

Le *Marae* comme objet de perspective de la culture polynésienne

par

Bertrand GERARD*

1) L'oubli

"Celui qui comprend le passé, l'*historico-philosophus*, est donc un prophète à recu-
lons. Qu'il est prophète signifie justement qu'à la base de la certitude du passé dit
l'incertitude, qui existe pour le passé tout à fait comme pour l'avenir..."⁽¹⁾. Cela me
semble être particulièrement vrai à Tahiti où, l'absence d'un passé historique propre-
ment polynésien paraît être dû tout autant à l'impact culturel européen qu'à une
volonté délibérée d'oubli pour des raisons "intérieures" (politiques). Cet oubli fut si
total qu'il devint absence, c'est-à-dire abouti à une situation de manque, situation
d'autant plus ambiguë que l'on a oublié jusqu'à ce qui manque ; de plus, combler ce
manque avec les vestiges du passé n'est pas sans danger puisque l'oubli était nécessaire
pour que la société puisse se constituer en son état actuel. Et puis, quelle serait la fina-
lité d'un re-souvenir et à qui profiterait-il ?

Tahiti fut officiellement découverte en 1767, les missionnaires y débarquent en
1797. En 1886, Davin⁽²⁾ note que les Tahitiens semblent ne plus disposer d'une
mémoire des faits historiques remontant au-delà de l'occupation (1843 ?). Lorsque
Baessler⁽³⁾ publie ses notes sur Tahiti en 1897, soit un siècle après l'arrivée des mis-
sionnaires, les *marae*⁽⁴⁾ sont, selon son témoignage, des vestiges déjà silencieux d'un
passé pourtant proche puisque leur destruction n'a été ordonnée qu'en 1815. C'est, en
effet, cette année-là que la famille Pomare, *ari'i* (chef) de Pare-Arué parvint à s'impo-
ser comme dynastie "régnante" sur l'ensemble de l'île. Pour ce faire, les Pomare ont
admirablement joué des avantages et du prestige résultant de leurs relations privilé-
giées avec les Européens.

* Orstom

(1) S. Kierkegaard : Les Miettes Philosophiques. Paris 1967. 132

(2) 50.000 miles dans l'Océan Pacifique. Paris 1886.

(3) A. Baessler : "Marae und Ahu auf den Gesellschafts Inseln". International archiv für Ethnographie, Band
X, 1897. 245.

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 21.235 11

68 Cote : B n 127 ex 1

Jal. Soc. Océan., T. XXXVIII, n° 74-75, 1982

Il semble bien que ce fut là la principale motivation qui conduisit Pomare à exercer le leadership d'un parti chrétien, ce qui tenait davantage du risque politique que de la conviction religieuse. La victoire acquise, Pomare II promulgua en 1819 un code juridique qui interdit entre autres choses, sous risque de peines très sévères, la transmission de l'ancienne coutume et oblige à la nouvelle pratique religieuse : c'est que déjà, l'opposition à la dynastie se traduit par un clivage religieux. Il y a donc eu au début du XIX^e siècle une transformation brutale et rapide de la société tahitienne dont les missionnaires furent peut-être davantage les artisans que les responsables. Il est important de souligner qu'il y eut à Tahiti, vers le début du XIX^e siècle une ouverture idéologique (religion et système politique) et économique (création d'un marché extérieur), poursuivie dans un but politique, sur l'initiative d'une chefferie en quête d'hégémonie. Pour ce faire, l'amnésie relative aux choses du passé devint un devoir d'état. L'hérésie Mamaia⁽⁵⁾, mouvement millénariste (1836-1841) démontre que du synchronisme religieux a pu surgir une remise en cause politique. Depuis cette dernière tentative de revalorisation du passé, les valeurs attachées à ce dernier ne pourront plus s'exprimer que par des voies indirectes. Au XIX^e siècle, la démonologie est une démarche importante dans la pensée religieuse européenne : Dieu permet au démon de se manifester, revêtant parfois l'apparence des morts, pour tourmenter les vivants, les mettre à l'épreuve. Il existe donc à cette époque, si on ose dire, un terrain d'entente, en Polynésie, entre l'ancienne croyance et le nouveau système de valeurs. Le nouveau terrain d'expression de l'ancienne croyance sera la "manifestation" : esprits, revenants, possession de l'âme ; le marae, ancien lieu de culte apparaîtra bien vite comme le lieu privilégié de ces manifestations. Mais l'ancienne croyance en sortira "négativisée", comme manifestation du mal inhérent à la nature polynésienne.

Depuis peu se pose en Polynésie la question de la revalorisation d'un héritage culturel ancien ; la population ressent, bien que fort différemment, la nécessité de reconquérir pour l'Être Polynésien une dignité nouvelle, suivant en cela un mouvement qui caractérise d'abord les pays du tiers-monde à la veille de la décolonisation avant de s'étendre, depuis peu, aux cultures régionales des anciennes métropoles. C'est dire, qu'à Tahiti, comme ailleurs, une telle revendication n'est pas exempte de toute préoccupation politique.

II) Le milieu rural, le souvenir

Dans toutes les discussions qui se tiennent à propos d'un renouveau culturel polynésien, il y a un grand absent et un grand silencieux : c'est le monde rural. Il est bien souvent considéré par les Européens comme mort à la culture ; c'est-à-dire qu'il aurait renoncé à ses valeurs traditionnelles tout en acceptant mal ou peu les valeurs nouvelles. Les Demis estiment souvent qu'il se désintéresse de toute problématique culturelle et de ce fait doit être "sensibilisé/motivé (éduqué)". Il est vrai que le monde rural ne s'exprime pas au niveau d'un souci de renouveau culturel, mais il existe chez ces gens du district, qu'on appellerait en Afrique les gens de la brousse, une réflexion relative au passé, qu'en attendant de pouvoir mieux la définir, je nommerais "pensée archéologique". Je la nomme ainsi parce que les gens ne m'ont parlé de leur âme ancienne

(4) La *Marae* est une construction en pierre délimitant un espace sacralisé : c'est aussi un autel de la terre et des ancêtres et parfois un monument de la chefferie.

(5) N. Gunson : "Histoire de la Mamaia ou Hérésie visionnaire de Tahiti" Bulletin de la Société des Etudes Océaniques, T. XII, n° 143-144, 235-293.

LE MARAE COMME OBJET DE PERSPECTIVE DE LA CULTURE POLYNÉSIENNE

(profonde) qu'à l'occasion de travaux de recherches archéologiques, l'image du passé permettant d'évoquer ce passé. Je ne prétends pas faire ici œuvre scientifique ni m'exprimer au nom de "la pensée rurale", je souhaite seulement montrer comment, à travers des recherches archéologiques, s'est en partie révélé un fonds culturel polynésien.

En milieu rural, la recherche archéologique révèle deux aspects :

- Le premier est celui des vestiges archéologiques "contenus" dans la terre et leur organisation. Ils sont mis au jour selon certaines méthodes et techniques. Leur analyse aboutit à la mise en évidence d'un certain nombre d'informations, probabilités ou certitudes, qui constituent des écrits et des dessins. Le document final, écrit, n'est généralement disponible que plusieurs mois après la fin des travaux et sa diffusion est limitée aux principaux responsables ayant joué un rôle dans la préparation ou le développement des recherches.

- Le deuxième est celui du discours ; ce discours se constitue en trois temps :

a) celui du chercheur qui doit justifier de la nécessité et de l'utilité du travail qu'il vise à entreprendre. Il y a ensuite celui que le chercheur tient au cours de la fouille : directives, demandes d'informations, interprétations, comparaisons avec des matériaux ou des situations déjà connues de lui. Ce discours se réfère pour l'essentiel à une expérience de son travail qui lui est propre. C'est un discours de "maître d'œuvre".

b) il y a celui de ses aides qui se fondent sur une certaine préconception des objets "archéologiques" mais aussi sur une interprétation de la situation de travail en fonction de leur propre donné culturel et sur une réorganisation du discours de l'archéologue en fonction de leur propre perception des choses.

c) en dernier lieu, il y a le discours des observateurs, des non-participants : celui-ci se fonde sur la non-participation à la fouille (qui ne devient l'affaire que des gens recrutés pour les travaux) et sur l'aspect inhabituel que revêt dans le quotidien rural une fouille archéologique. Cet aspect inhabituel repose pour l'essentiel sur deux faits : la découverte "voulue et recherchée" d'objets archéologiques qui sont habituellement le résultat de découvertes fortuites en des lieux spécifiques ; l'autre fait est l'attention portée par l'équipe sur des objets peu valorisés comme des dents de cochon ou des éclats de taille. Il faut enfin noter que les fouilles archéologiques se déroulent le plus souvent sur des lieux habituellement peu fréquentés (sur les ruines des *marae* ; en brousse).

Il va de soi que le milieu local ne tirera pour lui-même d'une telle expérience que ce qui le concerne, qui tiendra compte des choses suivantes :

a) Sa participation ou sa non-participation à l'ensemble des recherches.

b) Du fait que les résultats écrits, dans une autre langue que sa langue propre, ne sont pratiquement pas accessibles (délais de publication, obligation d'acheter) et n'impliquent en rien sa participation : tout au plus, il sera souligné que "les gens de tel endroit pensent que..." information parmi d'autres qui n'influe pratiquement pas sur les conclusions.

L'archéologue devient ainsi le seul détenteur de la parole ; dans son bilan (rapport), il parle seul. Sa seule parole devient ainsi la parole d'un homme seul puisque dite (écrite) en dehors de tout consensus social local. En définitive, les gens ne gardent comme souvenir d'une fouille archéologique qu'une succession d'événements (accidents ou incidents) et le sentiment d'avoir été dépossédés, cette dépossession résultant d'un départ des objets et d'un discours écrit qui ne tient compte que des propres conclusions du chercheur élaborées en fonction de ses propres préoccupations. C'est-à-

dire qu'un lieu sera désormais investi d'une parole étrangère inaccessible pour l'habitant, qui fera foi auprès de l'étranger et est susceptible de rendre suspect le discours local.

C'est donc au-delà et en dehors mais à l'occasion de la fouille qu'il nous faut essayer de saisir ce discours local dans sa spécificité. N'ayant pas de connaissance véritable de la langue et n'étant pas moi-même quelqu'un ayant un vécu rural en milieu polynésien d'assez longue durée, je ne peux rendre compte de ce discours que de façon schématisée et fragmentaire, la seule démarche systématique ayant consisté à susciter ou provoquer des discussions auxquelles ne participaient que les gens *soucieux* de m'aider à *comprendre* ou de me renvoyer à mon *altérité*. Dans tous les cas, le souci dominant de mes interlocuteurs était de me montrer qu'il existait une dimension profonde informulable, inaccessible à celui qui n'est pas issu de cette terre : "nous sommes nous l'âme de ces pierres".

Il faut tout d'abord noter qu'il ne semble pas y avoir, en milieu rural, une conception historique du passé lointain. Il y a les événements d'aujourd'hui à partir desquels on peut répartir (éventuellement réorganiser) des événements plus lointains en fonction d'une chronologie relativement précise jusqu'à deux ou trois générations. Au-delà, il y aurait un ensemble d'événements passés, tous ramenés sur un même plan : *Te Tau Tabito*, les temps anciens. Dans ces temps anciens, on peut établir une distinction entre le passé événementiel et le passé permanent : un événement a eu lieu autrefois et il y a des choses de tout temps. Cette partition se retrouve au niveau de la personne : un homme ou une femme a une histoire qui lui est propre mais est soumise à une "influence ancestrale" également constitutive de sa personnalité. Cette personnalité ancestrale, il la tient du passé, elle émane directement de la terre polynésienne sur laquelle il est né : elle est une *marque originelle*. La personne polynésienne est en fait une personne scindée ; un homme d'aujourd'hui, qui doit agir dans la société d'aujourd'hui, doit contrôler l'autre homme de tout temps, issu des profondeurs de la brousse, et qui cherche aussi à s'exprimer remettant ainsi en question l'ordre existant. Cette double personnalité est projetée en même temps qu'elle en est issue, sur l'espace tel qu'il est décrit et investi.

Il y a l'espace socialisé, le village ; c'est un espace construit aménagé par l'homme, débroussaillé et jardiné, où s'exerce le contrôle social (*Fenua oïre*). Il y a l'espace de la brousse, non aménagé, non organisé où dominent les forces de la nature (de tous les temps). Dans cet espace, les forces du passé n'ont pas été dominées et celles qui ont été chassées des lieux organisés s'y sont réfugiées (*Fenua aïhere*). C'est un lieu de refuge des profondeurs de l'âme et il est intéressant de noter que les premiers chrétiens s'y réfugiaient pour prier lors des persécutions (Gunson, 1953. 247). Les Mamaïa, hérétiques prônant à la fois la valeur de la prière collective mais également le rejet des valeurs nouvelles politiques et morales, tenaient à marquer leur volonté de transgression des lois par un appel à aller en brousse pour "se livrer à la lubricité et s'enivrer à leur gré, que les lois et les écritures soient abandonnées et les missionnaires bannis" (Gunson, 1963. 252). Ceci montre bien qu'il existe une opposition brousse/village qui recoupe une opposition social/non social, contrôle/absence de contrôle ou conformité/transgression. Cette opposition s'exprime également en termes d'ombre et de lumière : le village est lumière, le jour est lumière, Dieu est lumière (Gunson 1963. 275. Dieu est un dieu de jour et non de nuit). La brousse, c'est l'ombre, la nuit c'est l'ombre, les forces de l'ombre sont démoniaques, les habitants de l'ombre sont les esprits d'autrefois et les hommes pervers. Le jour, la lumière et la société dominent, le contrôle social est dominant ; la nuit, l'ombre domine, le village et le "ventre" des hommes peuvent être investis par les habitants de l'ombre dont les chiens (animal de la brousse et du village) sont supposés déceler la présence.

LE MARAE COMME OBJET DE PERSPECTIVE DE LA CULTURE POLYNÉSIENNE

Les "objets archéologiques" en fonction de leur "charge" liée à la perception de leur rôle (utilitaire ou rituel ?) et de leur ancienneté sont spontanément distribués selon les classes suivantes :

Classes	I	II	III	IV
	Affect fort	neutre	faible	
	Tiki	herminettes éclats retouchés	peloirs râpes pilons	hameçons cuillères en nacre
	Puna	disques polyèdres	Pierre de four	ébauches
	Pilons	pilons		

Leur répartition spatiale et temporelle serait la suivante :

	I	II	III	IV
Espaces	Marae Grottes Fonds de Vallées Passes Caches	Intérieur Montagne	Maison Jardin	Maison Coffre familial
	Ombre	Semi-obscurité	Lumière	
	très ancien	ancien	récent	grand-père

Il y a les objets qui existent de tout temps comme les *Tiki* (statuettes anthropomorphiques en bois, en pierre ou en corail), les *Puna* (statuettes ichthyomorphes) et les *Penu* (pilons) auxquels est attaché un affect très fort ; ils sont parfois supposés doués d'une existence propre. Ils sont issus de l'obscurité totale *Te Po* et leur origine se perd dans la nuit des temps *Te Po*. Aussi, les découvre-t-on dans les zones d'ombre permanente : *marae*, grottes, fonds de vallées, passes, caches. De nombreuses histoires vécues circulent à leur sujet et il n'est pas rare qu'un désordre mental ou un accident corporel leur soit attribués.

Je ne dispose pas d'informations suffisantes pour déterminer les différentes caractéristiques des manifestations de ces objets si ce n'est très sommairement : le *Tiki* se manifesterait le plus souvent par une violence agressive (maladie soudaine, accident) dans un but de vengeance ou simplement pour manifester son pouvoir ; il est incapa-

ble de se maîtriser. Le *puna* est une pierre magique, son pouvoir est directement lié à celui de son propriétaire "qui sait lui parler", mal utilisée, cette magie est susceptible de se retourner contre celui qui en a provoqué la manifestation. Le pilon se manifeste surtout dans les rêves et provoque la maladie (longue, dépérissement). A chacun de ces objets, perçus comme de caractère phallique, correspond un espace matriciel (l'ombre) : *Tiki/Marae* est significative des valeurs anciennes telles qu'elles sont perçues aujourd'hui ; c'est l'expression de la violence et du désir physique de vengeance qui "pousse" parfois dans "le ventre" du Tahitien. L'association *Puna/Passé* est significative des ressources de la nature ; bien utilisées elles sont sources d'abondance, mal utilisées, sources d'ennuis. Ces forces peuvent être contrôlées par des spécialistes, les *Tabua*.

Il est significatif que le pilon ne se manifeste qu'à la maison, c'est encore aujourd'hui un instrument ménager ; découvert dans l'obscurité (fond de vallée...), il participe de l'ombre. Ses manifestations sont généralement nocturnes (rêves), à la maison et il prend souvent l'aspect d'une femme (ce qui n'est qu'apparemment contradictoire avec son aspect extérieur phallique.) Dans ces manifestations, le lieu et le moment de ses manifestations, le pilon me paraît être l'expression d'une sensualité mal contrôlée qui s'exprime à la maison la nuit mais bien souvent, surtout lorsqu'il y a des enfants, dans la brousse. Ces objets apparaissent donc comme des lieux de projection :

Tiki-Marae : influences ancestrales

Puna-Passes : forces naturelles

Penu-Umete : sexualité.

Les autres objets de pierre et de coquillage (herminettes, éclats...) n'ont pas d'existence propre mais ils peuvent avoir été "contaminés" par l'ombre et de ce fait peuvent être les vecteurs de cette "puissance" de l'ombre : c'est à ce titre qu'ils peuvent être à l'origine de certaines maladies. Parfois considérés comme des objets "sales", ils sont associés à la vallée, c'est-à-dire à une zone où n'alternent que l'ombre et la pénombre. J. Garanger m'a cité le cas d'une femme qui était guérisseur ; elle demandait, pour soigner la "maladie tahitienne" que lui soient remis tous les objets anciens détenus dans la maison et les jetait dans ses cabinets (pierres anciennes/sales/maladies/excréments).

Les engins de pêche, pour la plupart en nacre, sont perçus comme sub-actuels. Ils ont un rôle et une utilité connus et ne témoignent que d'un passé récent ou certains d'entre eux étaient encore en usage. Ils sont souvent considérés comme des "souvenirs", utilisés à l'occasion, et ont une charge affective positive sans doute liée à la nostalgie de cette époque idéalisée d'un Tahiti chrétien n'étant pas soumis aux impératifs de la modernité.

Ce discours rural, dans la mesure où je l'ai compris (sans en épuiser le sens) m'apparaît comme un discours réunificateur. Il serait destiné à "réaliser concrètement des motifs mythologiques ou psychologiques". Il contient une réminiscence d'un quelque chose d'atemporel (ombre-valeurs anciennes) et d'essentiel (âme polynésienne qui a éclaté en événements individualisés dans le temps (cf. Jung). Le *Tiki* n'est pas omniprésent ni toujours agissant ; "l'aventure" avec un *Tiki* est toujours un événement personnel ; chaque *Tiki* a son "point faible" (ses manies, sa susceptibilité, sa manière de se manifester). Certaines personnes sont plus vulnérables que d'autres aux manifestations du *Tiki*...

Sur un autre plan, ce discours permet de restituer un événement de tous temps (Dieu, créateur du monde) au niveau d'un événement : l'arrivée des missionnaires par la mer (lumière = bord de mer = zone habitée = récent). Ce qui implique que ceux-

ci et la religion dont ils étaient porteurs sont de nouveaux venus. Il est possible en toute hypothèse de tenter une interprétation plus profonde : Il existe une âme polynésienne profonde et très ancienne (fond de vallée = *tiki/marae* = de tout temps) païenne, un niveau psychologique et historique de transition (vallée = pénombre = assez ancien) qui correspondrait à une zone d'affrontement entre l'ombre et la lumière, entre le dieu des missionnaires et les traditions polynésiennes - les Mamaia sont supposés habiter les vallées sous formes d'esprits de même que certains héros des temps païens. Il existe enfin une âme polynésienne récente (bord de mer = lumière = récent) qui s'exprime à la lumière aux regards de tous.

Cette répartition chrono-géographique de l'âme humaine correspond à un tout. Le fond de vallée (ombre), la vallée (pénombre) le bord de mer (lumière) constituent une unité d'habitat de même que l'âme polynésienne est un tout avec ses zones d'ombre et de lumière.

L'alternance du jour et de la nuit avec ses phases de transition exprime de façon naturaliste, concrète que cette âme polynésienne est soumise à des tensions, à des phases d'incertitudes, à des oppositions des contraires. C'est une manière discrète d'exprimer que l'âme polynésienne est une, de même qu'il existe une continuité géographique et historique ; c'est aussi une manière discrète de s'opposer au discours religieux actuel qui veut que ce qu'il y a de bon dans l'homme soit lié à Dieu et récent, et que ce qu'il y a de mauvais soit lié au passé.

Espace social et espace naturel, âme évangélisée et âme polynésienne sont donc deux aspects d'une même création qui relèvent d'une continuité historique, d'un passé et d'un présent indissociables.