
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 océaniques. 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 XIX^e 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 d'abord l'

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 directs 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 (plaignographique 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 XIX^e 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

d l ' l d l ' l d'

die qui résiste à tout traitement. Seul un *tabu'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.

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 Tabiti 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, mime; (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 3^e 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*, Bourrellier, Paris; (1946), *Archéologie du Pacifique nord*, Institut d'ethnologie, Paris; (1950), *Les Fouilles préhistoriques*, Picard, Paris.