *pers.*-Tarivekit / elle / elle / va / pêcher / puis / reste / le-creux / le-rocher
74. **na-vale-ara ra beng na-vale ani Tarivekit**
la-grotte-cette / on / appelle / la-grotte / de / Tarivekit
75. **iga'a-keni i bwatinir-adow bwatinir-adow Makir iga'a i dok-anong na-ur mo ma-malakeh**
alors / il / emmène.eux-aller / emmène.eux-aller / Makir
puis / il / demeure-*duratif* / l'île / [redevient verte]
76. **iga'a ma Tarimas ria da' na-kumwa'ir, na-lalah, na-meleh**
puis / avec / Tarimas / ils 2 / coupent / *na-kumwa'ir* / *na-lalah* / *na-meleh*
77. **iga'a ria bwat ria huwok na-raru na-Kaisir**
puis / ils 2 / emmènent / ils 2 / mettent / la-pirogue / na-Kaisir
78. **iga'a ri seit Makir i din-adah herak Nalem**
puis / ils / prennent la mer / [à] Makir / il / vogue-par ici / aborde / Nalem
79. **iga'a lo'oh na-wor iga'a i mat-anong**
puis / voient / le-mouillage / or / il / mort-*duratif*
80. **iga'a betong i ga' na-wor-engah na-kihan Nalema**
alors / parle / il / dit / le-mouillage-ce / le-nom.à lui / Nalema
81. **iga'a getek na-kumwa'ir sikitek i dok Nalem**
alors / plante / *na-kumwa'ir* / un / il / demeure / Nalem
82. **iga'a-keni ri ga' tu pu hak na-buki-edok**
après quoi / ils / disent / nous / allons / monter / la-montée-cette
83. **iga'a-keni ri hak-adah ri dok Mweriw-susum**
alors / ils / montent-par ici / ils / demeurent / Mweriw-petit
84. **iga'a ri ga' tu pu ko na-va'ar na-tavi edokong**
puis / ils / disent / nous / allons / passer par / la-brisée / la-colline / cette

85. Ils escaladent la colline brisée, viennent par ici et restent à Matana'imw.
86. Ils y construisent leur maison, vont partout (pour voir où ils peuvent planter) et marchent jusqu'à Raveng.
87. Ils plantent un *na-kumwa'ir* à l'endroit qu'on appelle na-Bwap.
88. Un autre se trouve à Lubukit Navisaan. Un autre est planté à Mataas Kurumabwé.
89. Ils en plantent encore un qui se trouve à Malapoa Purao ;
90. puis un autre encore, il est à Bwakak Euta.
91. Ils en plantent un à Mwalasa' Magarisu, puis un autre encore, il est à Tongalap Magaris.
92. Ils remontent à Matana'imw (regagnent leur maison).
93. Or, Manabwerik (l'un de leurs compagnons), resté auprès de leur nourriture, leur en dérobe pendant la journée.
94. Quand (dans la soirée) ils font les parts, la nourriture vient à manquer.

85. **ri hak na-tavi va'ara ri dah ri dok Matana'imw**
ils / montent / la-colline / brisée / ils / viennent / ils / demeurent / Matana'imw
86. **ri boh na-'imwaniaren iga'a ri mono ri mo'o-daliw-adow Raveng**
ils / construisent / la-maison.à eux.– / puis / ils / vont partout / ils / marchent-jusqu'à / Raveng
87. **ri getek na-kumwa'ir sikitek moho-ara ra beng na-Bwap**
ils / plantent / *na-kumwa'ir* / un / endroit-ce / on / appelle / na-Bwap
88. **sikitek i dok Lubukit Navisaan ri mah getek sikitek i dok Mataas Kurumabwe**
un / il / demeure / Lubukit Navisaan / ils / de nouveau / plantent / un / il / demeure / Mataas Kurumabwe
89. **ri mah getek sikitek i dok Malapoa Purao**
ils / de nouveau / plantent / un / il / demeure / Malapoa Purao
90. **ri mah getek sikitek i dok Bwakak Euta**
ils / de nouveau / plantent / un / il / demeure / Bwakak Euta
91. **ri maha getek sikitek Mwalasa' Magarisu ri maha getek sikitek i dok Tongalap Magaris**
ils / de nouveau / plantent / un / Mwalasa' Magarisu / ils / de nouveau / plantent / un / il / demeure / Tongalap Magaris
92. **ri hak-adow Matana'imw**
ils / montent-vont / [vers] Matana'imw
93. **iga'a-keni ke-Manabwerik dokovek na-vinanganiar-adok i gan banak na-vinang eleat**
et voilà que / *pers.*-Manabwerik / garde / la-nourriture.à eux-rester / il / mange / vole / la-nourriture / le jour
94. **na-'aur-ara ri boh na-wat iga'a na-vinang mahi susum**
le-moment-ce / ils / font / le-partage / alors / la-nourriture / cuite / peu

95. Alors ils tuent Manabwerik ; sa tombe est à Matana'imw.
96. Ils retournent à Bongabong, plantent un *na-kumwa'ir* qui se trouve sur le kamal de Bongabong.
97. Ils en plantent encore un autre, il est au mouillage de Matuanoa, côté Mataas.
98. Puis ils remontent à Matana'imw et voient que l'igname *ni'av* apportée de Makura est maintenant avariée.
99. Alors ils la jettent au lieu-dit Malah (« avarié »).

4

100. Puis ils repartent à Makura et restent jusqu'à l'époque des plantations.
101. Or, ils (Songité et Tarivekit) plantent pour Tarimas d'abord et celui-ci les envoie :

95. **iga'a ri biha' Manabwerik ri huwek i dok Matana'imw**
alors / ils / tuent / Manabwerik / ils / [l']enterrent / il / demeure / Matana'imw
96. **iga'a ri maha dow Bongabong ri getek na-kumwa'ir sikitek i dok kamal Bongabong**
alors / ils / encore / vont / Bongabong / ils / plantent / *na-kumwa'ir* / un / il / demeure / place de kava / Bongabong
97. **ri maha getek sikitek i dok na-wor ni Matuanoa i dok saval ni Mataas**
ils / de nouveau / plantent / un / il / demeure / le-mouillage / de / Matuanoa / il / demeure / côté / de / Mataas
98. **iga'a ri hak-adah Matana'imw iga'a ri lo'oh na-ni'av-ara ri bwat ri go Makir-adah keni te dadan na-malah**
puis / ils / montent-par ici / Matana'imw / puis / ils / voient / l'-igname *ni'av*-cette / ils / apportent / ils / prennent-ôtent / Makir-par ici / mais / – / moisie / l'-avariée
99. **iga'a ri seit moho-ara na-kihan Malah**
puis / ils / [la] jettent / endroit-ce / le-nom.à lui / Malah /

*

100. **iga'a ne ri maha-biloh-idow Makir iga'a ri dow ri dok-ano ti'irang na-lawean**
puis / – / ils / de nouveau-reviennent-s'en vont / [à] Makir / puis / ils / vont / ils / restent-*duratif* / moment / la-plantation
101. **iga'a-keni ri mini- Tarimas ilaw iga'a-keni ke-Tarimas hiekinir**
alors / ils / pour- / Tarimas / d'abord / puis / *pers.*-Tarimas / envoie.eux

102. « Allez rechercher des plants de l'igname *ni'av*, nous les mettrons en terre pour vous. »
103. Alors ils redescendent au hameau ;
104. ils arrivent (à l'abri où se trouvent les semenceaux) et s'y attardent.
105. Alors Tarimas redescend à leur suite,
106. il vient les retrouver, mais il les surprend en train de faire l'amour.
107. Tarimas remonte alors au jardin, puis ils le rejoignent ensuite.
108. « Vous vous êtes absentés bien longtemps, leur dit-il,
109. amenez les ignames de semence par ici, elles vont être plantées pour vous. »
110. Puis ils rentrent des plantations (une fois les ignames plantées).
111. Tarimas prépare le repas pour les travailleurs et déclare : « Aujourd'hui même, ces deux-là vont s'unir par le mariage. »
112. Ils restent alors jusqu'à ce qu'arrive le moment de leur retour (à Tongoa).

102. **i ga' kia row kia maha la ha-gami**
na-ni'ava'an-adah tu minigam lowok
il / dit / vous deux / aller / vous deux / de nouveau / prendre / – vous / l'-igname *ni'av-indéf.*-par ici / nous / pour.vous / planterons

103. **iga'a-keni ria hiw-adah maraharan**
alors / ils 2 / descendent-par ici / [au] hameau

104. **ria dah iga'a ria dok tua**
ils 2 / viennent / puis / ils 2 / restent / longtemps

105. **iga'a-keni ke-Tarimas detarinir-adah maraharan**
alors / *pers.*-Tarimas / vient après.eux-par ici / [au] hameau

106. **i dah lo'ohinir iga'a-keni te ria no-ko boh me ria navaita'**
il / vient / voit.eux / et voilà que / – / ils 2 / en train de / [faire des choses]

107. **iga'a-keni ke-Tarimas biloh-adow tavi iga'a-keni keniar ria mo'o-dow**
alors / *pers.*-Tarimas / s'en retourne-va / la colline / alors / eux / ils 2 / s'en vont après lui

108. **iga'a-keni betong bikinir tua isemwa ana kia dow**
alors / déclare / à.eux / longtemps / – – / vous deux / aller

109. **iga'a betong kia wat na-ni'av-aong-adah ra**
pa minigam lowok
puis / déclare / vous deux / apportez / l'-igname *ni'av*-cette-par ici / ils / *fut.* / pour.vous / planteront

110. **iga'a-keni ri hiw-adah**
alors / ils / descendent-par ici

111. **iga'a ke-Tarimas i boh na-vavaih iga'a betong**
i ga' mesa'ingah ke-aturu-angah te ria pwa vitawir
puis / *pers.*-Tarimas / il / fait / le-repas pour les travailleurs / puis / déclare / il / dit / aujourd'hui / *pers.*-deux-ces / – / ils 2 / *fut.* / se marier

112. **iga'a ri dok ti'irang-ara iga'a pa-mo ria dah**
puis / ils / demeurent / moment-ce / – / vont / ils 2 / revenir

113. Les Makura déclarent : « C'est nous qui contrôlerons ces gens (puisque nous les avons sauvés). »
114. Les autres admettent : « C'est lui (Tarismas) qui nous contrôlera,
115. et si la terre de Tongoa devient bonne, nous apporterons des offrandes de nourriture.
116. C'est bien lui qui nous contrôlera. »
117. Alors que le couple est encore à Makura, il a pour enfants Nawa', et Sinatong.
118. Puis lorsqu'ils quittent Makura, Tarimas intronise Songité
119. et lui donne comme nom Matanauretong, c'est-à-dire « le premier homme de Tongoa ».

5

120. Ils mettent à l'eau la pirogue nommée « Kaisir » ; ils atteignent le rivage de Tongoa à Nalem,
121. montent par ici à Petit-Mweriw, se reposent puis repartent,

113. **ri betong ri ga' : « pa'alangor ke'igitemang tu va'aminir »**
ils / déclarent / ils / disent / – / nous (*incl.*) / nous / contrôlerons.eux
114. **iga'a abana'an ri ga' « kenini' pa va'am igitemang**
et / quelques-uns / ils / disent / lui / *fut.* / contrôlera / nous (*incl.*)
115. **bwa ta na-'aura'an na-uranini' 'aboh te ti poata tidowi**
– – / le-moment-*indéf.* / la terre.à lui / bonne / [nous rapporterons de la nourriture]
116. **keni kenini' pa va'am igitemang »**
alors / lui / *fut.* / contrôlera / nous (*incl.*)
117. **iga'a i dok Makir-adok behi Nawa' iga'a ne ke-Sinatong**
puis / il / demeure / Makir-rester / donne naissance / Nawa' / et / avec / *pers.*-Sinatong
118. **iga'a na-'aur-ara ri hiwok Makir ke-Tarimas i bisake Songite**
puis / le-moment-ce / ils / quittent / Makir / *pers.*-Tarimas / il / intronise / Songité
119. **i benginir Matanauretong mi na-'ete-ti'ami' ni Tongo**
il / appelle.eux / Matanauretong / c'est-à-dire / celui qui-premier / de / Tongo

*

120. **ri seit na-Kaisir ri dah ri hak Nalem**
ils / mettent à l'eau / (la pirogue) na-Kaisir / ils / viennent / ils / abordent / Nalem
121. **ri hak-adah Mweriw-susum ri maromar ri maha daliw-ehir**
ils / montent-par ici / Mweriw-petit / ils / se reposent / ils / de nouveau / se mettent en marche

122. montent par ici à Matana'imw, ils y demeurent un moment, puis descendent par ici à Haran.
123. Tua'ol décède à cet endroit, alors ils l'enterrent ; il est en terre à Haran.
124. Ils y restent un petit moment puis descendent à Mweriu-Tokorua.
125. Ils habitent à cet endroit, lorsque meurt Nawa' (la première fille de Songité-Matanauretong).
126. Ils l'enterrent
127. et laissent deux hommes : Totogoma' et Timakiri-Lumwas,
128. chargés de rester là pour garder la tombe de Nawa'.
129. Puis Songité-Matanauretong prend avec lui quelques hommes ;
130. tôt le matin ils vont à Bongabong,
131. et s'installent pour un long moment à Bongabong.
132. Puis Matanauretong quitte cet endroit et retourne à Liseirik (Panita).
133. Il y engendre Titongoa-mata l'aîné et Titongo-Liseirik,

122. **ri hak-adah Matana'imw ri dok ti'irang susum iga'a ri hiw-adah Haran**
ils / montent-par ici / Matana'imw / ils / demeurent / moment / petit / puis / ils / descendent-par ici / Haran
123. **iga'a ke-Tua'ol i mat iga'a ri huwek i dok Haran**
puis / *pers.*-Tua'ol / il / meurt / puis / ils / l'enterrent / il / demeure / Haran
124. **ri dok ti'irang susum iga'a ri hiw-adow Mweriu Tokorua**
ils / demeurent / moment / petit / puis / ils / descendent-s'en vont / Mweriu Tokorua
125. **iga'a ri dok-ano ke-Nawa' i mat**
puis / ils / demeurent-*duratif* / *pers.*-Nawa' / elle / meurt
126. **ri huwek kenini'**
ils / enterrent / elle
127. **iga'a ri huwok na-'ata'an iru ke-Totogoma'et ne ke-Timakiri-Lumwas**
puis / ils / laissent / les-hommes-*indéf.* / deux / *pers.*-Totogoma'et / et / *pers.*-Timakiri-Gros rocher dans la brousse
128. **ria dokovek na-tanumw ani Nawa'-adok**
ils 2 / gardent / la-tombe / de / Nawa'-rester
129. **iga'a-keni Songite maha bwat na-'at bana'an**
alors / Songite / de nouveau / apporte / les-hommes / quelques
130. **iga'a ri hili'abong ri dow Bongabong**
puis / ils / tôt le matin / ils / vont / Bongabong
131. **ri dok ri dow ri dok biti'irang virerev Bongabong**
ils / demeurent / ils / vont / ils / demeurent / moment / long / Bongabong
132. **iga'a Matanauretong i mwel maha dow Liseirik oko-adok**
puis / Matanauretong / il / s'en va / de nouveau / va / Liseirik / –
133. **mo behi Titongoa-mata di'ami' ma behi Titongo-Liseirik**
– / donne naissance / Titongoa-mata / premier / et / donne naissance / Titongo-Liseirik

134. puis il renvoie Titongoa-mata (son fils), avec Tarikaiw et Taliipw (deux hommes venus avec lui de Makura).
135. Ils reviennent par ici à Bongabong.
136. Ce Titongoa-mata a lui-même deux jumeaux ;
137. le premier s'appelle Titongoa-mata et le second Titongoarot.
138. Le temps passe ; ils envoient une femme au kamal Mwalakes (Magarisu) pour qu'elle s'y marie avec un homme nommé Mwase.
139. Ils demeurent un moment, puis survient le décès de la mère de Titongo-Liseirik.

6

140. Titongoa-mata (frère de Titongo-Liseirik) souhaite se rendre aux funérailles qui doivent se dérouler à Panita.
141. « Donne-moi un porc, demande-t-il à Tarikaiw, je l'emmenerai à Panita. »
142. L'autre lui donne un porc, mais il lui en donne un petit.

134. **iga'a sori Titongoa-mata iga'a ne ke-Tarikaiw ne ke-Taliipw**
puis / envoie-donne / Titongoa-mata / puis / avec / *pers.*-Tarikaiw / avec / *pers.*-Taliipw /
135. **ri biloh-adah Bongabong**
ils / reviennent-par ici / Bongabong
136. **ke-Titongoa-mata behi na-kawot iru**
pers.-Titongoa-mata / donne naissance / jumeaux / deux
137. **iga'a i beng na-ti'ami'eni Titongoa-mata na-ti'etak Titongoarot**
puis / il / appelle / le-premier / Titongoa-mata / le-second / Titongoarot
138. **iga'a i dok-ano ri sori na-vavina'an i dow Mwalakes bitawir na-'ata'an na-kihan Mwase**
puis / il / reste-*duratif* / ils / donnent-envoient / la-femme-*indéf.* / elle / va / Mwalakes / épouser / l'-homme-*indéf.* / le-nom.à lui / Mwase
139. **i dok-ano ti'iranga'an ke-Titongo-Liseirik ke-bwilan i mat**
il / demeure-*duratif* / moment-*indéf.* / *pers.*-Titongo-Liseirik / *pers.*-mère.à lui / elle / meurt

*

140. **iga'a ke-Titongoamat i ga' pa row ru mwahum ri huwek Banit**
puis / *pers.*-Titongoamat / il / dit / *fut.* / aller / – – / ils / [l']enterrent / Panita
141. **iga'a betong biki- Tarikaiw i ga' ko pa 'orio na-bokaha'an ni bwa kon i dow Banit**
puis / déclare / à- / Tarikaiw / il / dit / tu / *fut* / donne.moi / le-porc-*indéf.* / je / vais / apporter / il / aller / Panita
142. **iga'a i 'or na-bokah i 'or na-ti'etak na-bokah**
et / il / donne / le-porc / il / donne / le-second (le petit) / le-porc

143. Il envoie alors un message à Mwase, chez lui à Mwalakes
144. lui disant (à mi-mot) : « Fais-moi parvenir une ceinture (quelquechose de bien), que je l'amène à Panita. »
145. Alors Mwase prend un porc (un beau) nommé Nata'alew.
146. Lui et les siens l'emportent à Bongabong
147. Pendant ce temps Titongoa-mata dit à ses gens : « Prenez le petit porc (celui donné par Tarikaiw), et partons ! »
148. Ils quittent le hameau, font route (vers Panita) avec leur chargement
149. et, en chemin, entendent le chant des hommes de Mwase qui arrivent avec le bel animal.
150. Alors ils s'arrêtent et Mwase les rejoint.
151. Mwase déclare : « Beau-père, tu m'as envoyé ce message, nous amenons cela pour toi.
152. – Grand merci », lui répond Titongoa-mata.
153. Les gens sont réunis. Titongoa-mata dit alors à quelques-uns des siens :

143. **iga'a bihiak-dow Mwalakes lo'oh Mwase**
puis / envoie un message-aller / Mwalakes / voir / Mwase
144. **iga'a betong i ga' ko pa minio hala' na-tala'an-adah ni bwa lan i dow Banit**
et / déclare / il / dit / tu / *fut.* / pour.moi / transporter / la-ceinture-une-par ici / je / vais / prendre / il / aller / Panita
145. **iga'a ke-Mwase i go na-bokaha'an na-kihan Nata'alew**
puis / *pers.*-Mwase / il / emporte / le-porc-*indéf.* / le-nom.à lui / Nata'alew
146. **ri go ri hiw-adow**
ils / emmènent / ils / descendent-aller
147. **iga'a ke-Titongoamat betong bikin na-'atanini' aban i ga' kilingon na-bokah-aong ti row**
puis / *pers.*-Titongoamat / déclare / à.lui / les-hommes.à lui / quelques / il / dit / prenez / le porc-ce / nous / allons
148. **iga'a ri hiwok maraharan ri dow ri dok na-hal**
puis / ils / quittent / le hameau / ils / vont / ils / restent / le-transport (?)
149. **iga'a ri dong na-saluean**
alors / ils / entendent / le-chant de transport du porc
150. **iga'a ri mem iga'a ke-Mwase i dow ba'ah-bulete'inir**
alors / ils / s'arrêtent / alors / *pers.*-Mwase / il / va / rattrape.eux
151. **iga'a betong i ga' lolo ko betong-adah ingah i ga' mu miniak hala'-adah**
puis / déclare / il / dit / beau-père / tu / déclare-par ici (envoyer un message) / cela / il / dit / nous (*excl.*) / pour.toi / transportons-par ici
152. **iga'a ke-Titongo betong i ga' 'aboh-alam**
alors / *pers.*-Titongo / déclare / il / dit / très bien
153. **iga'a arah i dok na-vat-adok iga'a betong na-'atanini' aban i ga'**
alors / viennent / il / demeure / le-peuple-rester / alors / déclare / les-hommes.à lui / quelques / il / dit

154. « Apportez ce (petit) porc et posez-le sur le sol »
155. Ils prennent alors le petit porc donné par Tarikaiw, s'approchent et le déposent.
156. Titongoa-mata dit à Mwase de s'approcher ; il prend le premier-né des jumeaux
157. et dit à Mwase : « Ce garçon aura pour nom Titongoa-mata Premier. Tu l'emmèneras là-haut chez toi. »
158. Puis il retire de sa tête un plumet, le plante sur la tête de son fils, le premier des jumeaux,
159. et déclare : « Voilà des sujets, ils sont ailleurs et lui appartiennent.
160. D'autres allégeances vont jusqu'à Tongariki, demeurent à Tavi de Makura et Buninga ;
161. elles sont dues à Titongoa-rot (son frère jumeau). A toi, Mwase, reviendra le droit de t'opposer (à une décision du chef) ».
162. Puis les hommes de Titongoa-mata transportent le porc nommé Nata'alev, et l'emmènent à Panita.

154. **« ki ko na-bokah-aong-adah ki huwok moho »**
vous / amenez / le-porc-ce-par ici / vous / posez / au sol
155. **iga'a-keni ri go na-bokah-ara ke-Tarikaiw i 'oren ri dah ri huwok**
alors / ils / amènent / le porc-ce / *pers.*-Tarikaiw / il / donner.– / ils / viennent / ils / posent
156. **iga'a-keni i beng Mwase i dah iga'a ne i go kawot-ara na-ti'ami'**
alors / il / appelle / Mwase / il / venir / puis / avec / il / amène / jumeau-ce / le-premier-né
157. **i dah iga'a betong bikin i ga' ke-tikit-ara ingah na-kihan ke-Titongoa-mata na-ti'ami' ko po ko ko hak**
il / vient / puis / déclare / à.lui / il / dit / *pers.*-garçon-ce / celui-ci / le-nom.à lui / *pers.*-Titongoa-mata / le-premier / tu / vas / emmener / tu / monter
158. **iga'a i lua kiwas-va'ava'ar na-bwa'in iga'a getek na-bwa'in**
puis / il / enlève / plumet / la-tête.à lui / puis / [le] pique / la-tête.à lui
159. **iga'a betong na-kainang-aban-ara ri dok na-lalaun ri mianini'**
puis / déclare / les-sujets-quelques-ces / ils / demeurent / ailleurs / ils / appartiennent.à lui
160. **i dow Atong na-kainang-aban-ara ri dokenin Tavi Makir ne Bining**
il / va / Tongariki / les-sujets-quelques-ces / ils / demeurent.– / Tavi / Makir / et / Bining
161. **ri miani Titongoa-rot iga'a betong bikinir Mwase i ga' amwaing betong tepetok**
ils / sujets.de / Titongoa-rot / puis / déclare / à.eux / Mwase / il / dit / à toi / le (droit de) dire / opposition
162. **iga'a keniar ri lingon Nata'alew ri dow Banit**
puis / eux / ils / transportent / Nata'alew / ils / vont / Panita

163. Mwase prend le jeune Titongoa-mata et le petit porc (donné par Tarikaiw),
164. puis ils rentrent à Mwalakes (Magarisu).
165. Titongoa-mata (père), quant à lui, demeure à Bongabong.
166. Sa frontière se trouve à Naturu, passe par Mukokon, côté mer,
167. puis monte jusqu'à Vavalang et la colline de Tavalap.
168. Elle vient par ici, rejoint Timwinibang Saworu.
169. Elle monte, rejoint na-Timwile'ele'-Butubut puis revient sur na-Timiwile'ele',
170. descend sur Nakura, touche à nouveau Timwinivat,
171. puis descend jusqu'à la mer à Navukih, pour atteindre le rocher Kimadu.
172. A l'époque où Titongoa-mata envoie son fils chez Mwase, il partage le sol et fait une clôture

163. **iga'a ke-Mwase i go tiki-susum Titongoa-mata ne na-bokah susumw-ara**
puis / *pers.*-Mwase / il / amène / adolescent-petit / Titongoa-mata / avec / le-porc / petit-ce
164. **iga'a bilak tiki-susum ri dah Mwalakes**
puis / avec / adolescent-petit / ils / viennent / Mwalakes
165. **iga'a ti'irang-ara ke-Titongoa-mat i dok Bongabong-adok**
puis / moment-ce / *pers.*-Titongoa-mat / il / demeure / Bongagong-rester
166. **na-'itikoranini' i dok Naturu i dok Mukokon saval ni lo**
la-frontière.à lui / elle / demeure / Naturu / elle / demeure / Mukokon / côté / de / la mer
167. **iga'a i hak i dah i lik na-Vavalang iga'a na-tavi ni Tavalap**
puis / elle / monte / elle / vient / elle / rejoint / na-Vavalang / puis / la-colline / de / Tavalap
168. **i dah i lik na-Timwinibang Saworu**
elle / vient / elle / rejoint / Timwinibang Saworu
169. **i hak i lik na-Timwile'ele'-Butubut maha dok na-Timwile'ele'**
elle / monte / elle / joint / na-Timwile'ele'-Butubut / de nouveau / demeure / na-Timwile'ele'
170. **i hiw i lik Nakura maha lik na-Timwinivat**
elle / descend / elle / rejoint / Nakura / de nouveau / joint / na-Timwinivat
171. **iga'a i hiw-adow elo Navukih i lik na-vat-a-Kimadu**
puis / elle / descend-va / la mer / Navukih / elle / atteint / la pierre-Kimadu
172. **iga'a ti'irang-ara sori natin iga'a i da' bota' na-tan malaha boh na-kor**
puis / moment-ce / envoie / fils.à lui / puis / il / fend / divise / le-sol / Malah ? / fait / la-barrière

173. qui se trouve à Saworu na-Timwinibang, et descend au mouillage de Korara.
174. Quelques allégeances qui lui sont dues demeurent à Tokorua : Totongoa-ma'et, Sa'ati, Tipolonarot et les kamals de Mwasemwalat : Namur Males [etc.] ; ils sont les sujets de Titongoa-mata à Mweriw.
175. Titongoa-mata (père) reste à Bongabonga et envoie des hommes avec le jeune Titongoa-mata au kamal Mwalakes (chez Mwase).
176. Mwase, quant à lui, a reçu ce jeune Titongoa-mata dont le petit nom est Sulusor
177. et il a emmené le garçonnet pour rester à Mwalakes durant une année, avec le fils de Taripoamata.

7

178. Alors que les deux garçons sont en train de jouer, ils aperçoivent le lézard à queue bleue
179. qui se glisse dans les interstices d'un muret servant de limite ; ils font bouger la pierre (en essayant de l'attraper).

173. **i dok Saworu na-Timwinibang i hiw-adok Korara na-wor**
elle / demeure / Saworu / na-Timwinibang / elle / descend-rester / Korara / le-mouillage

174. **iga'a na-kainang-aban-ara ri dok Tokoru-adok ke-Titongoam-a'et ke-Sa'ati ke-Tipolonarot Mwasemwalat Namur Males Hidaliw Takuru Likahu Timatasamat Tokoru na-va'amean ni Mweriw**
et / sujets-quelques-ces / ils / demeurent / Tokorua-rester / *pers.*-Titongoa-ma'et / [etc.] / la-propriété / de / Mweriw

175. **i dok Bongabong sori bilak Titongoa-mata i dah Mwalakes**
il / demeure / Bongabong / envoie / avec / Titongoa-mata / il / vient / Mwalakes

176. **ke-Mwase-ara i dah ra 'oreni tiki-susumw-ara na-kihan susumwanini' ke-Sulusor**
pers.-Mwase-ce / il / vient / ils / donnent.à lui / adolescent-petit-ce / le-nom.à lui / petit.à lui / *pers.*-Sulusor

177. **iga'a i go tiki-susumw-ara i dah i dok Mwalakes-adok na-hiko sikitek iga'a bilak ani Taripoamata na-tiki-susum**
puis / il / amène / adolescent-jeune-ce / il / vient / il / reste / Mwalakes-rester / l'-année / une / puis / avec / de / Taripoamata / le-adolescent-jeune

*

178. **ria no bising-ano ria lo'oh na-bwaluata'an**
ils 2 / en train de / jouer-*duratif* / ils 2 / voient / le-lézard-*indéf.*

179. **iga'a-keni dorok na-korovat iga'a ria leh na-korovata**
alors / rentre dans / la-borne / et / ils 2 / bougent / la-borne

180. Le fils de Taripoamata est en bas par terre alors que le garçon venu de Bongabong se tient sur le haut du muret.
181. Il bouge la pierre et elle tombe sur le gros orteil du fils de Taripoamata.
182. Il est atteint du tétanos et il en meurt.
183. Taripoamata (son père) réclame alors vengeance auprès de Mwase.
184. Cinq jours passent, et Mwase déclare : « Ce garçon, je l'ai reçu de Bongabong. »
185. Il le prend et dit, s'adressant à Taripoamata : « Il vous appartiendra désormais. »
186. Suite à quoi, ils se réconcilient. Tous deux possèdent ce sol, le village.
187. Mwase déclare : « Non seulement ce garçon vous appartiendra »,
188. puis, le prenant avec lui il l'amène devant Taripoamata et ajoute « Titongoa-mata est le titre de ce garçon ».

180. **iga'a ke-tiki-susumw-ara ri go Bongabong i dok mwahil na-korovata ani Taripoamata ba tok na-tan**
puis / *pers.*-adolescent-jeune-ce / ils / amènent de / Bongabong / il / demeure / sommet / la-borne / – / Taripoamata / – / reste / le-sol

181. **iga'a-keni i leh na-vatati'a keni sari na-kinilam na-toren ani Taripoamat**
alors / il / bouge / la pierre / et / (elle) tombe (sur) / le-gros orteil / le-pied / de / Taripoamat

182. **iga'a-keni na-man i go tia'a-keni i mat**
alors / le-tétanos / il / prend / ce qui fait que / il / meurt

183. **ti'irang-ara ke-Taripoamat iga'a i boh soong i lik Mwase**
moment-ce / *pers.*-Taripoamat / alors / il / fait / message / il / atteint / Mwase

184. **iga'a ri dok-ano na-bongin ilim iga'a ke-Mwase i ga' tiki-susumw-ara i go Bong-adah**
puis / ils / demeurent-*duratif*/les-jours / cinq / puis / *pers.*-Mwase / il / dit / adolescent-jeune-ce / il / amené de / Bongabong-par ici

185. **i go betong bikin Taripoamat i ga' avei ke-tiki-susumw-ara te pa rowoh**
il / prend / déclare / à.lui / Taripoamat / il / dit / – / *pers.*-adolescent-jeune-ce / – / *éventuel* / vous rejoindra

186. **iga'a tii ria 'aboh-enov-adok ria ba'am na-mwoho-egah na-tokean**
puis / – / ils 2 / bien-*accompli*-rester / ils 2 / possèdent contrôlent / l'-endroit-ce / le-village

187. **i ga' keni te 'emih ieh ati' te pa rowoh doko'ol suan**
il / dit / – / [non seulement ce sera le vôtre / je prendrai un endroit] / frère.à lui

188. **iga'a i go i dah getek iga'a betong i ga' ke-tikit-engah na-kihan ke-Titongoa-mata**
puis / il / prend / il / vient / [le] pose / puis / déclare / il / dit / *pers.*-adolescent-ce / le-nom.à lui / *pers.*-Titongoa-mata

189. Il ôte de ses cheveux un plumet et le plante sur sa tête de l'enfant,
190. disant : « Les sujets liés à ce titre sont aussi avec cet enfant. »
191. Alors le jeune Titongoa-mata met sa main dans celle que lui tend Mwase
192. puis celui-ci déclare : « La terre et tout vous appartient.
193. – Bien, répond Taripoamata, ma terre sera aussi la sienne. »
194. Titongoa-mata nous gouverne [...]
195. Avec ce Titongoa-mata ramené de Bongabong par Mwase commence la première génération de cette chefferie.
196. Mataput est la septième génération. Manaor est la huitième génération.

189. **iga'a i lua kiwas-va'ava'ar na-bwa'in iga'a getek na-bwa'in**
puis / il / ôte / plumet / la-tête.à lui / puis / pique [sur] / la-tête.à lui

190. **iga'a betong i ga' na-kainang-aban-ara ra sari (sai ?) bilak tikit-eingah te ri dowoh**
puis / déclare / il / dit / les-sujets-quelques-ces / on / – / avec / adolescent-ce / –/ ils / sont à lui

191. **iga'a ke-Mwase di'ira' iga'a ke-Titongoa-mata i likeen na-liman**
puis / *pers.*-Mwase / tend la main / puis / *pers.*-Titongoa-mata / il / joint / la-main.à lui

192. **iga'a ke-Mwase betong i ga' na-tan ne na-takalamean i mi-amwaing**
alors / *pers.*-Mwase / déclare / il / dit / la-terre / avec / tout / il / appartient-à vous

193. **iga'a ke-Taripoamat betong i ga' 'aboh iga'a ke-Taripoamat betong na-tan-ara ke'ino ni ba'am te pa mahala dowoh ati'enini'**
puis / *pers.*-Taripoamat / déclare / il / dit / bien / puis / *pers.*-Taripoamat / déclare / la terre-cette / moi / je / possède / [sera la sienne]

194. **ke-Titongo te pa maramar ke'igitemag ta pa mi taka susumweniar**
pers.-Titongo / –. / *fut.* / gouverne / nous / [...]

195. **iga'a na-tangon na-wotalam atulakean ni Titongo-ara ke-Mwase i go Bongabong**
et / la-génération / le-chef / début / de / Titongo-ce / *pers.*-Mwase / il / amène de / Bongabong

196. **ke-Mataput na-tangon ke-laru ke-Manaor na-tangon ke-latol**
pers.-Mataput / la-génération / la-septième / *pers.*-Manaor / la-génération / la-huitième

197. Titongo Bakosong est la neuvième génération. Titongo Toar est la dixième génération.
198. On ne compte pas les régents (lorsque l'héritier du chef est trop jeune). Il y a ainsi dix générations depuis Sulusor (Titongoa-mata Premier) jusqu'à maintenant.
199. Voilà l'histoire que connaissaient Langoe, Titongo-bakosong, et Song Timakirarot [et en 1924, c'est devenu l'histoire de Rao].
200. Ils lui ont transmis l'histoire de la barrière de Mangarisu.
201. Cela commence avec cet endroit que Mwase et Taripoamata ont donné à Titongo pour qu'il soit à lui.
202. Il demeure au rocher Takuar, joint la source Sibi'it et le rocher na-Timile'ele' Butubut,
203. l'arbre *rewerew* à la crête Butubut, touche au rocher Malah, au trou Na-bwerik,
204. joint le banyan situé entre Matana'imw et Makat.

[...] *(suivent une centaine de toponymes)*

197. **ke-Titongo Bakosong na-tangon ke-lovet ke-Titongo Toar na-tangon ke-dualim**
pers.-Titongo / Bakosong / la-génération / la-neuvième / *pers.*-Titongo / Toar / la-génération / la-dixième

198. **na-'ili'ol te ra bulikinir ieh keni na-mata na-wotalam ati'a ri mina dualim**
les-régents / ne pas / on / compte.eux / *nég.* / ainsi /
[du commencement de la chefferie jusqu'à maintenant, il y a dix générations]

199. **na-vetongean eingah ni Langoe ni Titongo-bakosong ne ke-Song Timakirarot mina 1924-ara na-vetongean igah Rao**
l'-histoire / cette / de / Langoe / de / Titongo-bakosong / avec / *pers.*-Song Timakirarot / à la date de / 1924-cette / l'-histoire / cette / Rao

200. **ri 'orenin na-hami na-vetongean na-kor ni Magarisu**
ils / donnent.à lui / – / l'-histoire / la-barrière / de / Magarisu

201. **atulak i dok moho-ara ke-Mwase sori ne ke-Taripoamat-ara ria 'ori Titongo enini'**
commencement / il / demeure / endroit-ce / *pers.*-Mwase / envoyer / avec / *pers.*-Taripoamat-ce / ils 2 / donner à / Titongo /(pour qu'il soit) à lui

202. **i dok na-vat na-Takuar i lik Sibi'it i lik na-Timile'ele' Butubut**
il / demeure / la-pierre / na-Takuar / il / joint / Sibi'it (source) / il / joint / na-Timile'ele' (rocher) Butubut

203. **i lik na-rewerew na-mwido'in Butubut i lik Malah i lik bwale na-Bwerik**
il / joint / l'arbre *rewerew* / à la-crête / Butubut / il / joint / Malah / il / joint / trou / na-Bwerik

204. **i lik na-bang na'asang ni Matana'imw ne Makat**
il / joint / le-banyan / intervalle / de / Matana'imw / et / Makat

[...]

205. Voilà l'ensemble de sujets que Titongo possède.
206. Cet ensemble est à Magarisu, plat de nourriture de Mwalakes, Mwasoe et Tarinoa.

*

205. **na-kainang-aban-ara ke-Titongo ba'aminir**
les sujets-quelques-ces / *pers.*-Titongo / possède.eux
206. **i dok Magarisu na-leh ni Mwalakes Mwasoe Tarinoa**
il / demeure / Magarisu / [dans] le-plat de nourriture / de / Mwalakes / Mwasoe / Tarinoa

*

Conclusion

Perspectives ethno-archéologiques

Bertrand F. Gérard*

Les textes qui composent cet ouvrage ont été offerts en hommage à José Garanger. Ils sont l'expression des liens intellectuels et amicaux qu'il a suscités à son endroit pour un grand nombre de chercheurs, pairs et élèves, ethnologues et archéologues, qui ont travaillé dans le Pacifique. La diversité des terrains de recherche concernés par cet ouvrage a, semble-t-il, pour corollaire, celle des approches singulières qu'il reflète. Parmi les recherches conduites par Garanger, celles entreprises au Vanuatu eurent un impact décisif pour la compréhension du problème très complexe de la mise en place du peuplement autochtone du Pacifique insulaire (Galipaud). Cette dimension de son travail relève de ce que je nomme ici le registre sémiotique de la recherche, qui a consisté à identifier différentes traditions de poterie et à les organiser sur les plans diachroniques et synchroniques. Dès lors que ces différentes traditions pouvaient être attribuées avec quelque vraisemblance à des complexes techniculturels caractéristiques de populations distinctes, c'est l'ensemble de la dynamique concernant la mise en place du premier peuplement du Pacifique ouest qui s'en est trouvé éclairé.

L'abord sémiotique consiste à identifier les objets, les traces et les structures à différents niveaux d'échelle (locale, régionale ou d'une aire culturelle) qui font signe de l'occupation ancienne ou plus récente des îles, et à les organiser entre eux sur la base de critères archéologiques, indépendamment de la langue requise pour ce faire (Sinoto). Dans ce domaine réservé de l'archéologie, il peut être fait appel à d'autres champs scientifiques, notamment ceux des sciences du sol ou naturalistes (Golson, Barrau), à l'archéologie expérimentale ou à l'ethnographie comparée des techniques (Davidson et Leach).

Cet abord sémiotique d'une fouille peut trouver à être articulé à un savoir véhiculé par des traditions qui relèvent, elles, du registre séman-

**Orstom, département SUD, Paris*

tique. L'exemple le plus manifeste et le plus spectaculaire en a été, et demeure, l'identification et la fouille conduite par Garanger sur le site funéraire de Roy Mata (Vanuatu). Les «archives orales» de la tradition ont, dans un premier temps, permis d'identifier un site comme ancrage spatial du dire que la fouille est venue authentifier, non seulement du fait de la présence du dispositif funéraire mais aussi de l'attitude dont témoignaient la position des squelettes et la distribution des ornements.

L'article de Conte souligne que cette rencontre du sémiotique et du sémantique peut pointer non plus le savoir d'une tradition mais son absence. Les textes d'Anne Lavondès et d'Henri Lavondès mettent en évidence qu'un savoir réside dans les signifiants mêmes de la langue. L'étude de Catherine et Michel Orliac montre l'importance de la nomination, celle des terres et des lignages, pour restituer à grands traits l'organisation spatiale d'une vallée. La contribution de Green, en quelque sorte relayée par celle de Robineau et concernant toutes deux l'île de Moorea, marque que peut être établie en certains lieux une continuité entre la mise en évidence d'une organisation spatio-temporelle archéologiquement repérable, son articulation avec les structures socio-politiques telles qu'elles découlent d'une analyse ethnohistorique des archives ou des témoignages écrits, et des enjeux socio-économiques actuels.

L'abord sémantique consiste à identifier ce que les langues véhiculent comme savoir manifeste – l'accent étant mis sur le contenu, celui des mémoires, des récits historiques, des mythes (Frimigacci) ou des archives écrites, etc. – ou latent – la glossématique, la lexicographie ou la syntaxe – susceptible d'éclairer le passé et d'en restituer les contours. Le recours à ce registre sémantique nécessite de prendre acte de ce que les mots ne sont pas les choses et que les langues sont dotées d'une certaine autonomie par rapport aux mouvements historiques qui façonnent les univers sociaux. Ils n'en sont pas déconnectés non plus, mais dans un rapport qui n'est pas univoque. L'articulation entre les registres sémiotiques et sémantiques requiert de ce fait une certaine prudence (Guiart).

Que le passé se décrypte et s'élabore au présent, fasse l'objet de représentations actuelles, fournisse des objets-signes interprétés comme supports de significations présentes – tant dans les domaines de l'artisanat, des arts ou de l'esthétique corporelle que dans celui d'un revivalisme culturel alimentant des formes modernes d'affirmation identitaire –, surgit comme une évidence de la lecture des textes de Boulay, de Pierre Ottino-Garanger, de Marie-Noëlle de Bergh-Ottino, de Hardy. Les articles de Chazine et de Gérard soulignent, pour leur part, que cette quête des objets-signes du passé n'apparaît pas en tous lieux ni en tout temps évidente pour les populations concernées, alors même que l'intérêt scientifique de ces démarches persiste. Comment concilier l'exigence scientifique avec la fonction mythopoétique du langage, qui

donne corps à l'élaboration de visions du passé d'autant plus riches et pertinentes culturellement qu'elles revendiquent et imposent que la vérité ne soit pas le seul domaine des spécialistes et échappe au découpage de la réalité tel que l'impose le formalisme scientifique? L'article de Bataille établit que le langage scientifique lui-même n'échappe pas à l'emprise de formations imaginaires déconnectées de la littéralité supposée du discours de la science.

Telle que je m'en suis fait dans le cours de ce texte le rapporteur, l'ethno-archéologie – pour donner un nom à ce projet d'articulation entre les registres sémiotiques et sémantiques de la recherche archéologique – viendrait nommer moins un projet épistémologique que les effets sur la recherche des contraintes qu'exerce à son endroit la nécessité de doter «les choses du passé» de significations actuelles pour les populations concernées (Candelot), que ces dernières s'en tiennent à distance ou les sollicitent. De même que l'écologie, comme discipline scientifique en formation, s'est instituée au point de convergence des sciences naturelles et biologiques pour trouver un écho et une légitimation sociale et politique dans l'inquiétude actuelle concernant l'état et le devenir de l'environnement, l'ethno-archéologie, qui tend à se définir au carrefour des sciences archéologiques, des sciences du langage et de l'ethnologie, n'échappe pas, ne peut faire l'économie des processus de légitimation et d'affirmation identitaires actuellement à l'œuvre dans des univers sociaux en pleine mutation culturelle, elle s'y trouve même engagée au-delà du projet scientifique qu'elle supporte.

Impressions DUMAS
42100 SAINT-ÉTIENNE
Dépôt légal : juin 1996
N° d'imprimeur : 32895

Imprimé en France

MÉMOIRE DE PIERRE, MÉMOIRE D'HOMME

Tradition et archéologie en Océanie

Cet ouvrage, conçu en hommage à l'œuvre de l'archéologue José Garanger, est dédié à la mémoire océanienne, à ses modes de transmission orale, écrite ou matérielle et à une réflexion sur le sens de sa restitution : ce que les Océaniens en disent aujourd'hui, ce que l'ethnologue ou l'historien en comprend, ce que les premiers Européens en ont décrit, ce que l'archéologue en redécouvre. A une diversité d'approches disciplinaires répondent des analyses croisées : rien dans les réflexions proposées dans ce recueil d'articles ne permet d'élaborer une explication univoque de la culture océanienne, et surtout pas de proposer une trame « chrono-logique ». Toutes les informations s'entremêlent en un écheveau où le présent recompose le passé, où le passé permet parfois de restructurer le présent, où les textes fonciers du XIXe siècle paraissent montrer un état des lieux différent de celui de la tradition orale, où les premiers occupants, dont le souvenir était même effacé, révèlent une profondeur de temps insoupçonnée avant la venue des archéologues.

Ouvrage publié avec le concours du Laboratoire d'Ethnologie du CNRS, du Département Archéologique (Centre Polynésien des Sciences Humaines) de Tahiti, de l'Université de Paris I et de l'Orstom.

ISBN 2-85944-298-7
ISSN 0292-6679

9 782859 442989

Prix : 250,00 F