

## Le Vocabulaire des Valeurs Culturelles dans la Littérature Orale des Iles Marquises

H. Lavondes

Centre Orstom de Papeete

Tahiti

L'exposé qui va suivre porte sur des recherches en cours conduites à 'Ua Pou, l'une des six îles habitées de l'archipel des Marquises. Le naufrage de la culture polynésienne préeuropéenne de cet archipel est total, mis à part quelques survivances mineures et quelques réminiscences fragmentaires du passé dans la mémoire d'un petit nombre d'individus, qui, selon le système marquisien de l'adoption, avaient été élevés par leurs grands parents. Dans ces conditions, il a été assez surprenant de constater au cours du travail de terrain qu'un important corpus de littérature orale, apparemment peu altéré, était encore connu de certains informateurs. D'où la définition d'un programme de recherche, dont la première étape consistait à recueillir ce corpus de manière aussi exhaustive que possible; la deuxième à assurer le travail préalable à sa publication partielle ou totale, c'est à dire l'établissement du texte, la traduction et l'annotation; la troisième à exploiter le matériel recueilli pour en extraire la substance ethnographique. La première étape de ce programme peut être considérée comme achevée : un manuscrit de plus d'un millier de pages en langue vernaculaire a été constitué. La deuxième étape est en cours de réalisation, quant à la troisième elle en est encore au stade des sondages préalables.

L'utilisation d'une littérature orale comme une source capable de contribuer à la description ethnographique de la culture du groupe qui l'a produite est une tâche périlleuse et décevante, qui dans son principe même soulève maintes objections. Une littérature orale recueillie dans une culture donnée est le plus souvent une marquetterie d'éléments d'âge différents, empruntés à des cultures variées, qui ont été remaniés sans doute par la culture en question, mais qui gardent l'empreinte de leurs origines étrangères. Les récits mythiques, qui constituent une part importante de la littérature orale de nombreuses cultures, expriment une pensée d'un type spécial, largement étrangère à celle de la culture où ils ont été recueillis, c'est du moins ce qui semble ressortir des analyses de Cl. Lévi-Strauss. Toute littérature orale comporte donc des éléments transculturels dans la mesure où elle exploite des thèmes mythiques. De plus, il est certain que, envisagée globalement, une littérature orale, du simple fait de sa nature littéraire, ne donne de la réalité culturelle qu'une image fragmentaire, altérée et fortement idéalisée. Tels sont quelques uns des obstacles que devra surmonter toute analyse en termes de culture d'une littérature orale. Les ignorer ne peut aboutir qu'à mériter les reproches que Cl. Lévi-Strauss adresse justement à certaines interprétations des mythes et à tomber dans "la platitude" de ceux qui voient dans les mythes l'expression de "sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance qui sont communs à l'humanité entière" ou le sophisme de ceux qui, grâce à "une dialectique qui gagne à tous coups" voit dans la mythologie tantôt un reflet de la structure sociale, tantôt "une dérivation à des sentiments réels mais refoulés" (1958 : 228-29).

Cependant, malgré leurs lacunes et leur difficulté d'interprétation, l'utilisation des documents ethnographiques incorporés à une littérature orale devient une nécessité, lorsque, comme aux Marquises, la culture traditionnelle est éteinte et que les autres matériaux font défaut. Mais il faut recourir alors à une méthode qui, dans ses moyens, sinon dans ses fins, s'écarte de celle de l'ethnographie et se rapproche de celle de l'histoire, de l'archéologie et de la philologie. L'attention portée au vocabulaire et plus particulièrement aux mots qui, dans une littérature orale, paraissent revêtus d'une forte charge culturelle, peut être considérée comme l'un des instruments d'une telle méthode. L'idée de départ est celle-ci : quand, d'une part, je découvre dans la littérature orale marquisienne de nombreuses scènes

cruelles mais cherche en vain un terme désignant la cruauté, je peux craindre de projeter mes propres conceptions sur la culture considérée. Quand, d'autre part, je remarque de nombreuses scènes de vengeance ainsi qu'une insistance particulière sur la formule *umu huke* qui exprime l'idée de vengeance, je me sens davantage en droit de penser qu'il existe une forte probabilité pour que l'idée de vengeance soit un élément fondamental de la culture marquisienne.

Dans un premier stade, le choix des mots significatifs peut se faire par des voies intuitives. Quant à l'exploitation ethnographique des mots retenus, elle s'opère par référence au contexte, étant entendu que contexte est pris dans un sens très large qui englobe notamment :

- l'énoncé dans lequel figure le mot avec prise en considération des autres mots avec lesquels il est volontiers associé,
- les épisodes ou scènes des textes où le mot figure et dont il peut être considéré comme le commentaire,
- les épisodes ou scènes semblables où le mot ne figure pas mais où il paraît être latent,
- les associations que des informateurs actuels peuvent être amenés à faire à propos du mot,
- les informations sur le mot apportées par la littérature ethnographique publiée et par les dictionnaires,
- enfin, les emplois contemporains du terme dans la conversation quotidienne.

Le champ ainsi ouvert aux recherches est immense. Il n'est pas question d'en tenter ici ne serait-ce que l'exploration. Nous nous limiterons à deux exemples empruntés au vocabulaire des valeurs.

Dans le domaine des valeurs esthétiques, la paire de mots *po'ea*, *po'otu*, qui fait référence à la beauté physique, en parlant d'un homme pour le premier mot, d'une femme pour le second, est d'un emploi exceptionnellement fréquent dans les textes. La question que nous poserons est celle-ci : l'intervention fréquente d'hommes ou de femmes remarquables par leur beauté physique dans les textes que nous analysons tient-elle à un simple artifice littéraire, est-ce un simple ornement des récits comme le sont les belles de nos contes de fée ou bien correspond-elle à quelque chose de plus profond, de plus enraciné dans la culture marquisienne ? Du point de vue du contexte au sens large, non linguistique du terme, notons la similitude qu'offrent les scènes où interviennent des hommes ou des femmes d'une singulière beauté et celles où des personnages acquièrent la renommée grâce à des exploits guerriers ou magiques. On a l'impression que ces trois domaines sont dans une certaine mesure équivalents et représentent autant de champs par où l'individu peut accéder à la gloire. Nous trouvons en effet dans la littérature marquisienne des histoires de "beaux" qui forment comme le pendant d'histoires de héros. Certains récits ont pour thème des conflits qui éclatent entre un personnage remarquable par sa beauté physique et d'autres personnages doués de pouvoirs d'un autre ordre tels que puissance politique, ou savoir faire technique. Il faut signaler du reste que le conflit se dénoue souvent à l'avantage de la beauté physique. Autre fait à remarquer, c'est que la beauté individuelle s'insère souvent dans le cadre d'une aventure collective. Les personnages doués de beauté sont l'objet d'une véritable adulation de la part de leur groupe. Ils ne se déplacent qu'entourés d'une foule d'accompagnateurs. Le prestige que leur vaut leur beauté rejaille sur le groupe tout entier. L'analyse du contexte lato sensu dans lequel apparaissent les termes *po'ea*, *po'otu* suggère donc une exceptionnelle intégration sociale de cette valeur esthétique particulière que constitue la beauté physique. L'analyse du contexte linguistique

où peut apparaître cette paire de mots va nous le confirmer. Il s'agit des expressions *papa po'ea*, *papa po'otu* qui apparaissent parfois dans les textes. Le mot *papa* veut dire strate, catégorie sociale. On le rencontre aussi dans les expressions *papa haka'iti*: classe des chefs, *papa tuhuka*: classe des artisans, *papa 'enana motua*: classe des hommes mariés adultes. Qu'est-ce à dire sinon que les individus doués de beauté physique sont situés dans la société à un certain rang qui leur confère certaines prérogatives et obligations.

Le terme qui s'oppose le plus directement à la paire *po'ea*, *po'otu*, est *hoihoi*, laid, difforme, monstrueux. Il est formé par reduplication du mot *hoi* dont le sens est imperfection, défaut naturel. Que ces deux termes sont effectivement sentis comme formant une opposition apparaît bien dans un des récits recueillis à 'Ua Pou. 'E'evaihopu, un homme remarquable par sa beauté physique, effectue une croisière dans le but de chercher femme. Il choisit pour compagnons de route une troupe de gens difformes (*hoihoi*): des pieds-bots (*vae hape*), des bigleux (*mata kika*), des bouchés torsés, (*kikitu hipa*), des oreilles chiffonnées (*pua'ika pihoi*), des bras infirmes (*'ima hapepa*), qui doivent lui servir de repoussoirs et multiplier ses succès féminins. Cependant il ne suffit pas d'être exempt de tares aussi marquées pour mériter le titre de *po'ea*, comme le montre une épisode de l'histoire de Kae. Kae est un bel homme qui a trouvé femme dans une autre île. Un jour, il demanda à sa femme de l'épouiller. Pendant l'opération, celle-ci éclata de rire. Elle finit par avouer à Kae que c'est parce qu'elle avait vu un cheveu blanc sur sa tête. Kae prit alors congé de sa femme et retourna dans son île. Le narrateur, sollicité de commenter ce passage, explique que cet unique cheveu blanc constitue un *hoi*, un défaut, c'est pourquoi Kae a honte et s'en va. On voit que, pour les Marquisiens, un des caractères de la beauté physique est la parfaite intégrité, l'absence de toute imperfection due à la nature ou à l'âge, si minime soit-elle.

Nous terminerons par l'étude des deux mots *hiti* et *topa*, dont le premier signifie proprement "monter" et métaphoriquement s'élever dans l'échelle du prestige et le second tomber et, métaphoriquement déchoir. Aujourd'hui, on entend employer ces deux termes pour désigner un individu qui se distingue dans la hiérarchie du prestige ou qui, au contraire, se voit surclassé par d'autres. Voici quelques emplois effectivement constatés pendant notre séjour sur le terrain: à propos du chef de l'île devenu conseiller à l'Assemblée locale, de deux instituteurs entre lesquels couve une sourde lutte d'influence, d'un ressortissant d'une autre île qui s'est imposé en célébrant pour sa fille un mariage fastueux. Revenons maintenant aux textes traditionnels, et commentons deux emplois du mot *topa*: "tomber, déchoir". Dans le premier cas *topa* fait allusion à une chute dans le prestige attaché à la possession de pouvoirs extraordinaires caractérisés par le mot *mana*. Un chef de 'Ua Pou avait un *mana* exceptionnel qui lui permettait de se faire obéir des oiseaux de mer, qui lui servent notamment de porteurs d'eau, et d'obtenir matière à festin en faisant cuire au four des vieux crânes de cochons abandonnés depuis longtemps. Or, il se montre incapable de renouveler ces exploits devant un chef d'une autre île qui, lui fait une démonstration réussie de son propre *mana* en offrant aux populations de 'Ua Pou un cochon gigantesque venu à la nage à son appel de Hiva Oa. L'autre emploi de *topa* fait référence à 'E'evaihopu déjà cité dont la beauté déchoit à cause précisément du singulier procédé adopté par lui pour la mettre en valeur. En fait le schéma ascension/chute pourrait s'appliquer à nombre d'autres épisodes de la tradition orale marquisienne. Le couple *hiti-topa* constitue en

effet un modèle de comportement typique de la culture marquisienne où l'individu a la possibilité de s'illustrer grâce à ses pouvoirs magiques, à son *mana*, grâce à sa beauté physique, et aussi grâce à son habileté technique (*tuhuka*), ses performances sportives, sa magnificence dans sa manière de traiter ses hôtes. Il s'agit là d'un moteur essentiel de la vie sociale aux Marquises, dont le rôle est très important encore aujourd'hui.

Le couple *hiti-topa* va nous conduire vers une réflexion importante qui renvoie à l'idée qui a servi de point de départ à cet exposé. Alors que le schéma de la conception marquisienne de l'ascension sociale semble appeler irrésistiblement les idées connexes de compétition et d'effort, nous n'avons trouvé de termes qui fassent référence de manière satisfaisante à de telles notions ni dans nos textes, ni dans la conversation quotidienne, ni même dans les dictionnaires. Aucun terme ne paraît exister qui exprime l'idée de compétition, quant à l'idée d'effort, à en croire le dictionnaire de Mgr. Dordillon elle se trouverait exprimée par le mot inattendu de *ha'ako'ika* dont le sens propre est "préparer une fête". A supposer que ces lacunes soient réelles et ne tiennent pas à un simple manque d'information de notre part, elles posent le problème général de l'interprétation, à donner à l'absence d'un mot. Faut-il en conclure que l'élément culturel correspondant est absent de la culture considérée? C'est une question délicate que nous ne prétendons pas trancher. Pourtant, en ce qui concerne l'idée de compétition, au moins, la lacune que présente le lexique paraît significative. Elle semble moins traduire l'absence de compétition effective dans le cadre de la vie sociale marquisienne que certains aspects, propres à cette culture, qu'y prend la compétition. C'est la notion de parenté (*hua'a*) qui fournit le modèle des relations sociales à l'intérieur du groupe tout entier (tous les membres d'une même tribu étaient considérés comme des *hua'a*). Ceci implique un idéal, au moins théorique, d'absence de conflits et de coopération qui exclut la compétition. Ce n'est qu'en dehors du groupe que peut se situer le conflit qu'implique toute compétition, et ce n'est peut-être pas un hasard si le mot *toua*, qui signifie guerre, paraît être celui qui est le plus près de rendre l'idée de compétition. Nous voyons en effet le mot *toua* appliqué à des rivalités entre tribus, qui ont essentiellement un caractère sportif et qui nous semblent toutes pacifiques. Quant à l'emploi de *ha'ako'ika*, qui signifie préparer une fête, pour rendre l'idée d'effort, dans la mesure où tout effort important avait dans la culture marquisienne traditionnelle un caractère collectif impliquant des festivités, il est facile de l'expliquer.

C'est précisément trop facile. Le risque est grand dans les études de vocabulaire de se laisser aller à des rapprochements superficiels et de retomber dans le défaut de platitude dont nous avons voulu nous prémunir au début de cet exposé. Il apparaît maintenant en effet qu'une tentative pour reconstruire certains éléments d'une culture à partir du vocabulaire figurant dans les textes de sa littérature orale soulève peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résout et présente au moins autant de pièges et de difficultés que sa reconstruction directe à partir du contenu des textes eux-mêmes. Les procédés dont nous avons donné des illustrations tout à l'heure ne constituent pas véritablement une méthode sûre, tout au plus une série de recettes. Cependant, dans la mesure où elles permettent une approche indirecte des réalités culturelles incorporées aux textes d'une littérature orale, ces recettes peuvent ouvrir la voie des suggestions nouvelles et offrir un moyen de contrôler des analyses faites par d'autres voies.