

T H E S E

présentée à l'Université PARIS X – NANTERRE

pour obtenir

le Grade de Docteur de 3e Cycle en Ethnologie

par

Alain BABADZAN

**CHANGEMENT CULTUREL ET SYNCRÉTISME AUX ILES AUSTRALES
(POLYNÉSIE FRANÇAISE)**

Directeur de Thèse : M. le Professeur José GARANGER

Thèse soutenue le

1981

O.R.S.T.O.M.

PARIS

1981

P R E M I E R E P A R T I E

1. INTRODUCTION.

1.1. de l'objet.

L'ethnologue américain Allan HANSON soulignait dans les premières pages de sa récente monographie sur l'île de Rapa (1) l'opposition posée par les Polynésiens entre deux aspects de la vie : les "affaires matérielles" et les "affaires spirituelles". Alors qu'HANSON avertissait ses lecteurs qu'il allait consacrer son étude aux diverses composantes du "côté de la nourriture" (*pae ma'a*) - économie, mais aussi organisation sociale et politique - j'entends ici aborder l'étude de l'autre pan de ce clivage, et analyser certains aspects de ce qui est actuellement défini dans le discours indigène comme le "côté de l'esprit" (*pae varua*).

(1) HANSON (1973).

Je me propose d'étudier dans ce travail tout un ensemble de croyances et de pratiques populaires constitutives de ce que l'on pourrait appeler la vision du monde non-matériel dans certaines communautés traditionalistes d'un archipel périphérique de Polynésie française, les Iles Australes.

La légitimité d'un tel objet de recherche nous est sans doute suggérée par l'importance qui lui est reconnue par la pensée indigène. Mais sa pertinence d'un point de vue proprement anthropologique réside bien davantage en ce que ces représentations et ces pratiques s'inscrivent d'une manière particulière dans le cadre du changement culturel qui a affecté en profondeur les sociétés polynésiennes depuis le début du XIX^e siècle.

La conversion au christianisme est acquise dans ces sociétés depuis plus d'un siècle et demi : il n'en reste pas moins que les actuelles croyances relatives au surnaturel sont loin de se rapporter toutes aux figures chrétiennes officielles. C'est ainsi que deux types de croyances et de pratiques semblent se juxtaposer et que des représentations de marque chrétienne côtoient des représentations qui paraissent à première vue dériver de la religion ancienne.

Cette ambivalence est une manière de paradoxe : un paradoxe qui doit nous être précieux (il sera placé au centre de ce travail) pour autant que nous voulions rendre compte de la manière dont les Polynésiens ont assumé ce changement, ont modifié leurs systèmes de croyances et de représentations du monde, ainsi que leur rapport au passé et à la tradition.

D'où plusieurs problèmes, auxquels cette étude se propose d'apporter quelques éléments de réponse :

1. A quelles conditions, et de quelle manière, dans un contexte socio-culturel profondément acculturé, peut s'opérer la juxtaposition de deux séries de représentations hétérogènes et apparemment contradictoires ?
2. Quel peut être dans ces sociétés le statut des croyances et des pratiques populaires lorsque celles-ci ne se rapportent pas à des entités légitimes de la religion chrétienne officielle ? Peut-on les analyser en tant que "survivances" de la culture ancienne (antérieure au contact) ?
3. Au sein des représentations contemporaines des "affaires de l'esprit" (*pae varua*), quelle est la part respective de la reformulation et/ou du maintien des conceptions traditionnelles ?
4. De quelle manière les conceptions nouvelles (occidentales et chrétiennes) ont-elles pu être intégrées par les Polynésiens ? Dans quelle mesure ont-elles également pu faire l'objet d'une reformulation ?

Telles sont quelques unes des interrogations qui furent à l'origine de ce travail. A une problématique de ce type, la démarche monographique ne se prêtait guère. Aussi a-t-elle été écartée (comme a été proscrit le psychologisme) pour laisser place à une entreprise qui se propose certes de présenter et d'analyser des "faits", mais en s'efforçant de les restituer dans leur dynamique, de rendre compte de leur genèse et de leurs conditions de production.

Aussi une part importante de ce travail tentera-t-elle, autant que faire se peut, de retracer, au travers du conflit culturel ouvert depuis le contact, le cheminement menant des représentations

anciennes du surnaturel aux représentations actuelles, des pratiques abolies de la religion païenne à certaines pratiques contemporaines.

Une telle analyse se présente comme une sorte de pari, dans la mesure où elle focalise sur cela même qui n'avait guère auparavant été constitué en tant qu'objet de recherche. Non pas que les phénomènes en question n'aient jamais été signalés dans la littérature anthropologique (1), mais bien plutôt qu'ils n'aient pas vraiment été abordés de front, de manière systématique, ni placés au centre d'une analyse du changement culturel. La perplexité des chercheurs devant ces phénomènes de croyance provient sans doute de leur apparence résiduelle et marginale. Leur semblant d'incohérence et leur caractère disparate ont bien souvent été à l'origine du peu d'intérêt qui était porté à ces traits culturels, jugés insuffisamment consistants ou trop dégradés par l'acculturation pour faire l'objet d'une étude anthropologique. Il semble au contraire, et c'est là mon hypothèse de départ, qu'il faille se garder de la tentation d'envisager en tant que "superstitions résiduelles" bon nombre de ces manifestations qui seront envisagées ici en tant que faits de croyance authentiques, ni plus ni moins légitimes d'un point de vue anthropologique que les faits de croyance de marque chrétienne avec lesquels ils doivent être constamment rapprochés : il s'agit dans les deux cas de croyances populaires, conjointement vécues par les mêmes sujets, constitutives d'un état d'acculturation particulier d'un même système culturel.

(1) Cf. chapitre 2 : "*Contributions*".

Pour ambitieuse et risquée qu'elle soit, la tâche méritait, je le pense, d'être tentée, comme méritait d'être levé un pan du voile entourant certains aspects mal connus de la réalité culturelle des quelques communautés traditionalistes de Polynésie française, qui, longtemps tenues à l'écart de l'influence de Tahiti, commencent à faire leur entrée dans la modernité.

Les matériaux sur lesquels s'appuie cette analyse ont été recueillis lors d'une enquête de terrain dans l'archipel des Australes, effectuée dans le cadre d'un programme de recherche de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (O.R.S.T.O.M.), entre mars 1979 et juillet 1980. L'enquête a porté principalement sur l'île de Rurutu, et fut complétée par un séjour à Ra'ivava'e, également dans les Australes (1). Au sein d'un travail d'anthropologie culturelle générale, un accent particulier a été mis sur le recueil de la tradition orale et des différents types de discours populaires où s'expriment le rapport aux entités surnaturelles, légitimes ou non (Dieu, les esprits des morts, les divinités païennes répudiées, etc...), les conceptions de la naissance, de la maladie, de la mort et de la vie après la mort, ainsi que le rapport au passé et à la tradition.

Le choix de l'archipel des Australes, et de l'île de Rurutu en particulier comme base du travail de terrain requis pour une telle enquête se justifie à plusieurs titres. Eloignées de Tahiti et du monde

(1) Pendant mon séjour en Polynésie française (décembre 78-juillet 80), une documentation complémentaire fut également rassemblée en dehors des Australes, par des observations et des interviews à Tahiti et, plus brièvement, à Mo'orea et aux Iles Sous-le-Vent.

urbain (1), des îles comme Rurutu et Ra'ivava'e n'ont été que peu étudiées ; ces petites communautés insulaires, à l'organisation sociale encore fortement structurée, sont réputées pour avoir maintenu leurs traditions. Ce relatif "archaïsme" ne doit pas être compris comme caractéristique d'un meilleur état de préservation des coutumes ou institutions de l'époque antérieure au contact : tout vestige de la civilisation ancienne y a disparu depuis fort longtemps, au même titre que dans des îles plus proches de Tahiti. L'intérêt principal de ces communautés pour un travail de ce type tient essentiellement à ce que leur état social et culturel peut encore (1979) être considéré, à bien des égards, comme représentatif d'une phase particulière de l'acculturation : celle dont précisément le système de représentations fera l'objet de mon analyse, et que j'appellerai "phase traditionnelle" par opposition à la période antérieure au contact, et à la phase la plus récente de l'occidentalisation, ouverte depuis une quinzaine d'années à peine en Polynésie française.

1.2. de l'historicité du phénomène acculturatif en Polynésie française.

La réalité contemporaine des sociétés de Polynésie française est prise dans l'histoire, et ne peut se comprendre en dehors d'elle.

(1) L'île de Rurutu est reliée par avion depuis 1975 seulement à Tahiti (2 vols hebdomadaires en 1979), alors que Ra'ivava'e ne peut être atteinte que par bateau, de manière irrégulière (une rotation Tahiti/Australes toutes les cinq ou six semaines en moyenne en 1979). Rurutu et Ra'ivava'e sont situées respectivement à 590 et 720 kilomètres au sud de Tahiti, au niveau du Tropique du Capricorne (cf. cartes en annexe).

Du point de vue de l'étude du changement culturel, trois phases doivent être distinguées, délimitées par deux fractures historiques distinctes, ou, si l'on préfère, par deux "vagues acculturatives" successives : la conversion religieuse (début du XIXème siècle), et l'irruption de la modernité post-coloniale (à partir du milieu des années 1960).

La première phase est celle qui a précédé la conversion massive au christianisme, qui eut lieu, en gros, dans les trente années consécutives à l'implantation des missionnaires européens en Polynésie : je la nommerai "période ancienne" (ou "païenne") (1). Cette phase ancienne sera considérée comme une unité : sa propre histoire ne sera pas prise en considération, pour autant qu'on ne sache pas qu'elle ait connu de bouleversement comparable à celui qui résulta du contact avec l'Occident. Pour ne prendre que ce seul exemple, il est permis de penser que les divers cas de conversions religieuses intérieures à la phase ancienne, et qui résultaient de conquêtes territoriales ou d'autres circonstances privilégiées de diffusion culturelle, n'ont jamais remis en cause la nature *spécifiquement polynésienne* des diverses religions locales concernées. Tout au plus s'agissait-il d'effectuer la substitution d'une divinité à une autre au sommet d'un panthéon, ou

(1) Rares sont les témoignages directs qui nous soient parvenus sur l'état de la société et de la culture polynésiennes antérieur à cette première coupure historique, que seules les relations des premiers européens (navigateurs ou missionnaires) nous décrivent tel qu'ils l'observèrent lors du contact. A ces documents, il faut ajouter les matériaux fournis par la tradition orale, l'ethnographie, la linguistique et l'archéologie, ainsi que des éléments comparatifs provenant d'autres cultures polynésiennes mieux connues. L'analyse proposée plus bas de certains concepts de la religion ancienne s'appuie sur cet ensemble d'informations, en dépit de son caractère lacunaire.

bien encore de modifier certaines modalités liturgiques : certainement pas, par exemple, d'échanger un polythéisme contre un monothéisme messianique ... C'est à ce niveau, et à ce niveau seulement - mais il est capital - : celui d'une continuité culturelle, que se fonde l'unité de cette période antérieure au contact, et que peut s'opérer terme à terme sa confrontation analytique avec cette seconde phase historique que je nommerai, par opposition à la première, *phase traditionnelle*.

Cette seconde phase, consécutive à la conversion religieuse et à la liquidation du système social ancien, s'ouvre sur un véritable cataclysme culturel. Mais elle représente également, comme j'espère le montrer ici, le moment d'émergence d'une tentative de restaurer, non pas certes l'ancienne société détruite, mais un certain équilibre social, et de permettre le maintien, au prix d'un lourd compromis, de certains principes de la pensée polynésienne.

Cette période, abstraction faite des variations locales d'île à île s'étend, dans la définition que je lui donne ici, de la conversion collective et de la généralisation de la pratique religieuse chrétienne dans un cadre social politique et économique nouveau jusqu'à l'entrée de la Polynésie dans le monde de l'économie occidentale la plus contemporaine, qui s'opère par le passage d'une économie reposant sur la culture des produits coloniaux habituels (coprah, vanille, café etc...) au monde du salariat et de la marchandise.

C'est cette "phase traditionnelle" qui a fait l'objet des représentations littéraires qui, de SEGALÉN à S'TERSTEVENS, prirent la suite des relations des premiers inventeurs de la Polynésie.

Elle doit être comprise comme soumise à la double influence de l'économie coloniale et des missions (1).

En Polynésie, l'une ne va pas sans l'autre : bien souvent les missionnaires furent à l'origine de la plantation des cocoteraies (Tuamotu notamment) ou de l'ouverture des premiers comptoirs ; le pouvoir des missions au début de cette phase est quasi-absolu, aussi bien spirituel que temporel, politique qu'économique, législatif ou judiciaire, et se cristallise dans certains cas en de véritables théocraties insulaires (2). On sait qu'à la suite des divers brigands et trafiquants européens, les missionnaires furent les premiers blancs à s'installer dans ces îles, plusieurs décennies avant les représentants des puissances occidentales. L'arrivée de ceux-ci - et c'est là une des particularités de la (tardive) conquête du Pacifique - n'est déclenchée que par la rupture du *statu quo* au sein de ce *no man's land* liquide que représentait la région jusque vers 1840 aux yeux de la France et de la Grande-Bretagne, mais où commençaient déjà à s'affronter les missions et les nationaux des deux grandes puissances coloniales de l'époque. En Polynésie française, les missionnaires ont occupé pratiquement seuls

(1) Catholiques ou protestantes principalement ; en gros, le partage de leurs zones respectives d'évangélisation correspond aux grandes divisions géographiques du pays : les protestants s'implantent aux Iles de la Société et aux Australes, alors que les catholiques prédominent aux Marquises et aux Tuamotu-Gambier.

(2) Cf. sur ce point l'étude de BEAGLEHOLE (1957) sur un archipel voisin des Australes, les îles Cook. En Polynésie française l'exemple de Mangareva (archipel des Gambier) - la "Rome du Pacifique" - est également fort caractéristique.

le terrain pendant une quarantaine d'années, plus de temps qu'il n'en a fallu pour faire disparaître l'ensemble des grands rituels païens, ébranler profondément l'organisation sociale, économique et politique ancienne, pour que la démographie indigène soit ravagée par des épidémies nouvelles qui balayeront parfois en quelques semaines la majeure partie de la population de certaines îles. Une véritable chape de plomb tombe sur ces sociétés, où les missionnaires imposent aux Polynésiens hébétés un code moral et des interdits de toutes sortes. Mais le règne missionnaire coïncide aussi avec la fin des diverses expéditions guerrières indigènes : cette pacification est d'ailleurs dans toute l'aire polynésienne reconnue explicitement par les Polynésiens comme le premier et principal bienfait de l'ordre nouveau : il faut certainement voir dans ces proclamations un peu plus que l'effet de la récitation de quelque propagande. Les missionnaires s'employèrent également à enseigner la lecture et l'écriture - enjeu particulièrement cher aux protestants, qui firent les premiers traduire et diffuser la Bible en tahitien.

Il est important par rapport au développement ultérieur de l'analyse d'ouvrir ici une parenthèse dans ce rapide tableau d'ensemble des étapes successives de l'acculturation pour relater dans le détail ce que nous savons des modalités de la conversion religieuse à Rurutu. Celle-ci présente en effet une double originalité : d'avoir été acquise à une rapidité extrême, et d'avoir été imposée par des agents qui, au départ tout du moins, n'étaient pas des Européens mais des Polynésiens, évangélisés aux Iles Sous-le-Vent par les missionnaires.

res protestants de la London Missionary Society (1).

Le premier Européen à découvrir Rurutu fut le Capitaine COOK en 1769 (il ne parvint pas à y débarquer). Entre 1769 et 1821, date de l'évangélisation, quelques contacts sporadiques eurent lieu entre la population de Rurutu et plusieurs navigateurs occidentaux de passage.

VERIN (1969 : 20) résume ainsi ce que nous en savons :

"Une fois découvertes, les Australes vont être fréquentées par les navires qui cherchaient à gagner les Iles de la Société depuis le Cap Horn ou depuis l'Australie. BROUGHTON passa ainsi à Rurutu le 25 novembre 1795. La "Pandora" commandée par le Capitaine EDWARDS toucha certainement les Australes à la recherche des mutins du Bounty. Mais surtout ces îles reçurent les visites de baleiniers faisant relâche. L'année précédant la visite d'ELLIS, TYERMAN et BENNET (2), un capitaine européen s'était approvisionné en vivres à Rurutu, ne donnant aux habitants que quelques morceaux de ferraille en échange. A l'époque de la christianisation, un Américain prénommé Robert, vivait déjà à Rurutu depuis 7 années".

Il est impossible d'évaluer les multiples conséquences de ces premiers contacts. Il n'est pas exclu toutefois de penser que la visite d'un navire européen ait pu être la cause de l'effroyable épidémie contagieuse, déclenchée en 1820, qui fut indirectement à l'origine de la conversion des rurutu au christianisme.

(1) Les documents sur l'évangélisation des Rurutu sont fournis principalement par MONTGOMERY (1831) et ELLIS (1972). Quelques notations supplémentaires figurent dans NEWBURY (1961) et WILLIAMS (1837).

(2) C'est-à-dire en 1821 (cette visite eut lieu en septembre 1822) (A. B.).

Vers la fin de 1820, la population était tombée du chiffre (hypothétique) de 6000 habitants aux environs de 200. Une trentaine de Rurutu (des deux sexes) avec à leur tête le jeune chef AUURA, décidèrent de quitter Rurutu pour gagner l'île voisine de Tupua'i (1). Après un séjour de plusieurs mois à Tupua'i, AUURA entreprit de regagner Rurutu, mais une tempête dérouta sa pirogue, qui se mit à dériver pendant trois semaines sur l'océan avant d'atteindre l'île de Maupiti, à l'extrémité ouest des Iles Sous-le-Vent, soit à environ 700 kilomètres au nord de Rurutu ... Les Iles Sous-le-Vent étaient à l'époque le fief des missionnaires anglais de la L.M.S. Voici le récit que firent les missionnaires THRELKELD et WILLIAMS de la suite des événements (2) :

"Ils (les Rurutu) étaient complètement ébahis de la différence des coutumes d'ici, particulièrement de voir des hommes et des femmes manger ensemble, et de la disparition complète de la société des Arioi, de leurs danses et de toutes leurs distractions lascives. Quand ils entendirent parler du nouveau système religieux, et qu'ils virent la population révéler le Dieu vivant et vrai, ils furent convaincus de son authenticité et de sa supériorité et commencèrent immédiatement à apprendre à lire" (3) (...) "Nous avons consacré un certain temps à leur instruction, leur avons fourni à tous des livres élémentaires et les avons confiés à nos diacres, qui furent fort satisfaits et diligents à remplir leur nouvelle mission. Leur langue étant quelque peu différente (4), les diacres pouvaient mieux se faire comprendre que nous ne l'aurions pu nous mêmes.

(1) Le but de l'expédition était sans doute de fuir l'épidémie meurtrière, mais aussi de se procurer des morceaux de fer à Tupua'i (ELLIS (1972 : 689)).

(2) MONTGOMERY (1831 : 500-503), ma traduction.

(3) en tahitien (A.B.)

(4) du tahitien (A.B.)

AUURA, leur chef, fut particulièrement attentif, ainsi que sa femme ; la plupart des autres nous parurent fainéants. Il sembla apprécier la valeur de la connaissance, et les bonnes nouvelles du Salut ; son attention était grande et ses questions sur des sujets généraux très judicieuses ; son attention et ses questions portant sur nos propos furent telles qu'elles surprirent non seulement les gens de Raiatea (1) mais également nous-mêmes (...). Nous avons maintenant des preuves indubitables qu'il est un authentique converti de l'idolâtrie au christianisme. AUURA exprimait sans cesse son désir impatient de retourner sur son île natale, et d'apporter à ses malheureux compatriotes la connaissance qu'il avait obtenue du vrai Dieu et de son Fils Jésus Christ, tout en formulant ses craintes, de manière touchante, qu'à son retour là-bas il n'en trouvât que très peu en vie, tellement l'Esprit Mauvais les tuait vite".

Le 3 juillet 1821 le brick "Hope" toucha Raiatea, et son Capitaine se proposa de rapatrier les Rurutu dans leur île. Les missionnaires, sur la demande de AUURA, se séparèrent de deux de leurs meilleurs diacres indigènes, MAHAMENE et PUNA, destinés à évangéliser les habitants de Rurutu. Le "Hope" appareilla le 5 juillet 1821, avec à son bord AUURA et ses compagnons, les deux diacres de Raiatea et leurs familles, ainsi qu'un équipage trié sur le volet ayant pour mission de ramener à Raiatea une grande embarcation appartenant au missionnaire THRELKELD que le Capitaine GRIMES avait accepté de remorquer jusqu'à Rurutu.

(1) C'est à Raiatea où ils arrivèrent le 8 mars 1821 que les Rurutu furent formés par les missionnaires.

C'est cette embarcation que les missionnaires virent arriver à Raiatea le 9 août 1821 (soit un mois après le départ pour Rurutu), chargée de plusieurs effigies de divinités païennes témoignage éminent de la conversion de l'île au christianisme ... Le bateau rapportait également une lettre d'AUURA, et une autre des deux diacres faisant le récit de la christianisation de Rurutu.

Que s'était-il donc passé à Rurutu pendant ces quelques semaines ? La lettre de MAHAMENE et PUNA, datée du 13 juillet 1821, est un précieux document, bien qu'elle ne soit disponible que dans sa traduction anglaise (1), et qu'il soit évident que son contenu ait été "arrangé" par les missionnaires THRELKELD et WILLIAMS (2). En voici quelques extraits fort significatifs de la manière dont s'est opérée l'abolition du paganisme à Rurutu :

(1) MONTGOMERY (1831 : 503-506).

(2) Il est intéressant de noter que cette lettre ne fait pas mention de l'accueil réservé aux évangélistes et à AUURA à l'arrivée du "Hope". ELLIS (1972 : 690) comble cette lacune et nous laisse clairement entendre que les rurutu avaient déjà entendu parler de la religion nouvelle :

"(...) l'équipage du navire fut plutôt alarmé par la rapidité avec laquelle la population entra dans l'eau pour les accueillir ; mais il fut bientôt rassuré en voyant que les indigènes n'avaient d'autre intention que de leur souhaiter la bienvenue. Ils furent étonnés d'être salués par les habitants au cri de "Jéhovah est le vrai Dieu !". Ils apprirent plus tard que les indigènes avaient entendu parler de Jéhovah par une femme qui avait quitté Raiatea quatre ou cinq ans auparavant et avait, par un bateau, atteint les îles du Sud".

"(...) Le 8 juillet s'est tenue la réunion des chefs et du Roi
(1) .. . AUURA s'adressa à eux
en ces termes : "Amis ! C'est mon désir, et c'est pour cela
que je suis revenu, que vous puissiez connaître le nom du
fils de Dieu, et l'oeuvre du Saint Esprit à éclairer nos
coeurs, et la miséricorde de Dieu envers nous. C'est mon
désir : jetez dès cet instant au feu l'Esprit Mauvais. Etes-
vous d'accord, Roi et chefs ? Allons-nous brûler l'Esprit
Mauvais (2) dès maintenant ? Allons-nous renver-
ser son royaume ? Ne nous laissez plus le vénérer, l'implorer,
ne le laissez plus régner dans nos coeurs (...). Vous plairait-
il que nous nous assemblions tous en un même endroit, et que
nous y mangions tous ensemble ?" Le Roi et les chefs répondi-
rent alors : "Ceci nous convient tout à fait ; nous recevrons
et nous maintiendrons fermement la Parole de Vie. Nous sommes
contents de t'entendre dire "Brûlez les esprits mauvais". Que
toute chose faite de nos mains à l'image d'un dieu soit réduite
en cendres. Tu dis, AUURA, que nous avons des esprits ou des
âmes : nous n'avions jamais su qu'un homme ait un esprit en
lui, non, jamais !" (...) "Prirent alors la parole deux hommes
inspirés par l'Esprit Mauvais. L'un de ces esprits mauvais
dit : "Nous consentons ! Nous sommes d'accord ! Nous maintien-
drons la bonne parole ! (3)". L'autre homme, qui était aussi
inspiré par l'Esprit Mauvais, parla ainsi : "J'ai vu la fon-
dation du firmament dans le ciel empyrée. Taaroa (la grande
idole) m'a apporté la foi". AUURA dit alors : "C'est l'Esprit

(1) : "Les indigènes avaient à peine débarqué qu'ils annoncèrent le but de leur visite : ils proposèrent de l'exposer le lendemain devant les habitants au cours d'une réunion publique. AUURA, le chef qui les avait accompagnés, renvoya sa propre idole par le Capitaine du "Hope" qui appareillait le soir même". (ELLIS (1972 : 690)

(2) Note des missionnaires anglais dans le texte : "*the idols of the Evil Spirit*".

(3) Note des missionnaires : "speaking feignedly".

Mauvais qui vient de répondre. Saute donc en l'air, que nous puissions te voir voler dans le ciel. Vas-y, maintenant, tout de suite ! En vérité, tu es à la base même de la tromperie. La population de Rurutu a été complètement détruite à cause de toi, de toi seul. Maintenant tu ne vas pas nous tromper à nouveau, nous ne nous laisserons pas berner une fois de plus par toi. Nous connaissons le vrai Dieu. Hors d'ici ! Si le fils de Dieu était parmi nous, tu serais couvert de honte". (...) PUNA, l'autre évangéliste, se leva alors et dit : "Chers amis (...) préparez un lieu où nous puissions manger ensemble, vous, vos femmes, vos enfants et votre Roi, en un seul endroit ; et c'est là que l'Esprit Mauvais qui vient d'inspirer cet homme sera complètement couvert de honte. Il n'a pas de refuge ; rejetez loin de vous tout objet de scandale (1), car c'est pour cette raison qu'il reste parmi vous. Vous le vénérez, et il passe son temps à vous tromper ; mais maintenant, priez Dieu avec ferveur qu'il vous en libère. Si vous n'écoutez pas mes paroles vous mourrez, vous subirez la colère de Dieu et vous serez conduits dans les flammes de l'enfer par l'Esprit Mauvais ; mais si vous prenez en considération la parole et le nom du fils de Dieu, alors vous serez sauvés".

La scène du repas pris en commun eut lieu le lendemain.

"Elle était destinée à mettre à l'épreuve la vérité de la parole de Dieu : si les participants succombaient, comme l'avaient prédit les prêtres (ils disaient que toute femme qui mangerait soit du porc, soit de la tortue serait dévorée par l'Esprit Mauvais, ou que quiconque mangerait sur un endroit sacré mourrait et serait également dévoré), les Rurutu ne détruiraient pas leurs idoles. Mais si au contraire personne ne s'en portait mal, ils détruiraient alors tous leurs dieux. Ils se rencontrèrent donc,

(1) *disgraceful thing* : il s'agit peut-être des "idoles" tenues par les Polynésiens pour être la "demeure" des divinités païennes (les "mauvais esprits" de la rhétorique missionnaire).

et, après avoir satisfait leurs appétits sans conséquences néfastes, ils entreprirent de démolir totalement les marae (1), un travail qui fut terminé dans la journée même. Il est important de remarquer que, lorsque leur embarcation avait touché le rivage, MAHAMENE et PUNA avec leurs compagnons s'étaient agenouillés sur place pour rendre grâce à Dieu de sa protection, sans savoir que cet endroit précis était consacré à Oro, une de leurs idoles. Les Rurutu dirent aussitôt : "Ces gens vont mourir". Le même groupe mangea également, par inadvertance, sur un site sacré. Quand les Rurutu virent cela, ils dirent : "Sans aucun doute ils vont mourir pour avoir profané la terre sacrée", et ils se mirent à observer attentivement dans l'attente que quelqu'un s'abatte raide mort ; mais après avoir observé pendant un temps considérable, et avoir constaté qu'aucun mal ne leur venait, ils changèrent d'avis et dirent : "C'est sûrement eux qui ont la vérité, mais peut-être que le dieu va venir cette nuit pour les tuer : attendons de voir !". Un homme alla même de nuit chez la femme du chef (AUURA), qui avait elle aussi mangé un morceau de cochon ou de tortue sur le site sacré, et lui demanda : "Es-tu toujours vivante ?". Quand le matin arriva, et que les Rurutu réalisèrent qu'aucun mal n'était arrivé à aucun d'entre eux, ils furent extrêmement révoltés d'avoir été trompés aussi longtemps par l'Esprit Mauvais".

(1) *mara'e* : sites religieux (et funéraires) polynésiens. ELLIS (1972 : 691) complète ainsi ce récit : "Les habitants (...) retirèrent leurs idoles des endroits qu'elles avaient occupés pendant si longtemps et brûlèrent complètement trois des demeures sacrées dans lesquelles on les conservait. Le même jour, ils procédèrent en masse à la démolition de leurs temples".

Lorsque quatorze mois plus tard, le 30 septembre 1822, une délégation de missionnaires britanniques visita Rurutu, elle trouva la population employée à construire, sous la direction des évangélistes de Raiatea, des maisons en dur "à la mode anglaise" (1), ainsi qu'une chapelle. La mobilisation des Rurutu avait d'ailleurs pris de telles proportions qu'il ne leur était même plus resté suffisamment de temps pour entretenir leurs pirogues, qui étaient toutes (sauf une) inutilisables (2). ELLIS prêcha devant 200 personnes sur les 314 que comptait l'île à cette époque (3). A la fin de 1823, une seconde expédition débarque à Rurutu, où HENRY baptisa 31 adultes et 3 enfants (selon son estimation la population ne dépassait pas 250 personnes) (4). En octobre 1825, Rurutu possédait trois lieux de culte, où officiaient des catéchistes de Raiatea et de Tahiti. Toute la population (soit environ 200 personnes) aurait déjà été baptisée à cette date, et "une église avait été formée comptant 30 membres" (5). En 1829 WILLIAMS "inspecta les deux stations et dans l'une d'elles ne trouva pour ainsi dire pas un seul adulte ne sachant lire. Il fut heureux de connaître l'hospitalité de la population, de constater son travail, ses progrès et son bien-être. Environ 80 indigènes étaient regroupés en une congrégation chrétienne" (6).

(1) MONTGOMERY (1831 : 492)

(2) *op. cit.* p. 493

(3) *op. cit.* p. 495 et 497

(4) NEWBURY (1961 : 283-284)

(5) *ibid.*

(6) ELLIS (1972 : 693)

La christianisation de Rurutu constitue sans aucun doute une des plus belles réussites des missionnaires de la L.M.S. La soudaineté de cette conversion, la brutalité même de sa violence iconoclaste représentent une manière de record en Polynésie, où, pourtant, le christianisme fut adopté somme toute relativement vite. On pourrait bien sûr se poser la question de la profondeur d'une christianisation acquise dans de telles conditions. Il n'en reste pas moins que ce bouleversement culturel ne fut pas un simple feu de paille : Rurutu ne connut jamais de remises en cause du nouvel ordre social et religieux comparables à celles qui virent le jour aux Iles de la Société dans le second quart du XIX^e siècle. A l'heure actuelle Rurutu demeure encore un des plus solides bastions du protestantisme polynésien.

Tragiquement éprouvée par les épidémies, Rurutu est sortie exsangue du choc du contact pour se trouver soumise à une sorte de théocratie missionnaire dont le mérite fut d'assurer à l'île, comme le remarque VERIN, "une ère de développement harmonieux au cours de laquelle la courbe démographique reprit une allure régulièrement ascendante" (1). Les missionnaires édictèrent un ensemble de lois codifiées, calquées sur le modèle imposé aux Iles Sous-le-Vent, qui encadrèrent pendant tout le XIX^e siècle l'ensemble de la vie sociale, politique, économique et religieuse (elles furent prorogées lors de l'annexion de l'île par la France en 1900).

(1) VERIN (1964 : 113). Cet article, avec VERIN (1965), fait le point sur ce que nous savons de l'histoire de Rurutu.

De 1900 à 1945, Rurutu connut un régime politique original (protectorat de droit interne rattaché aux Etablissements Français de l'Océanie) dont l'instauration eut pour effet de rendre la colonisation exogène pratiquement irréalisable, du moins sous la forme juridique qui fut la sienne aux Iles de la Société (qui reposait essentiellement sur des acquisitions de terres effectuées en conformité avec les dispositions du Code Civil métropolitain, en vigueur dans la Colonie)(1). Ce qui ne signifie pas que Rurutu ait été tenue de ce fait à l'écart de l'économie coloniale : les Australes sont passées progressivement pendant cette période d'une économie de subsistance à une économie mixte où l'apport des cultures coloniales jouait un rôle fort important. De ce point de vue, l'histoire des Australes rejoint celle de l'ensemble de l'actuelle Polynésie française dans la première moitié du XX^e siècle.

Je considérerai ici non pas tant les bouleversements économiques et sociaux caractéristiques de la phase traditionnelle, qui ont été assez largement décrits par ailleurs, mais bien plutôt la véritable restructuration des modes de penser et des représentations indigènes mis en place à cette période : une restructuration évidemment liée à des contraintes objectives, mais qui possède néanmoins, on le verra, une autonomie suffisante pour en permettre l'analyse séparée.

Pour anticiper sur ce qui va suivre : la *pax missionaria* correspond selon moi au temps de l'élaboration par certaines communautés polynésiennes d'un syncrétisme qui constitue l'aboutissement du processus acculturatif amorcé par la conversion religieuse. Un syncré-

(1) RAVAUULT (1979).

tisme religieux, de prime abord, mais qui déborde largement les domaines de la foi et la pratique religieuses indigènes officielles pour englober tout ce qui dans cultures a trait à la cosmogonie, l'eschatologie, au rapport entretenu aux morts et aux ancêtres, et, de manière générale à la vision du monde et à la place que les hommes y occupent. Ce syncrétisme ne tente pas de se présenter comme une "grande religion" (1), de délivrer un message à portée universelle, ni de concurrencer le christianisme missionnaire ; il se différencie aussi bien des mouvements prophétiques de type mélanésien que des cultes Vaudou des Caraïbes (2). La religiosité polynésienne apparaît aujourd'hui, au niveau de la forme, comme parfaitement conforme aux objectifs missionnaires initiaux. On ne constate pas en effet au sein de la religion officielle de phénomènes tels que le culte d'entités illégitimes surajoutées (type culte des Saints, par exemple), pas plus qu'il n'est, en dehors de l'orthodoxie des pratiques religieuses, de culte marginal ou clandestin qui fasse l'objet d'une institution séparée, que ce culte comporte ou non des éléments dérivés de la liturgie chrétienne.

La troisième phase historique, quant à elle, prend place en Polynésie à la suite d'un second choc, porteur d'une nouvelle vague acculturative, qui survient dans les années 1960 avec le *boom* économique démesuré entraîné par l'installation en Polynésie française du Centre d'Expérimentation du Pacifique (C.E.P.) chargé du programme d'essais nucléaires français.

(1) Selon le mot de BALANDIER (1971 : 205) au sujet de certains syncrétismes, comme le culte Bwiti des Fang du Gabon.

(2) METRAUX (1958).

La construction, dans des délais record, des nombreuses et coûteuses infrastructures requises autant sur les sites de tir qu'à Tahiti même pour les expérimentations, ainsi que pour le transport et l'hébergement sur le Territoire de plusieurs milliers de militaires et fonctionnaires divers (aéroports, ports, casernements, logements, hôpitaux, réseau routier etc...) a nécessité le recours à la totalité de la main-d'oeuvre locale disponible et a amorcé un mouvement considérable d'exode rural, sans commune mesure avec le flux migratoire antérieur. La petite ville de Papeete s'est rapidement entourée d'une périphérie de bidonvilles où se sont entassés les travailleurs venus des archipels les plus lointains du Territoire. La période de prospérité n'a eu qu'un temps, car une fois le gros de ses installations construites, les C.E.P. a débauché massivement ses salariés autochtones, dont une bonne part, comme on aurait pu s'y attendre, n'ont pas pour autant réintégré leurs îles d'origine et forment aujourd'hui en milieu urbain une sorte de sous-prolétariat pléthorique.

La masse considérable de salaires et de transferts financiers de toute nature qui se déversent encore actuellement sur la Polynésie française contribuent à faire de ce petit pays un de ceux dont le niveau de vie est le plus élevé du Pacifique Sud, alors que la politique d'assistance à tous les niveaux menée depuis le *boom* économique a pour effet d'accélérer le phénomène de déculturation en milieu urbain, en favorisant des dispositions contradictoires avec le mode de vie et les valeurs du monde rural traditionnel. Ceci concerne en tout premier lieu les milliers d'habitants des bidonvilles des faubourgs de Papeete

(1), ainsi que l'ensemble d'une jeunesse nombreuse de plus en plus désemparée et sans avenir, promise à l'alcoolisme, la drogue et la délinquance.

Pour ce qui est du rapport, dans les domaines culturels et idéologiques, de cette seconde phase acculturative avec celle qui l'a précédée, deux apports nouveaux me paraissent pour l'instant devoir être soulignés.

Le premier est la mise en place progressive en milieu transitionnel (non urbain) d'une nouvelle image de l'Occident et de l'Occidental : l'étranger n'apparaît plus désormais sous les seules espèces du missionnaire ou du fonctionnaire. C'est pour une grande part l'oeuvre des *média* (et principalement du cinéma) d'avoir ainsi "laïcisé" en quelque sorte l'image de l'Occidental, en la soustrayant à sa seule dimension coloniale (2).

(1) Un instantané de la situation à l'aube de cette seconde phase de l'acculturation est fournie par RINGON (1971).

(2) A l'époque de mon enquête, la télévision (une seule chaîne noir et blanc, l'antenne locale de FR 3) était captable à Tahiti, Moorea, et dans certaines des Iles Sous-le-Vent. Les habitants des archipels éloignés ne devraient pas tarder à pouvoir eux aussi la capter, grâce à un système de réémetteurs locaux retransmettant avec quelques jours ou quelques semaines de décalage les programmes reçus de Tahiti en vidéo-cassettes ... En 1980 l'expérience en était tentée aux Marquises et à Tubuai (Australes), alors qu'ailleurs certains habitants (non-ruraux) n'avaient pas hésité, avant même qu'il ne fût question de ce système de "télévision communale", à acheter des téléviseurs munis de magnétoscopes ... Un premier représentant de commerce passe aux Australes en avril 1979 et repart ayant dans chaque île reçu plusieurs commandes, pour un ensemble d'appareils revenant à l'époque, crédit compris, à environ 29.000 FF.

Quant au cinéma, il était au même moment possible d'assister à Rurutu (dans chacun des trois villages de l'île) à une séance de deux films long-métrage plusieurs soirs par semaine - au grand détriment, d'ailleurs de l'assiduité en classe des écoliers épuisés par une projection ne durant jamais moins de trois heures et se terminant vers minuit ; à Ra'ivava'e, une navette communale automobile ramassait les spectateurs dans chaque district de l'île pour des séances plus rares qu'à Rurutu mais auxquelles assistait la quasi-totalité de la population.

Ce prodigieux gavage d'images et de paroles en provenance du monde des Blancs cette fois ne parle plus de la Bible, ne tente plus d'imposer ou de consolider un certain "ordre moral". Les Polynésiens en sont ainsi amenés à se faire une idée en un sens plus juste des Occidentaux (on les montre dans leur contexte social réel, au travail, dans leur vie quotidienne et également dans la diversité de leurs statuts économiques, diversité peu sensible parmi les blancs en Polynésie) mais qui est aussi une idée profondément déformée (les Blancs des films ou des feuilletons sont la plupart du temps des voleurs, des assassins, etc...).

Lié à ce premier aspect, le second apport de cette phase nouvelle dans le domaine de la pensée polynésienne est lourd de conséquences : il s'agit de l'apparition de l'*incroyance religieuse* en tant qu'option culturellement légitime. Il s'agit là d'un véritable bouleversement en puissance, dont les effets commencent tout juste à se faire sentir, dans une société où la pratique religieuse occupe une place considérable et où les diverses Eglises et leurs innombrables émanations servent de ciment institutionnel (tout particulièrement en milieu rural) à l'organisation sociale

traditionnelle (1). Cet état de fait ne peut que se trouver tôt ou tard menacé par une désaffection religieuse de type occidental, c'est à dire ayant trouvé la possibilité légitime de s'exprimer ouvertement,

(1) La limite (récemment) tracée dans des pays comme la France entre le confessionnel et le laïque n'a guère de sens en Polynésie. Non seulement parce que les Eglises organisent aussi bien des activités strictement religieuses (fêtes paroissiales, catéchisme, kermesses etc...) que civiles (à Rurutu, par exemple l'électrification de l'île fût d'abord l'oeuvre de la communauté paroissiale, relayée par la suite par la Municipalité), mais aussi parce que l'expérience acquise de la pratique religieuse et de sa rhétorique marque de son empreinte chaque réunion et chaque prise de parole publiques, et naturellement l'ensemble des discours et pratiques politiques (l'exemple du mouvement Pouvaniste est de ce point de vue tout à fait éclairant).

L'institution récente (1971-1972) des Communes dans les îles de Polynésie française est parfois à l'origine d'une diminution locale du pouvoir séculier des Eglises :

il reste que derrière ce double pouvoir (dont l'existence à Rurutu comme dans de nombreuses îles de Polynésie est à rapporter aussi au traditionnel dualisme de l'autorité entre la chefferie et la prêtrise, qui ne fait que se prolonger à l'heure actuelle - le Maire est le petit-fils du dernier roi de l'île, et descend d'une longue lignée d'*ari'i* -) réside une conception unique de l'organisation sociale, qui trouve à s'exprimer depuis le contact à travers l'idiome et les modèles d'organisation fournis par les Missions.

soit en tant qu'athéisme déclaré (1), soit plus généralement en tant que croyance intime n'ayant pas l'obligation de s'extérioriser dans des pratiques collectives.

Ainsi les Occidentaux apparaissent-ils désormais, d'un point de vue traditionnel, en tant qu'incroyants, et en tant que transgresseurs (de la Loi divine) : ce qui pouvait autrefois leur être reproché (à titre individuel), apparaît maintenant dans toute sa généralité, et ce à travers leurs propres représentations. Les Blancs, chez eux, ont manifestement d'autres règles de vie et surtout d'autres valeurs que celles enseignées par l'Eglise. Dieu ne tient visiblement aucune place dans un tel univers, où il apparaît possible de ne pas croire et de ne pas pratiquer, voire même de transgresser les Commandements sans les sanctions surnaturelles habituelles (et même sans aucune sanction).

Outre l'accès aux médias modernes qu'elle permet, la société urbaine actuelle de Papeete et de ses faubourgs ne fournit-elle par un répertoire richement illustré à l'appui de ces thèses nouvelles ? Car cet univers où des fortunes colossales s'amassent en quelques années sous les yeux des petites gens, au mépris des valeurs du monde rural, est aussi le lieu d'une destructuration croissante et d'un important relâchement des cadres traditionnels du contrôle social, qui facilitent l'expression de tous les écarts à la norme et la tentative de toutes les déviances.

(1) Si en milieu rural la non-pratique religieuse est blâmable pour une personne adulte, on ne saurait faire partie de l'*establishment* villageois sans être (aux Australes) "membre de l'Eglise" (*etaretia*), statut dont l'atteinte impose entre autres conditions morales, une pratique religieuse très assidue. La non croyance en Dieu, était jusqu'à présent un phénomène strictement inconcevable, et en tout cas inavouable.

Les deux phases, "traditionnelle" et "moderne", que j'évoque ici rapidement pour les situer en relation l'une à l'autre, ne se succèdent pas bien entendu sans se chevaucher, dans le temps ou dans l'espace. La traditionalité dont je vais exposer certains des principes a néanmoins un "territoire" différent de celui où prévaut désormais la modernité, bien que celle-ci commence à y gagner du terrain, voire à y imposer ses nouveaux modèles contre les modèles coutumiers hier encore dominants. En gros, certes, "les îles" s'opposent à Tahiti sous ce rapport. C'est là également l'affirmation du sens commun local, sensible (et comment ne pas l'être ?) au contraste souvent spectaculaire entre la vie dans les îles et le mode de vie urbain (1). Encore faudrait-il préciser que les diverses sociétés insulaires ne se ressemblent guère, et que Tahiti ne peut être réduite au conglomérat de ses quatre principales communes urbaines (2). Pourtant, il est vrai que l'éloignement à la fois géographique et socio-économique de Papeete est un attribut commun à bon nombre de communautés traditionalistes, où l'antagonisme entre la coutume et la modernité n'en est qu'à ses prodromes, et qui n'ont pas encore basculé dans les bouleversements sociaux et culturels que ce conflit implique.

(1) Ainsi parlera-t-on couramment en ville (en milieu européen, mais aussi de manière très caractéristique en milieu "demi") "des îles" (où "il faut aller absolument") comme les vacanciers du mois d'août, sur la Côte d'Azur, parlent de "l'arrière pays" : avec la feinte nostalgie d'un paradis perdu, mais d'une "authenticité" à la fois inconfortable et profondément ennuyeuse.

(2) Hors de la zone urbaine et de sa zone d'influence, les districts ruraux de Tahiti, particulièrement ceux de la côte est, participent

encore de la traditionalité telle que je l'entends ici, d'une manière qui n'est pas nécessairement plus dégradée que dans certaines îles où l'influence de la grande ville se fait sentir de façon comparable.

En 1979, certaines des Iles Australes, comme Rurutu particulièrement, fournissaient encore un bon exemple de telles sociétés, comparables à certains égards à celles que dans les années 1960 Robert LEVY étudiait aux Iles-Sous-le-Vent (1).

Mais l'impression de "remonter le temps" qui s'impose à qui venant de Papeete débarque dans ces îles ne doit pas pour autant faire croire aux vertus heuristiques illimitées d'un tel dépaysement, ni notamment à la possibilité qui s'ouvrirait là d'accéder à quelque "primitivité" miraculeusement préservée : comme si un état de meilleure conservation d'une certaine traditionalité, moins dégradée ici qu'ailleurs, rapprochait davantage d'un état culturel antérieur au contact avec l'Occident. Il reste néanmoins que ces îles nous fournissent un champ d'investigation précieux en ce qui concerne l'analyse d'une société polynésienne traditionnelle et de son système de représentations. Il ne faut pas demander à ces fragiles petits microcosmes plus qu'ils ne peuvent offrir : ce qu'ils nous donnent aujourd'hui encore à voir et à penser est déjà, en soi, suffisamment important.

(1) LEVY (1973), enquête principale centrée sur le petit village de Haapu, à Huahine.

2. CONTRIBUTIONS.

Il est utile, avant d'entrer dans le vif du sujet, de faire le point des diverses études ou analyses consacrées, fût-ce de manière latérale, à l'objet que je tente ici de délimiter et d'analyser.

En ce qui concerne la Polynésie française en général (nous verrons plus loin ce qu'il en est des îles Australes en particulier, et de l'aire polynésienne au sens large par la suite), le bilan est marqué par un paradoxe : au bavardage du discours commun local portant sur les "superstitions" polynésiennes, s'oppose la rareté des travaux consacrés par les divers chercheurs à l'anthropologie culturelle des croyances populaires de l'après-contact.

2.1. opinions.

Pour le sens commun local - et la distinction s'abolit de ce point de vue entre le milieu européen et le milieu "demi", urbain et acculturé - le polynésien rural tien l'emploi (comique) de l'éternel paysan attardé, superstitieux et irrationnel. Aussi les gloses, humoristiques ou non, ne manquent-elles pas au sujet du "kaina" (1), cette

(1) *kaina* : terme emprunté au paumotu *kaiŋa* : la terre (natale), le district (l'équivalent tahitien est 'ai'a), et totalement détourné de son sens premier. Terme du sabir franco-tahitien local, *kaina* (le "plouc", le "cul-terreux") fait aussi partie de la trentaine de mots tahitiens (ou pseudo-tahitiens) passés dans le vocabulaire courant de la colonie française, et que tout nouvel arrivant se doit d'assimiler au plus vite, en incorporant du même coup tout un arrière plan aux connotations racistes.

figure mythique, mais aussi idéaltype , présenté comme une sorte d'hybride de Bécassine et du pithécantrope (1). Mais outre le mode de vie du Polynésien rural, ce sont surtout ses pratiques et croyances relatives au surnaturel qui fixent l'attention, aussi bien dans le discours courant que dans la presse locale, qui ne perdent jamais une occasion d'ironiser sur les affaires de sorcellerie, de profanation de sépultures et les nombreuses manifestations des croyances aux pouvoirs des anciennes effigies religieuses (*ti'i*) ou des esprits des morts (*tupapa'u*). La question de ces *tupapa'u*, notamment, constitue un des lieux communs favoris du discours concernant les Polynésiens ruraux, à tel point qu'il n'est guère de propos sur le milieu indigène qui ne sacrifie aux anecdotes habituelles à ce sujet. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en milieu polynésien urbain, et tout particulièrement en milieu fortement acculturé, le récit des "histoires de *tupapa'u*" constitue une activité de société fort prisée, alors qu'au contraire en milieu rural (et singulièrement dans les îles où l'emprise de la religion est la plus forte) les gloses au sujet des *tupapa'u* sont normalement assez rares : ce qui peut être pour les uns objet de galéjades est pour les autres objet de croyances, aussi bien que de pratiques et d'enjeux parfois vitaux. L'analyste doit se garder de confondre ces deux discours et *a fortiori* de reprendre à son compte

(1) une "mythologie" (au sens de BARTHES) à usage local, qui ne doit rien, comme on le voit, à celle encore en vigueur en Métropole du "gentil insulaire des Mers du Sud", du "bon sauvage" et de sa "Nouvelle-Cythère". Sur la manière dont ce qui est "pittoresque" aux yeux de l'Occidental de passage est cela même sur quoi porte le racisme des Blancs installés "aux colonies", on ne peut que relever ici le bien fondé des remarques d'A. MEMMI (1966).

le découpage et le traitement de la question des croyances populaires à la manière dont cet objet est construit (et instrumentalisé) par le sens commun urbain local : un tel discours est également symptomatique, mais justiciable d'une analyse séparée.

Le rapport que la ferveur religieuse tout à fait remarquable des Polynésiens traditionalistes peut entretenir avec la croyance en des entités surnaturelles non-officielles constitue également un des thèmes de prédilection des spéculations sarcastiques de la communauté européenne. Ainsi aura-t-on couramment tendance à épiloguer sur l'insincérité, voire l'hypocrisie, prêtées à la pratique religieuse indigène, comparée à un pur mimétisme (1) destiné à "donner le change" sur la nature profonde des croyances demeurées secrètement païennes en dépit d'un siècle et demi de travail missionnaire ... En conséquence on accusera communément les Polynésiens de ne pas être sensibles à la contradiction flagrante pour un occidental entre leur foi chrétienne et leurs "superstitions", c'est à dire entre leur paganisme ("profond") et leur religiosité ("superficielle").

(1) Un mimétisme conçu par le discours raciste comme "singerie", dans les deux sens du terme. Il est facile en effet de relever la rupture qu'introduit, par exemple, l'endimanchement du paysan ou du pêcheur polynésien dans son apparence habituelle, vestimentaire (costume sombre mal coupé, chemise blanche, voire même cravate noire et chaussures de plastique noir enfilées sur des pieds nus) mais aussi comportementale (air compassé de circonstance, démarche silencieuse et grave sur le chemin qui mène à l'église ou au temple, etc...), alors qu'il faudrait au contraire y voir - dans un tout autre registre - la conformité à une véritable étiquette villageoise dont les déterminations, malgré les apparences immédiates, sont intérieures à la communauté et à ses valeurs.

L'idée très largement répandue d'une "âme polynésienne" insensible à la contradiction fait bon marché de la possibilité de l'existence d'un syncrétisme où serait justement *supprimée* cette sorte de contradiction : ce fût dès le départ un de mes soucis principaux de montrer comment les mécanismes qui conduisent à l'élaboration de tels syncrétismes, et qui concourent également à leur maintien, permettent précisément pour les Polynésiens (en milieu traditionnel) *de ne pas tenir pour contradictoire* ce que les Occidentaux considèrent comme deux types de croyances et de pratiques mutuellement inconciliables.

2.2. recherches sur la Polynésie française.

En dépit de l'importance pratique et théorique de tout premier plan de ces questions , importance saluée à sa manière par le sens commun, les chercheurs spécialistes de la Polynésie française ne se sont guère penchés sur le dossier des actuelles représentations religieuses populaires. Deux contributions récentes doivent être cependant mentionnées quoique d'inégale importance : l'une provient d'un psycho-sociologue américain, Robert LEVY, et l'autre d'un ethnologue, Jean-François BARE. Ce dernier consacre une rapide étude à l'exposition de certains aspects du problème par le truchement d'un travail d'analyse de discours (1). LEVY quant à lui fournit dans de nombreuses publications (2) une analyse à la fois fine, novatrice et illustrée par une remarquable ethnographie. Ses travaux sont à ma connaissance les premiers

(1) BARE (1975): Cette analyse porte principalement, selon les propres termes de l'auteur, sur une "réalisation particulière de l'idéologie religieuse ayant actuellement cours en Polynésie" (1975:31). Sa représentativité est fort relative : il s'agit de l'interview réalisée à Huahine d'un "demi" fortement marginalisé de par sa position de catho-

lique dans une île majoritairement protestante.

(2) LEVY (1969), (1972) et (1973) pour ne citer que les trois principaux textes auxquels il sera fait référence ici.

à tenter d'approfondir la nature particulière du protestantisme polynésien, et la manière dont y sont conçues et traduites un certain nombre de notions importées - telles que le "pêché" biblique, ou dont y jouent certains concepts indigènes cruciaux (*arofa* : l' "affection-compassion", *ha'ama* : la "honte" etc...) lorsqu'ils sont mis en oeuvre dans l'expression du sentiment religieux. LEVY constate l'existence d'un investissement très particulier (et très polynésien) de la figure de Dieu, et de celle de son représentant sur terre, le Pasteur, et propose quantité de remarques pertinentes en ce qui concerne les croyances populaires : malheureusement pour nous, ses travaux laissent en suspens la réflexion sur de nombreux points et notamment sur la question du syncrétisme. Il reste que l'oeuvre de LEVY, et principalement son remarquable "*Tahitiens*", représentent à l'heure actuelle le point le plus avancé des connaissances sur le dossier contemporain du surnaturel aux Iles de la Société.

Par contre, nous disposons d'une certaine quantité de matériaux au sujet des réactions des polynésiens au contact culturel pendant la période pionnière des missions, soit en gros durant la première moitié du XIX^e siècle. Il s'agit là de documents et d'études consacrés aux divers mouvements prophétiques et syncrétiques des Iles-Sous-le-Vent et des Tuamotu, notamment (1). Ces matériaux présentent un intérêt

(1) Je me réfère ici bien entendu aux analyses du célèbre mouvement Mamaia MÜHLMANN (1955), GUNSON (1963), mais aussi aux phénomènes syncrétiques décrits par CAILLOT (1909) aux Tuamotu.

certain pour l'analyse des premières tentatives d'assomption de la religion nouvelle à travers une réinterprétation syncrétique : pourtant, ces rébellions vite avortées n'ont pas grand chose à voir avec la situation contemporaine, *qui représente un état achevé de compromis culturel*, et dont ces soulèvements prophétiques ne sont en fait que la préhistoire.

2.3. recherches sur la Polynésie en général.

En ce qui concerne la Polynésie au sens large, une littérature plus abondante est consacrée aux effets du contact sur le changement dans les modes de penser, et notamment sur la question de la conversion religieuse. Il faut mentionner les études sur les mouvements syncrétiques Maori, les mieux connus de tous les mouvements de ce type ayant intéressé la Polynésie (1), mais aussi les travaux de KOSKINEN (2), MONBERG (3), ou LANTERNARI (4), chacun concernés par des aspects différents de la question. KOSKINEN a analysé le champ sémantique d'un certain nombre des concepts les plus importants - et les plus généraux aussi - des religions polynésiennes, autant dans une perspective de linguiste que d'ethnologue comparatiste.

(1) Sur les deux mouvements et cultes *Hau-Hau* et *Ringatu* se reporter à Winks (1953) et à GREENWOOD (1942). On peut signaler par ailleurs le témoignage récent fourni par *des Maori de Nouvelle-Zélande, qui sont un cas unique en Polynésie de maintien institutionnel de certains rituels païens, mais au prix de leur renoncement à toute dimension religieuse pouvant entrer en conflit avec les pratiques chrétiennes officielles.

(2) Je tiens à signaler ici toute l'importance de l'oeuvre de ce chercheur finlandais, qui ne se limite pas au seul de ses travaux qui ait acquis une certaine notoriété : *Ariki the First Born* (1960). Je fais référence ici à KOSKINEN (1953), (1957) et plus particulièrement (1963), (1967) et (1968).

(3) MONBERG (1967) (4) LANTERNARI (1962) et (1972).

* SALMOND (1975) sur les cérémonies actuelles ...

Ce chercheur s'est également employé, en tant que missiologue cette fois, à examiner la manière dont certains de ces concepts anciens ont pu être gauchis, à travers les reformulations issues de la conversion religieuse, ou dont certains autres ont pu dès le départ se télescoper avec les catégories de la pensée biblique, phénomène qui semble constituer un des facteurs de l'assimilation rapide du christianisme par les Polynésiens : vaste domaine de recherche, que le savant finlandais fut le premier à explorer, et où beaucoup reste à faire. La perspective de MONBERG est plus modeste, qui nous relate les modalités de la conversion religieuse à Bellona, île marginale de Polynésie occidentale. LANTERNARI quant à lui tente une synthèse des divers soulèvements prophétiques ou messianiques ayant parcouru la Polynésie de Hawaii à la Nouvelle-Zélande, mais ne nous dit rien, lui non plus, de la manière dont les manifestations spectaculaires du "choc culturel" des premiers temps de l'évangélisation ont pu céder la place à une autre forme de réponse au contact avec l'Occident, ne se formulant plus cette fois uniquement sur le registre du refus.

Mais ce sont surtout les travaux de FIRTH qui nous apportent l'analyse la mieux documentée de ces phénomènes de changement culturel (1). L'île de Tikopia (2) était à l'époque où FIRTH y a travaillé un véritable laboratoire pour l'étude ethnologique de l'acculturation et de la conversion religieuse. FIRTH fut ainsi un des seuls chercheurs

(1) FIRTH (1959) et plus particulièrement (1970).

(2) ainsi que certaines autres îles polynésiennes de l'aire géographique mélanésienne (dites : *polynesian outliers*).

océanistes à avoir le privilège d'assister à une telle mutation, qui est aussi, historiquement, un des derniers passages du paganisme au christianisme enregistrés en Polynésie. On sait que l'intérêt des travaux de FIRTH est redoublé par le fait que son enquête à Tikopia a été menée en trois temps, de 1928 à 1929 tout d'abord, alors que la moitié des Tikopia étaient encore païens, puis en 1952, où près de 9 sur 10 s'étaient convertis au christianisme, et en 1966 enfin, la conversion étant achevée. Les analyses de FIRTH sur le syncrétisme seront commentées le moment venu (chapitre 8).

3. PHENOMENES.

3.1. *Trompe-l'oeil : les "faux-amis" de l'ethnologue.*

Les Iles Australes (à l'exception de l'île de Tupua'i, chef-lieu occidentalisé de l'archipel) comptaient à l'époque de mon arrivée à Rurutu (mars 1979) parmi les îles les plus réputées pour leur "archaïsme" et leurs "traditions". A partir du début de 1980, l'île de Rurutu en particulier accédait à un nouveau statut dans l'imaginaire de certains habitants de Tahiti : à la recherche d'une "polynésianité" idéale, la bourgeoisie métisse découvrait les charmes exotiques de cette île, à laquelle l'administration, mais aussi les *média* locaux avaient déjà commencé à s'intéresser de près. Un embryon de mouvement touristique en provenance de Tahiti s'esquissait, vers une île ainsi mise à la mode, qu'il aurait été impensable de prévoir sérieusement quelques années plus tôt, en dépit de la création récente d'une liaison aérienne régulière avec Tahiti.

Depuis une quarantaine d'années, plusieurs chercheurs se sont penchés sur Rurutu et ses traditions. La première contribution est apportée en 1938 par l'ethnologue américain A. SEABROOK, qui séjourne semble-t-il plusieurs années sur l'île. Ses travaux, non-publiés malheureusement, figurent au Bishop Museum de Honolulu sous forme manuscrite et n'ont pu être consultés. L'archéologue Pierre VERIN a cependant pu avoir accès aux matériaux de SEABROOK (tradition orale et relevés archéologiques) dont il s'est servi dans sa thèse de 3ème cycle (1) pour sa reconstitution de l'ancienne culture de Rurutu.

Un second anthropologue américain, M. BRUNOR, a séjourné à Rurutu, au début des années 1960 : ses travaux demeurent également inédits, ainsi que les notes manuscrites de STOKES sur Rurutu. Hormis les quelques relations des premiers missionnaires anglais, l'ouvrage de VERIN est pratiquement la seule source de documentation dont on puisse disposer sur le Rurutu ancien : tout en se consacrant à l'archéologie de l'île, VERIN fait état du témoignage des spécialistes locaux de la tradition orale, et dresse le bilan des survivances contemporaines (1962) de l'ancienne culture.

Ce dernier point fait également l'objet d'un article, fort caustique, du navigateur Eric de BISSCHOP, qui a bien connu le Rurutu des années 1950. Sa perplexité devant l'amnésie culturelle des Rurutu, et ses remarques désabusées sur l'état de leurs traditions méritent d'être mentionnées ici (2) :

(1) VERIN (1969).

(2) BISSCHOP (1953 : 52-56).

" Envoyé à Rurutu en mission topographique et cadastrale, je crus que ma passion pour les "Etudes" polynésiennes allait donc pouvoir y être pleinement satisfaite. Il me fallut très vite déchanter, contrairement à ce que j'avais espéré, je puis aujourd'hui après plus de deux ans de séjour sur les lieux, affirmer qu'il est au contraire rare de trouver une île polynésienne où tout ce qui aurait pu nous parler du passé avait été à ce point effacé, à ce point ignoré, à ce point hélas méprisé ! (...). La durée de mon séjour et les exigences de ma mission m'ont permis un contact étroit avec les indigènes et donné une connaissance parfaite des moindres recoins de l'île. De ce contact avec la population, il m'apparut bien vite que je perdais mon temps et finirais par perdre ma patience en m'acharnant à vouloir extraire d'elle la moindre information sur le passé de leur île et les différents aspects de la culture de leurs ancêtres. Je pus cependant dès les premiers mois recueillir quelques vagues légendes sans intérêt d'ailleurs et entièrement confuses, connues seulement de deux ou trois personnes qui les racontaient à quelques mois d'intervalle avec des variantes surprenantes : tous mes efforts de recoupement se révélèrent chaque fois vains. Ce fut dernièrement seulement que l'un de ces "informateurs" m'avoua en souriant que toutes ces anciennes légendes étaient de l'histoire contemporaine, très contemporaine même puisqu'elles avaient été arrangées pour satisfaire il y a quelques années la curiosité d'un ethnologue américain qui devait écrire "un livre" sur les Australes". (1)

(...) "Beaucoup d'activités de la vie n'ont peut-être changé que d'apparence ou d'étiquettes : la fréquentation du Temple et des maisons de réunion a remplacé celle des *marae* (2), le

(1) ce qui paraît vraisemblable, et qui m'a été confirmé par ailleurs (les légendes en question auraient été recueillies contre rétribution). Ce qui n'enlève rien à la valeur globale des matériaux de SEABROOK, que VERIN a pu dans de nombreux cas recouper sur le terrain avec ses informateurs (A.B.) (2) *marae* : site religieux et funéraire de l'ancienne religion païenne (A.B.)

Pasteur a gardé beaucoup des attributions des *Tahua* (1), les arts manuels se manifestent en d'autres productions, et si la qualité artistique a disparu, il ne faudrait sans doute que peu de choses pour la faire revivre, la même passion pour le *taro* existe (2), la même façon de préparer les aliments de base et de les cuire, etc..."

(...) "Malgré cet état de choses d'apparence si favorable à l'ethnologue, je suis persuadé que l'enquêteur le plus méthodique, le plus inquisitif, le plus déductif, à moins d'être doué d'une puissante imagination, n'arrivera jamais à sortir de ces indigènes en les questionnant et en les regardant vivre, le moindre élément susceptible de nous donner une idée acceptable de l'ancienne culture de l'île, tant matérielle que sociale ou religieuse..."

Ainsi de BISSCHOP partage-t-il l'opinion commune au sujet de la christianisation, qui n'aurait représenté qu'une substitution superficielle de certaines attitudes et croyances par d'autres, demeurant vécues et investies de la même manière. Opinion vraie et fausse à la fois : nous verrons ce qu'il en est exactement par la suite. De BISSCHOP note, à juste raison, qu'il est décevant d'interroger les Rurutu d'aujourd'hui sur la culture *anciennede* leur île : ils en ignorent en effet presque tout, hormis les indications fragmentaires qui figurent

(1) *tahu'a* : ici, prêtre païen (ils s'appelaient à Rurutu *'ara'ia*) ; ce terme du tahitien est aujourd'hui devenu générique pour désigner les guérisseurs (et les sorciers). (A.B.)

(2) *taro* : *Colocasia esculenta*, plante de civilisation dans toute la Polynésie, et qui est à Rurutu la base de la nourriture quotidienne. (A.B.)

dans les manuscrits des *puta tupuna*, qui sont des sortes de registres familiaux où sont consignées depuis la fin du siècle dernier les généalogies et les partages de terres, ainsi qu'une partie de la tradition orale proprement mythologique qui se trouve ainsi fixée par écrit, c'est à dire aussi, d'une certaine manière, sauvée de l'oubli (1). L'amnésie culturelle est telle dans ces sociétés (et ceci ne concerne pas que la seule île de Rurutu ; la situation est bien pire de ce point de vue dans l'île de Ra'ivava'e) qu'il semble bien que la majeure partie du savoir sur les choses du passé ne puisse plus se transmettre aujourd'hui qu'à travers la référence aux *puta tupuna*, c'est à dire à travers un savoir écrit échappant aux modalités habituelles de la tradition orale (2). Bientôt sans doute, ne subsistera-t-il plus du savoir traditionnel que les éléments du contenu de ces manuscrits indigènes, et rien de plus (3).

(1) BABADZAN (1979).

(2) C'est ainsi que j'ai assisté à plusieurs reprises à des discussions sur des points de mythologie qui étaient tranchés par le recours au "livre".

(3) Il m'est arrivé de constater, après avoir finalement eu accès à un certain *puta tupuna*, que le récit que son propriétaire m'avait fait plusieurs mois auparavant d'une légende de l'île n'était ni plus ni moins que la *récitation* orale de ce texte écrit. L'anecdote, loin d'être isolée, indique une tendance.

Pourtant, la malédiction gozuenarde que de BISSCHOP fait peser sur les ethnologues a été affrontée ces vingt dernières années par certains chercheurs, dont M. PANOFF (1) et F. RAVault (2), qui ont travaillé tous deux à Rurutu sur des problèmes fonciers, par le linguiste Y. LEMAITRE (3) et par P. VERIN (et M. KELLUM), dont les fouilles nous ont apporté la plupart des informations disponibles à ce jour sur la culture matérielle Rurutu ...

Qu'en est-il donc de l'état actuel des traditions d'une île comme Rurutu ? Et, plus particulièrement, quelle y est la place des "survivances" de la culture ancienne ?

L'observateur arrivant à Rurutu y est frappé, non pas tant par un certain archaïsme apparent du mode de vie (relativement aux Iles de la Société), que par le *paradoxe d'une traditionalité se révélant rapidement comme anémisée*. Si bien des traits d'allure ancienne semblent aujourd'hui encore y subsister, rien ne paraît à première vue permettre d'en interpréter le maintien : l'acculturation semble parfois avoir tout dévasté, mais parfois aussi s'être arrêtée en chemin, en contournant de manière imprévisible certains isolats culturels - sans que l'on puisse parvenir toutefois, sur la base de ces premières impressions, à déterminer la cause de ces apparentes résistances, ni celle de la disparition des autres traits.

La perplexité ne fait que croître lorsque l'on réalise que ce qui est montré du doigt par les indigènes eux-mêmes comme d'authentiques "traditions" porte la plupart du temps la marque de l'acculturation. C'est le cas de l'entière vie cérémonielle locale, religieuse

(1) PANOFF (1970) (2) RAVault (1975) (3) LEMAITRE (1975).

bien entendu mais aussi profane, comme le célèbre *tere* :

Le *tere* ("voyage") du début du mois de janvier consiste en principe (la coutume a été altérée depuis quelques années) en un tour de l'île à cheval, auquel participe la majeure partie de la population valide. Le *tere* s'ouvre traditionnellement par un de ces exercices sportifs que de nombreux rituels polynésiens comportaient autrefois : il s'agit ici pour les hommes les plus robustes de soulever une certaine pierre, pesant 130 kilos. Si personne ne parvient à soulever la pierre, le *tere*, dit-on, ne peut avoir lieu. Le parcours du *tere* comporte de nombreuses haltes sur des sites mythiques, agrémentées de la récitation des légendes les concernant. Aux Iles Cook, qui participaient du même grand ensemble culturel que les Australes, une coutume semblable (également nommée *tere*) est attestée, mais son origine est contemporaine des missionnaires anglais. (cf. BEAGLEHOLE (1957 : 153-156). Il est possible que l'actuel *tere* de Rurutu reprenne certains des éléments d'un ancien rituel païen (type *makahiki* hawaïen, par exemple) mais il s'agirait là d'une reprise très dégradée, et de toute manière totalement profane. L'origine du *tere*, dans ses modalités actuelles, doit remonter au milieu du XIX^e siècle.

... ou le rituel du *tomora'a fare* (ou *hi'opo'ara'a fare*) :

La "visite des maisons" (ou l'"examen des maisons") se déroule à une semaine d'intervalle dans chacun des trois villages de l'île, à deux occasions dans l'année (janvier et mai). L'ensemble de la population forme un cortège, avec le Pasteur et le Maire en tête, et pénètre à tour de rôle dans la plupart des maisons du village, qui sont traversées à vive allure par une foule comptant plusieurs centaines de personnes. Sur le seuil de la porte dite "de devant" se tiennent plusieurs membres de la maisonnée (généralement des jeunes filles) qui aspergent gaiement les visiteurs de talc et d'eau de cologne. Après avoir traversé la maison de part en part, dans la bousculade générale, et avoir

contemplé les objets artisanaux exposés dans la pièce d'apparat et dans les chambres, les visiteurs prennent place dans la pièce du fond (ou à l'extérieur de la maison) où un buffet est préparé à leur intention. La scène se répète plusieurs dizaines de fois, d'un bout à l'autre du village, dans toutes les maisons ouvertes à la visite (entre 60 et 80 pour le village de Mo'era'i). Ce rituel avait à l'origine pour propos l'incitation à l'hygiène et au confort domestiques : les missionnaires demandaient aux Rurutu de construire de "belles maisons", i.e. des maisons en dur, de type européen. Aujourd'hui, à l'issue de la cérémonie, un décompte précis continue d'être fait en public, dans une des maisons de réunion paroissiales, des améliorations apportées d'une année sur l'autre à l'équipement sanitaire, au nombre et à la qualité des objets décorant les pièces, etc...

En dehors des cérémonies coutumières, l'ensemble des activités locales dites "artisanales" de Rurutu, dont la réputation a récemment franchi les frontières de la Polynésie française (1), ont fait l'objet depuis un siècle et demi de changements considérables :

(1) Des artisans de Rurutu ont même été envoyés pour représenter le Territoire au "Festival des Arts du Pacifique" qui s'est tenu en Juillet 80 à Port-Moresby, Papouasie Nouvelle-Guinée. Une des meilleures tresseuses de Rurutu refusa pourtant l'aubaine d'un voyage aussi exceptionnel, non pas par peur de l'aventure, mais par souci de dignité. Elle pressentait très exactement le sort qui lui serait réservé, à elle et à ses compagnes, et refusait explicitement de donner en spectacle. Fort consciente par ailleurs des raisons de la décadence du tressage en tant qu'activité collective féminine, organisée en groupes de travail (*pupu*) sur une base réciprocaire, cette femme, une des individualités les plus brillantes et les plus lucides que j'aie connues à Rurutu, refusait d'être définie en tant qu'"artisane", et de jouer le jeu des subventions au "développement de l'artisanat" qui ont été proposées (pour ne pas dire imposées) aux femmes rurutu à partir de 1979 (dans un premier temps, à la stupeur et à l'incrédulité générales).

Comme le notait déjà VERIN en 1962, il ne subsiste pratiquement plus rien aujourd'hui à Rurutu des authentiques productions artistiques d'avant le contact, que les récits des premiers découvreurs nous décrivent comme tout à fait hors du commun. La confection du *tapa* n'est plus effectuée que par une seule femme (1). Le tressage des feuilles de pandanus (*pae'ore*) activité principale des femmes de Rurutu, n'est pas lui-même sans avoir été soumis depuis le contact à de nombreuses modifications. Les formes des chapeaux ou des paniers tressés en pandanus dérivent en droite ligne de l'esthétique occidentale, et l'on ne peut pas dire que l'organisation coutumière (aujourd'hui moribonde) du travail collectif des groupes de femmes soit une survivance d'une période historique antérieure : inspirée à l'origine par les missionnaires, l'activité des *pupu* se déroule dans le cadre des maisons de réunion (*fare putuputura'a*) de la paroisse, et sous le contrôle de certaines matrones à qui l'on reconnaît des qualités d'expertise et d'autorité qui, bien souvent, ne font que recouper le prestige de leur statut de femmes de Diacres. Les couvre-lits bigarrés appelés *iripiti* ou *tifaifai*, sont généralement considérés comme une des plus remarquables productions artisanales de l'île : ils sont aussi le résultat de la diffusion à Rurutu de la technique du *patchwork*.

(1) Le matériau brut qu'elle produit sert à la confection des costumes "folkloriques" des équipes villageoises de danseurs qui entrent en compétition lors des festivités du mois de Juillet (*Tiurai*). Mais les motifs décoratifs traditionnels qui ornaient autrefois le *tapa* ont depuis longtemps disparu, ainsi que la plupart des modalités anciennes de sa fabrication.

On pourrait naturellement multiplier les mentions de l'empreinte de l'acculturation sur chacune des manifestations les plus sensibles de ce qui est, de l'avis général, désigné comme "tradition". Signalons encore, dans le domaine des traditions religieuses, les célèbres chants polyphoniques (*himene*) de Rurutu, qui sont un nouvel exemple d'une coutume dont l'origine incontestablement récente a été totalement effacée en tant que telle de la mémoire collective.

Ce constat a une ambition modeste : celle d'une mise au point. Je n'entends aucunement suggérer par là que les phénomènes en question soient de "fausses traditions", mais je tiens bien plutôt à souligner que ces traditions se rapportent à ce que j'appelle la phase traditionnelle de l'histoire de ces cultures.

Il existe par ailleurs un certain nombre de conduites, pratiques et croyances qui apparaissent également comme "faits de tradition", mais qui ne sont jamais désignés comme tels pour être aussitôt valorisés de manière positive, à la différence de ce qui vient d'être exposé.

Il est significatif que ces traditions, habituellement évoquées comme "survivances", se rapportent précisément à ces points vitaux (et vitaux dans toute culture) que sont les conceptions de la naissance, la maladie et la mort, du rapport à l'au-delà, au surnaturel et aux interdits. Nous entrons là dans un champ soumis

à de puissantes tensions, et parcouru depuis la conversion religieuse de nouvelles et capitales contradictions.

De ces traditions-là, les Polynésiens ruraux comme ceux de Rurutu ne parlent pas volontiers - et ne semblent tirer aucune fierté -. Ils tentent même souvent d'en dissimuler ou d'en nier l'existence face à l'étranger indiscret, dont ils prévoient les habituels sarcasmes. Un sentiment général d'ambiguïté prévaut ici, caractéristique de la relation que ces sociétés entretiennent à leur propre passé, et qui découle de l'assomption d'une vaste entreprise d'aliénation culturelle.

Certaines des manifestations dont je vais présenter maintenant un inventaire raisonné ont nécessité un patient et délicat travail de repérage et d'enquête ; d'autres au contraire se donnent plus spontanément à l'observation, pour peu que l'on sache les accueillir sans tenter de se défaire de leur étrangeté - ou de leur semblant de banalité - en les rangeant hâtivement dans les catégories consacrées du sens commun.

Tout un ensemble de faits de croyance se présentent en effet, mais se présentent en vrac. Leur exposé pose ici le problème de leur ordonnancement préalable, et de l'ébauche d'une typologie par laquelle de constituerait déjà une théorie de l'objet. Je crois qu'il faut pour l'instant respecter la disparité apparente de ces phénomènes

et se refuser à établir des corrélations intuitives entre eux, qui ne pourront être effectuées sur une base vraiment rigoureuse qu'au terme de l'analyse de certains des grands principes du système religieux païen.

3.2. Entités.

Je parlerai tout d'abord des deux types de figures surnaturelles qui font dans des îles comme Rurutu l'objet de croyances populaires se juxtaposant aux croyances chrétiennes officielles : respectivement les *tupapa'u* et les *varua'ino* (1). Il s'agit de deux catégories d' "esprits" malveillants ayant des attributs et des propriétés distincts.

Pratiquement, les *tupapa'u* sont reconnus comme beaucoup moins dangereux pour les humains vivants que les *varua'ino*. Leur existence est tenue pour expérimentalement vérifiable : ces deux entités se manifestent concrètement, et leur manifestation est toujours néfaste et chargée de périls. On cherche par tous les moyens à éviter leur rencontre.

Les *tupapa'u* comme les *varua'ino* procèdent des morts,

(1) Je propose de traduire littéralement *varua'ino* par "esprit mauvais" ; pour le terme *tupapa'u*, l'équivalent français le moins inexact serait "revenant", ou "esprit-de-mort".

ERRATUM : JE PRIE LE LECTEUR DE BIEN VOULOIR LIRE VARUA 'INO (EN DEUX MOTS) ET NON VARUA'INO.

mais pas exactement de la même manière. A la différence des *varua'ino*, les *tupapa'u* sont des esprits des morts récents, qui se manifestent peu de temps après la mort ou après les funérailles, pendant une durée variable, le plus souvent limitée au court terme, mais toujours finie (1). L'esprit-du-mort *tupapa'u* apparaît essentiellement de nuit aux proches parents du défunt, sous une forme clairement reconnaissable par eux : il est à la fois visible et reconnu (2). Le revenant se montre pour signifier son mécontentement, pour régler des comptes *post-mortem* avec les survivants ; leur faire des reproches ou même pour les tourmenter, dit-on, sans raison apparente. Lorsqu'un *tupapa'u*

-
- (1) Il arrive souvent que certains informateurs décrivent comme *tupapa'u* des entités surnaturelles qui ont en fait des propriétés ne pouvant appartenir, à proprement parler, qu'à des *varua'ino*. Cette confusion est due pour une part à l'extension métaphorique de la notion de *tupapa'u* dont l'importance et la fréquence varient en fonction du degré de l'acculturation (j'aurai à revenir sur l'utilisation contemporaine du terme *tupapa'u* en tant que *catégorie* fourre-tout) ; pour une part aussi à ce que ce terme, bien connu de tous les Européens, est d'un emploi commode pour les personnes interrogées et leur permet à la fois de ne pas approfondir à l'excès une question épineuse, et de se faire comprendre, pensent-elles, de la manière la plus rapide et la plus économique, fût-ce au prix de la suppression d'une nuance capitale, dont l'explicitation (dans le dialogue avec un Européen) est embarrassante à bien des égards.
- (2) Le terme est le même dans les langues polynésiennes pour désigner le voir et le connaître : ⁺*kite*. Cf. KOSKINEN (1968).

exprime sa colère, il s'agit le plus souvent pour lui de reprocher à ses parents (vivants) telle disposition sur le partage de ses biens ou de ses terres, telle transgression de ses dernières volontés, ou tel conflit entre ses héritiers directs. Le *tupapa'u* apparaît donc aux coupables de sa colère, et il s'agit pour les personnes concernées d'agir au plus vite pour supprimer la cause du conflit, afin de restaurer par là-même les conditions propices au départ définitif de l'esprit du monde des vivants.

Il existe également des manifestations d'apparence plus "gratuite", si l'on peut dire, de cette catégorie de revenants, où l'identité du *tupapa'u* n'est pas déterminable aussi précisément (ils peuvent emprunter dans ce cas des formes animales variées : cochon, chien, vache etc..., et l'identification n'est possible dans ce cas que par "interprétation" ou par divination).

Pour être un objet de terreur, les manifestations des *tupapa'u* n'entraînent pas directement la mort des personnes qui en sont les victimes. Tout au plus peuvent-elles impliquer, à terme, des sanctions surnaturelles *ma'i tupapa'u* (maladies-*tupapa'u*) qui parfois débouchent sur une issue fatale, mais sur lesquelles il est toujours possible d'intervenir, notamment par l'intermédiaire d'un sorcier (*tahu'a*).

Il en est tout autrement des apparitions des *varua'ino*, qui sont des esprits mauvais particulièrement impitoyables, qui se manifestent pour tuer, ou pour annoncer une mort prochaine. A la différence des *tupapa'u*, le *varua'ino* n'entretient pas nécessairement de lien généalogique étroit avec ses victimes. Les *varua'ino* viennent pour

tuer, ils frappent sans discernement, et sans qu'il soit possible, pense-t-on, de prévoir leur irruption ni de bloquer leur négativité : contrairement aux *tupapa'u*, qui sont sensibles à l'action humaine, il est impossible pour les humains de se défendre des agressions venant des *varua'ino*, qui, tout en participant du même univers que les *tupapa'u* (ils sont tous deux, quoique de manière différente, des figures du *po*, du monde des morts), se situent totalement hors de l'emprise humaine, à la fois dans un autre espace et dans un autre temps. Les *varua'ino* s'inscrivent en effet dans une durée qui n'est pas limitée comme celle des *tupapa'u*. A Rurutu, les *varua'ino* sont dits être des *ancêtres* extrêmement lointains, *autrefois déifiés par les païens* et qui, à la suite de la conversion au christianisme, se seraient transformés en *varua'ino*. Ces anciens dieux païens continuent de "protéger", dit-on, les membres de certaines unités parentales de l'île ; l'on affirme même parfois qu'un culte clandestin continue de leur être rendu, et que ces *varua'ino* sont utilisés de manière redoutablement efficace en sorcellerie. Selon VERIN (1) :

"La déchéance des *atua* au rang des *varua'ino* n'a pas supprimé dans l'île de Rurutu la croyance en ces personnages surnaturels. Si Terereiti annonce la mort, Ruapauri a un rôle protecteur à l'égard des descendants du groupe familial des 'Atia. Certains informateurs placent sa résidence dans Ana Tupapau à la pointe Teutu à Narui, mais il s'agit peut-être d'une réinterprétation. D'autres assurent qu'il circule sous la forme d'un requin autour du rivage de Rurutu. Il remonterait même le cours inférieur de la rivière Puputa jusqu'aux tarodières de Vaioivi. Aussi les 'Atia avaient-ils coutume jusqu'au XX^e siècle de répandre de la nourriture dans la rivière à cet endroit".

(1) VERIN (1969 p. 284).

Le nombre initial de ces *varua'ino* serait limité à trois selon la plupart des informateurs actuels, et selon la totalité des *puta tupuna* ("registres ancestraux"), auxquels j'ai pu avoir accès. Le nombre trois ici est important, car il est le produit d'une nécessité de symétrie toute syncrétique : les textes transcrits dans les *puta tupuna* à la fin du XIX^e siècle (1), parlent tous d'une double triade, qui aurait été "adorée avant l'arrivée de l'Évangile" par les Rurutu, et composée de trois divinités positives paraphrasées en Dieu-le-Père, Dieu-le-Fils et Dieu-le-Saint-Esprit, opposées à trois divinités négatives, qui sont les actuels *varua'ino*.

"PSEUDO-DIVINITES PAIENNES"	
DIVINITES POSITIVES	DIVINITES NEGATIVES (ATUA VARUA 'INO)
1. ROOMETUAORE` (ROO-SANS-PARENTS) <i>Te atua metua / Te atua pa'ari</i> (var.) (Le dieu-père / Le dieu de sagesse)	1. TAI OAIA
2. AURAROITEATA <i>Te atua tamaiti</i> (Le dieu-fils)	2. RUAPAAURI
3. TEATUAITEROA <i>Te atua varua maita'i</i> (Le dieu-esprit-bon)	3. TERIIREREITI

Fig. 1 : la représentation syncrétique des dieux païens d'après les traditions consignées dans les *puta tupuna* (vers 1890).

(1) Cf. BABADZAN, 1979.

Mais le "stock" actuel de ces *varua'ino* ne se limite pas à ces trois figures mythiques. Car les *varua'ino* ont la propriété de s'attaquer non seulement aux hommes vivants, mais aussi aux *tupapa'u*, aux esprits récents des morts. Les *varua'ino*, dit-on, "mangent" les *tupapa'u*, (et les métamorphosent de ce fait en d'autres *varua'ino*); un processus sur lequel je vais revenir, car il occupe une place capitale dans le système des croyances actuelles.

Ces deux types d'entités surnaturelles (*tupapa'u* et *varua'ino*), n'ont rien à voir, au premier abord, avec les figures bibliques officielles. Pourtant, il convient de noter ici que ni l'un ni l'autre des termes utilisés pour les nommer ne sont utilisés dans la religion païenne ancienne pour désigner une catégorie particulière d'esprits de morts.

Le terme *varua'ino* recèle une ambiguïté caractéristique, car il est aussi ce qui dans la Bible tahitienne (1) traduit le concept de "démon", d' "esprit mauvais", particulièrement dans les textes du Nouveau Testament qui se rapportent aux miracles opérés par Jésus sur les possédés etc..., qui sont délivrés des *varua'ino*.

(1) La Bible est traduite de l'anglais en tahitien par les missionnaires de la London Missionary Society (L.M.S.) et diffusée massivement dès 1840. Des premiers textes bibliques (Evangiles) imprimés à Papeete par les missionnaires, avaient déjà été traduits et mis en circulation à partir de 1820.

Ce néologisme, dans l'esprit des missionnaires, était le mot-à-mot tahitien le plus apte (ou le moins inapte) à rendre la notion biblique d' "Esprit-Malin", dans son opposition à l' "Esprit-Saint" ; il fallait sans doute maintenir dans la traduction tahitienne la dichotomie chrétienne Bien/Mal, et en faire apparaître clairement chacun des deux termes en tant qu'attribut essentiel de deux catégories d'entités antagonistes (d'où l'opposition permanente dans les textes bibliques entre *Varua Maita'i* (litt. : Esprit-Bon) et *Varua 'Ino*. Or il se trouve que la distinction entre un *varua* "bon" et un *varua* "mauvais" n'a guère de sens dans le cadre de la pensée polynésienne classique, et que le concept ancien de *varua* ne traduit d'ailleurs pas exactement le notion biblique d' "esprit" ou d' "âme". En imposant (avec succès) ce glissement sémantique, les missionnaires ont également imposé une théorie de l' "âme", très différente de celle des Polynésiens. Pourtant, le terme *Varua'ino* n'en fut pas moins adopté, dès le contact, par les Polynésiens dans leurs rapports avec les missionnaires : il était au départ un terme "*pidgin*" destiné avant tout à la *communication*, c'est-à-dire principalement à éviter dans la pratique la confusion terminologique entre *atua* (dieu (x) païen(s)) et *atua* (Dieu chrétien). C'est ainsi que les Polynésiens se mirent à parler de leurs dieux aux missionnaires comme *atua varua'ino*, ou *varua'ino*. Il reste aujourd'hui ce paradoxe qu'un terme de la Bible est employé pour désigner des entités surnaturelles qui ne sont pas équivalentes à celles qui dans la Bible portent ce nom ; et que cette catégorie qui est

censée se rapporter, au moins partiellement, à des divinités polynésiennes païennes ayant réellement existé, n'est pas une catégorie du système religieux ancien (1). Ce paradoxe est à rapporter bien entendu au "glissement sémantique" amorcé au moment du contact, mais aussi au travail de syncrétisation qui en résulte, et qui opère (*qui ne peut opérer*) qu'à la faveur d'un brouillage des limites du champ sémantique des catégories du système religieux païen. Un brouillage dont l'occasion est fournie ici par les contraintes de traduction, et à la lettre: *d'interprétation*, d'une pensée étrangère, qui pense un monde étranger dans une langue étrangère.

Le cas de la catégorie *tupapa'u* est d'une certaine manière plus simple. Les *tupapa'u* semblent être inconnus dans la religion ancienne en tant qu'esprits des morts. *Tupapa'u*, par contre, désignait autrefois le *corps* du mort, le cadavre, et ce, dans la plupart des langues polynésiennes (2). Il est permis de supposer que ce n'est par extension seulement que le terme *tupapa'u* ait été employé dans une autre acception, que cite dans son dictionnaire le missionnaire DAVIES, et qui se trouve en quelque sorte être intermédiaire entre les définitions païenne et moderne (3). Quoiqu'il en soit, la Bible tahitienne ne fait aucun usage de ce terme et préfère avoir recours à des néologismes pour nommer ce qu'elle conçoit comme "esprits mauvais", "esprits diaboliques" : *varua'ino*, *demoni*, *satane*, *diabolo* etc... (4).

(1) voir plus loin chapitre 4

(2) TREGGAR, 1891 : 555 : *tupapaku*

(3) DAVIES, (1851) *tupapau* : - a corpse
- a ghost, or apparition, the supposed
spirit of the dead ; an old grievance
raised from oblivion.

(4) Il est à noter que ces néologismes sont interchangeable, et qu'ils traduisent très souvent le même concept biblique d'origine.

Ces entités, il faut le noter, ne sont jamais définies dans la Bible comme esprits issus de morts. Sans doute n'était-il pas possible dans les premiers temps de l'évangélisation d'utiliser le terme *tupapa'u* dans ce type de contexte, où il était trop exclusivement connoté dans sa référence au cadavre et à sa matérialité.

Au niveau des attitudes et des pratiques, on se comporte en général dans des îles comme Rurutu, de manière extrêmement standardisée vis-à-vis de ces entités surnaturelles. La culture fournit à chacun de manière pratique les réponses requises dans les relations avec elles (1). Les Rurutu observent un code de conduite simple et économique : les moyens d'éviter le contact avec ces figures surnaturelles autant que les moyens de limiter les conséquences funestes de ce contact forment une systématique simple dont les principes sont acceptés par tous. De ce qui va de soi, on ne parle guère. Une seule exception cependant : les enfants, qui ont à faire l'apprentissage du commerce avec les esprits des morts. Leurs discours, leurs jeux, apparaissent profondément marqués par une interrogation sur ces entités, dont l'existence concrète, socialement garantie, n'est pas démentie par l'enseignement religieux de l' "Ecole du Dimanche" (2).

(1) Ce n'est pas le cas en milieu plus acculturé comme à Tahiti où l'importance du discours sur le surnaturel, de la sorcellerie et des désordres psychosomatiques de tout genre montre à quel point la place et la définition des figures en question y est devenue instable et problématique. (cf. *infra* "Epilogue")

(2) Il est intéressant de noter que les catéchistes indigènes dont la position est subalterne dans la hiérarchie de l'*establishment* religieux villageois, sont de plain-pied dans le système des croyances populaires, alors que les instituteurs laïcs indigènes, jeunes, francophones, sont tournés vers la ville et les influences modernes.

La rencontre avec un *tupapa'u* et *a fortiori* avec un *varua'ino*, est profondément redoutée, et un certain nombre de mesures sont prises pour l'éviter. Ces rencontres étant surtout nocturnes, c'est dès le crépuscule qu'il convient tout particulièrement de se protéger. Dans toutes les maisons brûle la nuit une lumière (généralement une lampe à pétrole), sorte de veilleuse placée aux abords de la porte d'entrée, ou dans la pièce d'habitation principale, de telle sorte que la lumière soit visible de l'extérieur de la maison. Il est dit que la lumière éloigne les *tupapa'u* qui rôdent la nuit dans les rues du village. La plupart des habitants qui sortent après la tombée du jour se promènent avec une lampe électrique (éteinte) à la main, lampe qui ne paraît guère utile, qu'à l'étranger qui perdrait son chemin par une nuit sans lune. Les Rurutu en font d'ailleurs un usage parcimonieux, et l'on peut penser qu'elle leur sert davantage à se rassurer de la crainte de mauvaises rencontres (quand on se sent en insécurité, il est toujours possible de produire de la lumière) qu'à guider leurs pas sur des sentiers au demeurant sans embûches, et de plus parfaitement connus.

Ce rapport à la lumière resterait incompréhensible si l'on ne se référait aux catégories polynésiennes elles-mêmes, et notamment au clivage capital entre les deux concepts *ao* et *po*.

Si la lumière a le pouvoir de mettre en déroute les *tupapa'u*, c'est que ceux-ci, en tant que figures appartenant au monde du *po* (entendre : monde des morts, monde de la Nuit et monde "païen") sont aussi des figures "nocturnes" dont le domaine et le champ d'action ne se situent que là où règne l'obscurité. L'apparition de la "lumière" dissipe les "ténèbres" (dans les deux sens : littéral et métaphorique

biblique) en imposant des zones, des territoires où les créatures de *po* ne sont plus à leur place et n'ont plus accès (1).

(1) Pour ne citer que ce seul exemple, j'aimerais mentionner cette observation qui présente l'intérêt d'être un cas limite à la fois de l'extension métaphorique de la notion de *tupapa'u*, et de la manière dont le couple *ao/po* continue dans ces sociétés à fournir le cadre conceptuel à travers lequel peut être immédiatement apportée une réponse pratique à une situation de contact avec le surnaturel.

On jouait un soir à Rurutu un film américain, particulièrement captivant (et anxiogène) pour le jeune public de la salle paroissiale. L'idée en était la suivante : une voiture noire, puissante, aux vitres opaques et sans conducteur, tue chaque jour son lot de victimes humaines. D'innocents et paisibles citoyens, femmes et enfants, sont les uns après les autres écrasés par la voiture folle, qui surgit de nulle part. Rien ne lui résiste, rien ne l'arrête, pas même les balles de la police.

Dans la salle les enfants, terrorisés, manifestent une angoisse croissante. Arrive un moment particulièrement critique de l'action : la voiture assassine s'apprête à charger, à bondir sur une nouvelle victime, coincée contre un mur.

Dans l'obscurité de la salle, un enfant, n'y tenant plus, allume alors brusquement sa lampe électrique et la dirige vers l'écran...

Dès le lendemain matin les enfants avaient adopté un nouveau jeu, le jeu de la "voiture-*tupapa'u*" (*pereo'o tupapa'u*), où une brouette figurait le monstre, associé bien évidemment, compte tenu de ses propriétés objectives, aux créatures du *po*.

La projection du film "Les Dents de la Mer" (un requin démesuré agresse et détruit tout sur son passage) suscita un émoi encore plus considérable, y compris chez les adultes, en raison de son association avec la geste du requin Ruapauri, un des *varua'ino* de Rurutu, qui est l'ancêtre totémique d'un lignage de l'île, et auquel on attribue bon nombre de morts surnaturelles.

On considère que les *tupapa'u* se manifestent de manière privilégiée dans les abords de certains *sites* qui leur sont associés et que l'on évite de fréquenter : ainsi, naturellement, des cimetières (*menema*) (1), qui ne sont visités qu'en des occasions exceptionnelles, et toujours collectivement.

L'isolement facilite en effet les agressions surnaturelles. Le terme tahitien qui désigne le sentiment que celles-ci inspirent : *mehameha* (la terreur, l'effroi) est également le redoublement du terme *meha* (*seul*, terrorisé) (2). Car la solitude est de manière générale un état qui ne vaut rien de bon en Polynésie, où la notion de vie privée, et même d'isolement n'a guère de sens, ni de raison d'être. Se trouver seul, de nuit, et à l'extérieur de cet espace collectif et protecteur qu'est la maison (ou le temple, la maison de réunion etc...) signifie encourir le risque maximum de faire la rencontre d'esprits des morts, de s'exposer à leurs agressions. Passer devant un cimetière connu

(1) Il s'agit ici des cimetières communaux de type moderne et non pas des sites funéraires anciens, qui sont investis d'une manière différente, mais toujours en relation avec les pouvoirs maléfiques (et le *mana*) d'entités surnaturelles qui dans ce dernier cas ne sont pas des *tupapa'u*, mais des divinités ou des ancêtres païens. Les tombes dans les actuels cimetières de Rurutu sont orientées est/ouest, la tête du mort étant du côté ouest. On dit que le mort littéralement "regarde le levant" (*hiti'a o te rā*) : cette pratique est selon certains en rapport avec la résurrection des morts (*ti'afa'ahoura'a i ni'a* : litt. "Le lever à nouveau (vers le haut)". Or le côté est, nommé *i ni'a* ("vers le haut"- le levant très exactement-) est aussi celui vers lequel "regarde" le mort. Il s'agit bien entendu d'une pratique récente, mais qui comporte, dans un contexte différent (celui des manipulations de cadavres dans les sépultures) des implications syncrétiques particulières. La condensation symbolique du "lever" avec le "levant" est ici déterminante.

(2) ANDREWS, (1944).

pour être fréquenté par les revenants dans ces mêmes conditions, et qui plus est par une des nuits de pleine lune (dites *pō tupapa'u*, nuits-des-tupapa'u) est un risque que personne ne prendrait.

Mais les cimetières ne sont pas les seuls lieux où rôdent les *tupapa'u*, qui sont attirés également par la maladie et la mort, et par leurs espaces actuels : les hôpitaux ou les dispensaires. Pour les raisons que l'on a vues, les malades, et particulièrement les mourants, ne sont jamais laissés seuls. Ils sont toujours entourés - surtout la nuit - de parents et de proches qui s'efforcent de veiller sur leur repos, toutes fenêtres fermées et toutes lumières allumées, de peur que quelque esprit ne pénétre et ne profite de l'état de faiblesse et d'isolement du malade pour le faire mourir, en parachevant le travail de la maladie (1). Et ceci vaut *a fortiori* lorsqu'à Rurutu le malade est hospitalisé dans le petit dispensaire de Moeraï et contraint de passer plusieurs nuits hors de son foyer. Ses proches, bravant les foudres de l'infirmière (tahitienne), réussissent à s'imposer à son chevet la nuit entière et s'enfermer avec lui en condamnant toutes les ouvertures de sa petite chambre, quitte à rendre par les chaudes nuits de la saison des pluies l'atmosphère pratiquement irrespirable. Dans ce cas précis, la nécessité de telles pratiques

(1) La maladie et la mort s'inscrivent dans toute la Polynésie dans une continuité conceptuelle. Etre atteint, être affaibli, c'est déjà être "mort" (*pohe* en tahitien, *mate* en rurutu). On distinguera en cas de besoin ou d'ambiguïté les deux états objectifs désignés par le terme *pohe (mate)* par une particule postposée marquant l'intensité : *roa*. Ainsi pourra-t-on parler d'une personne en la disant *pohe* lorsqu'elle est "atteinte" de maladie (y compris pour les femmes de la "maladie mensuelle" que sont les menstruations), mais aussi "atteinte" de soif, de

faim ou de "honte", sans que cet état soit pour autant confondu avec celui de la mort physique, rendu par *pohe roa* ("mort tout à fait", dans le sabir franco-tahitien). Seul le contexte décide du recours à l'intensificateur *roa*, qui, la plupart du temps, n'a pas à être utilisé.

prophylactiques semble redoublée du fait que ce dispensaire a la réputation d'être un endroit peu sûr : non seulement parce qu'il est aussi par vocation, un endroit où l'on meurt, où il y a eu des morts, mais surtout parce qu'une partie du bâtiment a été édiflée, il y a quelques années, avec des matériaux provenant d'un site funéraire ancien, situé à quelques dizaines de mètres de là et mis à jour accidentellement à l'occasion des travaux (1).

On se méfie également des endroits où des personnes ont péri de mort violente, dans des accidents automobiles par exemple (2), et l'on évitera de manière très générale de côtoyer des sépultures, à l'exception, dans certains cas, des tombes de ceux des proches parents qui sont encore ensevelis, comme dans l'île de Ra'ivava'e, voisine de Rurutu, devant le seuil des maisons d'habitation.

(1) La profanation accidentelle de ces sépultures a entraîné des sanctions surnaturelles et des perturbations collectives comparables à celles qui ont suivi la campagne de fouilles archéologiques de 1980.

(2) A Tahiti, où il existe une route de ceinture relativement dangereuse à pratiquer, on entend couramment de nombreuses histoires sur les *tupapa'u* issus de victimes d'accidents de la circulation, qui continuent de se manifester sur le lieu de leur mort sous forme d'apparitions, ou bien encore en provoquant d'autres accidents parfois mortels.

A Ra'ivava'e les enfants jouent sur ces tombes sans y prendre garde (1), et les adultes ne semblent pas avoir d'égards particuliers pour elles. Mais ce type de sépultures est un phénomène récent, contemporain de la première période missionnaire. Tout le monde sait que de nombreuses autres sépultures existent, plus anciennes, dont les emplacements exacts sont incertains (dans le cas des anciens sites d'habitations abandonnées ou des sites funéraires païens), quand ils ne sont pas totalement ignorés. C'est ainsi qu'à Rurutu (en 1980) les cantonniers du village de Moeraï mirent à jour en creusant une tranchée le long de la rue principale du village une vingtaine de squelettes complets, en bon état de conservation. Tout indiquait, contrairement à l'opinion des Rurutu, qu'il s'agissait d'une sépulture collective postérieure au contact ; le souvenir cependant en était complètement effacé, et les corps furent exhumés à la surprise et l'émotion générales.

Mais il faut pour l'instant soigneusement dissocier la question de l'évitement des sites mortuaires chrétiens de celles des sites païens du type *mara'e*, dont je vais parler plus loin ; même si ces deux catégories de lieux sont l'un comme l'autre menaçants, ils ne le sont pas de la même manière, ni pour les mêmes raisons.

Tout le monde n'est pas apte en permanence à entrer en contact avec les esprits des morts. Certaines personnes, douées de "pouvoirs" (*mana*) le sont plus que d'autres. Les esprits eux-mêmes désignent la victime (ou le bénéficiaire) de leurs apparitions, qu'il s'agisse de lui délivrer personnellement un message, ou d'accomplir

(1) Alors qu'on leur interdit énergiquement de jouer sur les sites funéraires païens et les *mara'e*.

un sortilège (*pifa'o*), ou un châtement (*utu'a*). Dans de nombreux récits que j'ai pu recueillir, il est dit que lorsque plusieurs personnes se trouvent réunies, toutes ne perçoivent pas la manifestation surnaturelle dont l'une d'entre elles peut être le témoin.

Mais il peut arriver que plusieurs personnes aient ensemble la vision d'un *tupapa'u*, ou aient ensemble la sensation de la présence parmi eux d'un proche ou d'un ami disparu. Mais ces phénomènes de perception collective du surnaturel se produisent tout particulièrement lors des manifestations des *varua'ino*, lorsque ceux-ci apparaissent sous la forme d'une énorme boule de lumière multicolore traversant le ciel.

Rares sont les informateurs qui n'aient eu l'occasion d'assister à ce phénomène, immédiatement reconnu et désigné comme *varua'ino*, par opposition à des phénomènes météorologiques plus courants, du type étoile filante. Selon certaines gloses, le *varua'ino* est censé prendre la forme de cette boule de feu très lumineuse pour se déplacer dans le ciel entre deux points terrestres particuliers, qui sont bien souvent associés à des sites funéraires ou des *mara'e* (1).

Il arrive également que la présence d'un *tupapa'u* demeure inaperçue des hommes, alors que les chiens, par exemple, détectent son passage dans les rues du village, et manifestent leur effroi en hurlant à la mort.

(1) Le même phénomène est connu aux Tuamotu sous le nom de *kaha*.

Cf. STIMSON (1964) à l'article *kaha* de son dictionnaire, et OTTINO (1965: 109-110).

Il est aussi une catégorie particulière d'humains insensibles aux manifestations des esprits des morts : ce sont les *popa'a*, les étrangers blancs. Ils ne les "voient" pas, et ne peuvent pas non plus en être victimes, car ils n'y croient pas. Pourtant, admet-on couramment, il est des blancs qui croient aux *tupapa'u*, car ils en ont vu : ceux-là sont les *popa'a* qui vivent depuis très longtemps en Polynésie, c'est-à-dire en fait ceux qui s'y sont mariés (avec une Polynésienne) et qui, en conséquence, y ont par alliance des morts.

Notons que le rapport aux morts est compliqué de cette ambivalence : si les *tupapa'u* qui me concernent i.e. : qui sont pertinents pour moi, particulièrement en ce qu'ils peuvent me nuire) sont mes propres morts (parents proches), les *tupapa'u* des autres peuvent aussi agir sur moi, et se montrer bien plus redoutables encore (*leur nocivité ici, devient homologue à celle des varua'ino*), car ces *tupapa'u* étrangers peuvent être utilisés contre moi en sorcellerie. Dans ce cas, il m'est autant impossible de savoir (*ite* : voir/savoir) d'où vient l'agression, que de reconnaître le *tupapa'u* agresseur, et de pouvoir moi-même agir sur lui de manière directe, sans recours à un spécialiste de la contre-sorcellerie. C'est ainsi que l'on tiendra la sorcellerie des autres pour bien plus dangereuse et plus puissante que la sienne propre ; la sorcellerie canaque de Nouvelle-Calédonie, connue des Rurutu dont une importante communauté vit à Nouméa, est jugée terrifiante, sans aucune commune mesure avec celle pratiquée (ou soupçonnée d'être pratiquée) entre eux par les Rurutu eux-mêmes. Cette croyance est bien résumée par l'attitude de cette femme rurutu, qui ne craignait pas de projeter de bâtir sa maison à proximité du

site funéraire d'une terre familiale, alors que pour rien au monde elle n'aurait accepté de retourner vivre dans un certain district de Tahiti, où, disait-elle, n'y ayant pas de morts, elle avait eu autrefois à affronter de fréquentes agressions surnaturelles.

Les esprits des morts interviennent le plus souvent dans ce qui est conçu comme le domaine de la réalité (fût-elle hallucinatoire), mais ils peuvent également apparaître dans les rêves, pour faire passer leur message, ou pour tenter encore une fois de nuire au dormeur. Ce dernier cas est celui des rêves érotiques où apparaissent des *vahine* (ou *tane*) *tupapa'u* (litt. : amantes ou amants-fantômes), qui se manifestent sous une apparence trompeuse, celle de la jeunesse et de la beauté : il s'agit en fait de revenants. Un acte sexuel commis en rêve avec un partenaire *tupapa'u* est extrêmement dangereux : la victime de la supercherie (qui souvent est révélée à l'issue du rêve lui-même) ne tarde pas à s'éprendre malgré elle de son partenaire fantôme, puis à dépérir, à se consumer de l'intérieur comme dans certains cas de sorcellerie (1).

Prophylaxie.

Lorsqu'une rencontre survient avec un *tupapa'u* ou un *varua 'ino*, on cherchera à se protéger en l'affrontant ou en le mettant en fuite. Les moyens utilisés pour ce faire sont relativement peu nombreux

(1) Le cas m'a même été cité (sur le mode comique), d'un mari jaloux mettant tout à fait sérieusement sur le compte des méfaits d'un hypothétique *tane tupapa'u* la froideur de sa femme à son égard ... Sur les rêves, leur rapport au surnaturel, et en général la thématique de l'agression onirique, cf. LEVY (1973 : 374-388).

mais aboutissent en cas de succès à éloigner la menace et à repousser (à la lettre) l'esprit agresseur. Personne ne semble s'interroger sur la nature de l'efficacité de ces méthodes, auxquelles on a recours de manière systématique.

On peut par exemple tenir à distance un *tupapa'u*, ou même le mettre en déroute en tendant vers lui une Bible, la puissance, ou plus exactement le *mana* du Livre dressant devant le *tupapa'u* une barrière infranchissable car de *mana* supérieur. La manipulation de l'objet-Bible s'effectue, si l'on peut dire, de manière directionnelle : de la juste orientation du Livre, qui doit être exactement *interposé* entre son porteur et le revenant, dépend le succès de l'opération (1). Il est également recommandé, pour les raisons que j'ai dites, de manipuler la lumière : soit en dirigeant les rayons d'une torche électrique vers le *tupapa'u*, soit en se plaçant soi-même dans une zone de lumière, ce qui est censé dans les deux cas, de manière quasi-mécanique, rendre irréalisable le contact physique avec lui.

(1) En anticipant quelque peu sur la suite, je rapprocherai ceci de ce qui m'a été rapporté des circonstances d'une expédition collective de violation de sépulture, où il s'agissait d'exhumer, puis de brûler, un cadavre au *mana* redoutable, qui était sur le point de se métamorphoser en *varua'ino*. Certains des jeunes participants de cette cérémonie se dissimulaient derrière le dos des plus anciens, les véritables responsables de l'expédition, qui, plus près de la tombe ouverte, faisaient en quelque sorte écran entre le cadavre et eux-mêmes. Lorsque l'écran se déplaçait, les jeunes, terrorisés, suivaient le mouvement de leurs aînés de façon à se tenir non seulement en retrait de la scène, mais aussi à l'abri, "à couvert".

On peut aussi se protéger en frappant deux cannes de bambou croisées l'une sur l'autre : ce bruit, dit-on, est insupportable aux *tupapa'u* (1).

Mais le moyen le plus radical (et peut-être, pour nous, le plus paradoxal) de mettre en déroute les esprits des morts est sans aucun doute de les insulter. Les pouvoirs de l'insulte (2) resteraient

(1) Je ne suis pas parvenu à reconstituer la chaîne des associations symboliques qui se rapportent à ce trait. Il semble qu'il s'agisse là d'une pratique polynésienne ancienne attestée ailleurs qu'aux Iles Australes. Un cas analogue se présente à Kapingamarangi (EMORY 1965 p. 317) :

"If ghosts were about, people would hasten to make tira. A tira was a charm made by placing two green coconut leaflets, shiny side against shiny side, and snapping them together, then jerking them apart. This sound was intended to scare away the ghosts".

(2) Les insultes en question font partie du répertoire standard utilisé dans la vie courante. Les situations ordinaires où ces injures sont proférées sont de deux types, qui recourent l'opposition entre le juron (ou l'interpellation) comme par exemple dans le contexte d'une relation à plaisanterie) et l'insulte proprement dite, qui, elle, entretient effectivement des rapports directs avec la malédiction. Le répertoire utilisé reste identique dans les deux cas, et n'est guère comparable avec la richesse de ses homologues européens, méditerranéen ou slave notamment : une dizaine de termes sont employés ("chien!", "cochon!", etc... plus quelques expressions ordurières). Je n'ai jamais été témoin d'un seul blasphème, dont l'idée même semble en Polynésie proprement inconcevable.

ici un mystère si on ne les pensait pas dans le contexte plus général de l'imprécation et de la sorcellerie. Les informateurs restent muets sur la raison précise de l'efficacité reconnue à ce type d'attitude. "Les *tupapa'u* fuient parce que sans doute ils ne peuvent pas répondre" (?) hasarde-t-on, tout au plus. Or, la fuite des revenants devant l'insulte est à rapprocher de leur fuite lorsqu'on leur oppose la positivité de la Lumière (dans les deux sens du terme).

Ces deux types de riposte, apparemment irréductibles, ont néanmoins tous deux pour objet la déclaration d'un conflit, d'un antagonisme absolu. Dans ces contextes l'intervention de la "lumière" (ou du Livre) de par son opposition symbolique au monde du *po* (monde de la nuit, mais aussi monde des morts), amorce d'emblée un conflit, au même titre que le recours à l'insulte : l'insulte est en effet essentiellement un défi (public), qui comprend une menace, celle du recours à la sorcellerie qui, elle, s'entend en Polynésie comme une lutte à mort entre deux pôles, l'imprécateur (le sorcier) et sa victime. Mais une lutte à mort dont l'issue est toujours incertaine, car si la sorcellerie tue toujours, la victime n'est pas forcément celle qui était désignée au départ, car les sortilèges sont toujours susceptibles de se retourner contre celui qui les profère (1). Le recours à l'insulte (*tuhi*) (2), dans l'interaction entre les esprits et les humains débouche sur un conflit, et sur un risque pour chacune des deux parties en cause. La débâcle de la plupart des *tupapa'u* face à

(1) Sur ces questions, voir le débat autour de la question du *hau* maori et de la sorcellerie in SAHLINS 1976.

(2) sur *tuhi*, cf. KOSKINEN (1967 : 28,31).

l'insulte exprime aussi d'une certaine manière, le refus (ou l'impossibilité) de prendre un tel risque : c'est que les *tupapa'u* en tant que créatures du *po* ne sont pas placées sur un plan d'égalité avec les hommes, créatures du monde positif du *ao*. Le conflit qui s'ouvre lorsqu'une Bible est brandie, ou une insulte vociférée, est aussi (aujourd'hui) un conflit entre les deux principes et les deux univers antagonistes *ao* et *po*, au delà même de la qualité ou l'identité particulières des acteurs et l'interaction. La théorie indigène de la dérouté des esprits des morts en présuppose une autre : celle de la prédominance du "monde de la lumière" sur le "monde de la nuit", qui est empruntée naturellement à la démonologie missionnaire, et n'a, sous cette forme, rien à voir avec les conceptions cosmogoniques archaïques.

Mais cette théorie, pour capitale qu'elle soit dans le syncrétisme polynésien actuel, et au sein des pratiques dont il est question ici, s'y présente aussi comme une fiction précaire et mal assurée. Le *po* peut bien être défini comme un domaine abject, dominé par les forces du Bien (*ao*), il n'en reste pas moins que les hommes ne sortent pas toujours vainqueurs de leurs rencontres avec les esprits des morts, et que les mesures prophylactiques employées sont parfois insuffisantes à assurer concrètement (et non plus au niveau des seuls principes) la victoire des vivants sur les morts, du présent (chrétien) sur le passé (*païen*), du Bien sur le Mal.

Une des raisons de cet état de choses est que les différentes catégories de créatures surnaturelles ne sont pas sensibles de la même manière à l'intervention humaine : les *varua'ino*, en particulier, ne sont presque jamais atteints par ce type de ripostes, alors que les *tupapa'u* y sont bien plus sensibles.

Interventions humaines sur les entités surnaturelles.

Cette disparité de statut entre ces deux types d'entités, qui s'éclairera bientôt, est également prise en compte lorsqu'il s'agit non plus seulement de prévenir des agressions surnaturelles . mais d'en réparer les ravages.

Les conséquences nocives de l'action des *tupapa'u* sont généralement supprimées en mettant un terme à la cause du mécontentement de ces derniers à l'encontre des vivants. L'on pourra ainsi, en interprétant cette cause, ou (plus rarement) en ayant recours pour ce faire à des procédés divinatoires plus complexes, restaurer un ordre perturbé (volontairement ou non) : renouer avec certains parents, régler des querelles d'héritage, réparer une faute commise, une violation des volontés du défunt. On pourra aussi se rendre sur la tombe du disparu pour lui parler, lui demander de ne plus importuner les survivants, et de quitter ce monde paisiblement.

Mais lorsque des troubles extrêmement sérieux - et durables - se présentent, comme par exemple des maladies surnaturelles, dites : *ma'i tupapa'u* (1) ou *ma'i tapiri* (2), ce type de démarche est la

(1) littéralement : "maladies *tupapa'u*" ; le terme *tupapa'u* ici utilisé en tant qu'adjectif, est pris dans un emploi métaphorique, probablement d'origine moderne : toutes les maladies *tupapa'u* ne sont pas causées par des *tupapa'u* au sens strict, mais peuvent l'être également par des *varua'ino* ou par la sorcellerie.

(2) Litt.: "maladie collée", c'est à dire maladie présentant une double causalité, l'une déterminant des symptômes ordinaires, l'autre déterminant la première, étant surnaturelle. Les Polynésiens tout en reconnaissant l'efficacité de la médecine et de la pharmacopée occidentales

y compris sur certains symptômes des *ma'i tapiri*) pensent qu'il est totalement vain de vouloir soigner ces maladies avec l'arsenal thérapeutique moderne, qu'ils estiment impuissant à atteindre la "vraie cause" de ces affections.

plupart du temps inutile.

Dans les cas d'agressions surnaturelles rebelles à ce type de traitement, comme celles des *varua'ino* notamment, on va alors consulter un *tahu'a* et s'en remettre à lui en ce qui concerne à la fois le diagnostic et la cure.

Le terme *tahu'a* est appliqué à une variété assez grande de spécialistes, intercesseurs entre les hommes et le surnaturel. Leur point commun est de posséder un pouvoir (*mana*) particulier, hérité ou transmis par apprentissage par un autre *tahu'a*. Grâce à ce *mana* les *tahu'a* sont aptes à intervenir (avec plus ou moins de succès selon la force de leur *mana*) sur les maladies, ou même directement sur les esprits des morts. Leurs services ne sont jamais rétribués en argent, même si quelquefois ceux-ci acceptent des contre-prestations différées, en nourriture le plus souvent : il est dit que si on les payait, c'en serait fini de leur *mana* (1). Les *tahu'a* ne sont que dans des cas exceptionnels (Tahiti) installés dans une position sociale spécialisée

(1) Il est alors désigné comme *tahu'a ra'au* (*ra'au* : arbre, plante, et par extension médecine, médicament). La médecine (polynésienne) est dite *ra'au tahiti* par opposition à *ra'au popa'a*, la médecine occidentale. Le néologisme *taote* ("docteur") est réservé aux praticiens (même polynésiens) de la médecine officielle (médecins, infirmiers, pharmaciens, dentistes, etc...) et n'est jamais appliqué aux guérisseurs traditionnels.

qui excluerait toute autre activité, économique ou sociale. Les *tahu'a* modernes ne sont plus, à l'image des *tahu'a* païens, les sacerdotés d'un culte, ou les experts reconnus d'une guilde d'artisans ou de spécialistes. Ils sont aujourd'hui des "hommes ordinaires", cultivateurs ou pêcheurs - mais munis cependant de pouvoirs extraordinaires.

Le *tahua* est d'abord à proprement parler le praticien de la médecine traditionnelle (1) : il s'agit alors d'un simple guérisseur, mais dont la pratique est sous-tendue par tout un arrière-plan pertinent également en sorcellerie (notamment en ce qui concerne les conceptions de la maladie, de ses causes et de son déroulement, les conditions de l'efficacité du traitement, etc...). Notons en passant que la pratique de la médecine populaire est profondément dégradée de nos jours, consécutivement à la décadence culturelle générale, mais aussi au recours de plus en plus fréquent à la médecine européenne (dans ces îles, les soins en dispensaire et la pharmacie sont gratuits ; en cas d'urgence, une évacuation sanitaire par avion ou par bateau militaire sur un hôpital de Tahiti peut même être obtenue par radio-téléphone). Le savoir médical traditionnel est actuellement morcelé à l'extrême entre de nombreux spécialistes de telle ou telle catégorie de maladie ou de pharmacopée. La dégradation de ce savoir empirique conduit bien souvent à des empoisonnements ou à des pratiques débou-

(1) Il est alors désigné comme *tahu'a ra'au* (*ra'au* : arbre, plante et par extension médecine, médicament). La médecine (polynésienne) est dite *ra'au tahiti* par opposition à *ra'au popa'a*, la médecine occidentale. Le néologisme *taote* ("docteur") est réservé aux praticiens (même polynésiens) de la médecine officielle (médecins, infirmiers, pharmaciens, dentistes etc...) et n'est jamais appliqué aux guérisseurs traditionnels.

chant sur une aggravation, parfois fatale, de l'état du malade (1).

A côté de ces guérisseurs (mais ces deux fonctions peuvent être cumulées) figurent les spécialistes des pratiques divinatoires, capables, pense-t-on, de poser un diagnostic en matière de *ma'i tupapa'u*. A Rurutu, les méthodes employées sont l'interprétation des rêves, ou le tirage des cartes (à l'aide de cartes à jouer de type européen).

Il est également des *tahu'a* dont le rôle spécifique est d'intervenir dans le traitement des maladies surnaturelles, des cas d'envoûtement, de possession etc... Il ne s'agit pas seulement là de guérisseurs ou de devins, mais véritablement de sorciers, que l'on estime doués d'un *mana* puissant, mais aussi profondément menaçant (2). A Rurutu, il n'existe pas de tels personnages (bien que la rumeur publique accuse telle personne, voire telle "famille", de sorcellerie. Aussi, lorsqu'un cas sérieux est constaté, ou présumé, la ou les personnes intéressées se rendront directement à Tahiti, afin de consulter un *tahu'a* qui non seulement localisera l'origine de la maladie, mais prendra sur lui en quelque sorte de la traiter, en indiquant

(1) Tels de violents "massages" abdominaux sur un nouveau-né souffrant de déshydratation, etc...

(2) Certains de ces *tahu'a* (*tahu'a taho'o*, ou *tahu'a pifa'o*) sont censés tirer leur puissance de leur collaboration directe avec un esprit-ancêtre. Celui-ci réclame comme rétribution, le sacrifice annuel d'un des patients du *tahu'a* (variante : un sur dix).

la marche à suivre. Le traitement des cas graves consistera le plus souvent en des manipulations de sépultures. A Rurutu, presque toutes les affaires de profanation de sépultures pour lesquelles j'ai pu obtenir des informations ont été déclenchées à la suite de la prescription d'un *tahu'a*. Sans en exagérer l'importance relative, il faut toutefois considérer les violations de sépultures et les manipulations de cadavres comme une des formes éminentes de l'interaction entre les hommes et les esprits des morts (1).

Ces manipulations ont pour but explicite de tuer l' "âme" (mauvaise) d'un défunt, lorsque le diagnostic d'un *tahu'a* a montré que l' "âme" en question le (*varua* du mort) est ou bien invoquée en sorcellerie par des vivants, ou bien est *de motu proprio* en train de se transformer en un *varua'ino*.

Les modalités de cette métamorphose sont caractéristiques : il s'agit d'un processus continu se déroulant dans la sépulture elle-même, et d'une durée variable pouvant atteindre plusieurs mois (2).

(1) La fréquence de ces pratiques est variable : ces dernières années, on peut tabler sur une moyenne de trois ou quatre profanations par an. L'île de Rimatara est encore bien plus réputée que Rurutu pour ces pratiques.

(2) Donc supérieure à la période normale d'errance des *tupapa'u*. Le cas m'a été cité (Ra'ivava'e, Australes) de la métamorphose d'une femme en *varua'ino* : le processus souterrain a duré 9 mois, et la morte était "presque devenue *varua'ino*" lorsque sa métamorphose a été bloquée, à temps, par une manipulation appropriée de son cadavre. Le rapprochement entre cette gestation souterraine, précèdent une éclosion, un changement qualitatif, et le couple grossesse-accouchement s'impose ici avec évidence : on verra plus tard qu'il se trouve fondé ailleurs de manière bien plus profonde.

Il est dit que dans ce cas le corps du mort échappe à la décomposition : la vie dépend en effet, dans les conceptions polynésiennes actuelles, de l'union et de la cohabitation d'une âme (*varua*) et d'une enveloppe charnelle, le corps (*tino*). La rupture de la conjonction entre les deux, à la suite du départ de l'âme, détermine la mort physique, et achemine le corps vers sa décomposition (1). Dans le cas qui nous intéresse maintenant, le corps reste inaltéré, insensible à la corruption (selon les témoignages : le sang reste rouge et liquide, les yeux ne sont pas vitreux, etc...). Mais l'inertie du corps, ni vivant ni mort, comme figé dans l'état qui était le sien à l'instant du décès, n'est qu'un leurre : en fait, une lente mutation s'opère en lui. Bientôt apparaissent les signes tangibles de sa métamorphose : des ailes poussent au dos du cadavre (2) ou derrière sa tête, alors que le cercueil commence progressivement à pivoter sur lui-même, à se dresser dans le sol pour finir par se placer en position verticale (3). Le mort devenu alors *varua'ino* accompli, n'a plus qu'à s'envoler, en échappant ainsi pour toujours à toute atteinte humaine.

(1) Je confronterai plus loin ces croyances avec les conceptions anciennes de la mort, et notamment avec les pratiques funéraires païennes.

(2) La métaphore angélique semble transparente ; mais il convient de préciser que l'emploi de cette métaphore est principalement déterminé par l'attribution aux *varua'ino* de la faculté de se déplacer dans le ciel en volant (*rere*). Qui vole a des ailes...

(3) Il s'agit bien sûr d'une élaboration autour du thème biblique de la résurrection : *ti'a (fa'ahou) ra'a i ni'a* : se dresser (à nouveau) debout.

Le seul moyen d'empêcher cela, qui est une catastrophe, est de bloquer à *temps* la métamorphose du cadavre. Il s'agit alors de se débarrasser du *varua* du mort *en détruisant son corps*, c'est-à-dire en *tuant (taparahi)* quelque chose qui est toujours vivant (*ora*), et qui vit de la présence de ce *varua*. En produisant la séparation forcée du *tino* d'avec le *varua*, on compte se libérer de l'esprit du mort, en le contraignant à rejoindre son domaine, ou à disparaître dans le *po*. C'est en effet qu'une âme, dans la théorie indigène actuelle, ne saurait habiter un corps mort. Corollaire : un corps habité par une âme - et c'est le cas des cadavres en cours de métamorphose - ne saurait "mourir", c'est-à-dire se décomposer.

Tous les moyens semblent bons pour cette opération nocturne de destruction du cadavre. Le choix des modalités, parfois complexes, de l'opération dépend tout d'abord des directives données par le *tahu'a*, mais aussi, sur place, par le chef de l'expédition, qui est un des membres éminents du groupe parental concerné. On pourra ainsi retourner le cadavre, face contre terre, lui enfoncer des pieux de bambou ou d'*aito* dans le corps, ou bien encore l'incinérer avec du pétrole, ce qui est la solution la plus fréquente.

Les risques encourus par les membres de ces expéditions sont considérables. Il ne s'agit pas d'arriver trop tard, auquel cas le cadavre aurait disparu et le défunt serait déjà transformé en *varua tino*, et donc indestructible ; ni d'échouer à détruire le cadavre (1) :

(1) Qui a parfois "*la vie dure*" : les pieux se rompent, le pétrole n'arrive pas à consumer le cadavre, etc...

une fois l'agression décidée contre l'esprit mauvais, le passage à l'acte doit être réussi impérativement - et du premier coup. Autrement, les membres de l'expédition et leurs familles seraient frappés des châtiments les plus terribles.

3.3. Sites.

Les entités surnaturelles ne sont pas les seules à faire l'objet de croyances et de pratiques particulières, non "orthodoxes" au regard de la religion chrétienne officiellement adoptée par les Polynésiens d'une île comme Rurutu. Leur attitude envers les divers sites païens mérite d'être commentée, car elle entretient de nombreux rapports avec la manière dont les esprits des morts sont investis.

Rurutu, peut-être davantage què les autres îles des Australes, abonde en vestiges du passé païen (1). Les Rurutu distinguent, outre les sites mythiques (grottes, rivières, collines etc...) deux types de vestiges culturels païens : les maisons (*fare*), et les sites religieux et funéraires (*marae*). De ces sites, dont la plupart sont totalement sortis de la mémoire collective (2), des vestiges matériels

(1) Leur recensement, effectué au début des années 60 par VERIN (1969) est éloquent : encore faut-il ajouter que le travail de VERIN portait essentiellement sur un seul district de l'île, Vitaria, le plus riche en vestiges ; l'examen du district d'Una'a, à lui seul, aurait sans doute pu faire l'objet d'une monographie aussi considérable.

(2) Même si quelques anciens conservent encore un peu plus de connaissances en la matière que le commun des mortels, il reste que la tendance générale est à l'oubli. Un oubli actif et consciemment connu comme tel, comme l'atteste le propos d'un informateur à l'issue d'une discussion

sur les *mara'e* : *Tera mau mara'e, tera mau mea tahito, ifo fa'aore* : " ces *mara'e*, ces choses anciennes, il faut les oublier" (litt. il faut produire l'annulation).

subsistent en surface, relativement peu recouverts par la végétation : les pavages au plan ovale des maisons d'habitation sont toujours visibles, et les *mara'e* se signalent à l'attention des Rurutu par leurs pierres dressées. Si les sites d'habitation sont considérés comme neutres, il n'en est pas de même des *mara'e* (et tout particulièrement du *mara'e* principal de l'île (1)), qui continuent d'être craints, et font l'objet d'un évitement systématique.

A Rurutu comme aux Iles de la Société, les *mara'e* se présentent comme des espaces dallés rectangulaires, parsemés de pierres dressées (2) et comprenant une sorte d' "autel" (*ahu*). C'est sur les *mara'e* que se déroulaient les nombreuses cérémonies religieuses, ainsi que tous les grands rituels relatifs à la vie sociale ou politique.

(1) Il faudrait plutôt dire : du *mara'e* principal du district d'origine de la chefferie dominante au moment du contact.

(2) Les avis des spécialistes divergent quant à la signification à attribuer à ces pierres. A Rurutu, lors des fouilles du *mara'e* Tararoa, les archéologues ont découvert que chacune des pierres dressées du *mara'e* correspondait aux abords immédiats d'une sépulture située sous le pavage du site. (J.M. CHAZINE et R. GRAFFE, communication personnelle). Sur ces questions, on pourra se reporter pour Tahiti, à OLIVER (1974 : 647-648) et GERARD (1974 : 45-47).

Mais les *marae* étaient aussi souvent des lieux de sacrifices, y compris humains, autant que des sites funéraires où étaient ensevelis des corps - ou conservés les reliques (crâne, cordon ombilical etc...)- des membres de l'unité parentale propriétaire du site.

On peut faire sans trop s'avancer l'hypothèse que le statut social et cérémoniel des *marae* de Rurutu au moment du contact n'était guère différent de celui qui était en vigueur à la même époque aux Iles de la Société, tout au moins si l'on se contente de demeurer à un certain niveau de généralité. En tout cas, l'information ethnographique nous fait défaut pour Rurutu (1) et nous oblige à nous référer à des documents provenant de cet ensemble culturel, somme toute assez proche,

Dans ces îles les *marae* se trouvaient en gros hiérarchisés entre eux à l'image de la hiérarchie sociale générale : au *marae* principal du district ou de l'île toute entière, correspondant au chef (*ari'i*) de l'unité politique et territoriale maximale, étaient subordonnés les *marae* de second rang (dont les propriétaires pourraient être définis comme les chefs des ramages cadets ou alliés, les chefs de district etc...), et ainsi de suite jusqu'aux *marae* pertinents pour

(1) Je laisse volontairement à l'écart les quelques notations sur les *marae* et les cultes qui s'y déroulaient transcrites dans les *puta tupuna*, ainsi que les informations fournies par mes interlocuteurs qui, vagues et incertaines, ou par trop stéréotypées, n'apportent guère de données nouvelles et qui sont de surcroît profondément marquées par l'intériorisation du discours officiel (missionnaire) de dénonciation du paganisme.

une unité parentale ou sociale minimale (1). Chacun de ces sites était consacré à une divinité particulière pour les *marae* principaux, ou voué au culte d'un ou de plusieurs ancêtres ou divinités, en ce qui concerne les sites familiaux de moindre importance.

Les *marae* contenaient également outre les reliques ancestrales, les cordons ombilicaux des nouveaux-nés de quelque importance, placés à Rurutu dans des cistes de corail encastrés dans le pavage du site. Les *marae* de Rurutu comportaient probablement, comme ceux des Iles de la Société, des fosses à déchets où étaient déposés des débris divers qu'il eût été trop risqué - au même titre que les reliques évoquées plus haut - de placer en un endroit non-interdit (*noa*) où ils auraient pu être récupérés pour être manipulés en sorcellerie. Le *marae*, véritable reliquaire de pierre, était également le lieu où l'on conservait les objets permanents (i.e. : non destructibles) du culte, au

(1) Sur la définition des *marae*, leurs différentes classes et les problèmes posés par cette stratification voir HENRY (1968 : 126-164), OLIVER (1974 : 648 et s.), GERARD (1974 : 70 et s.), GERARD (1978 : 45-83) , GARANGER (1969) et EMORY (1933).

(2) Il semble que la répudiation de ces divinités tutélaires fût couramment pratiquée, et en tous cas toujours possible, au cas où par exemple l'efficacité des divinités ne donnait pas satisfaction. Le *marae* était alors (re) consacré à une autre divinité, à la suite d'un rituel par lequel l'ancienne divinité tutélaire était littéralement congédiée (HENRY 1968 p. 186) ; il est important de noter qu'on ne reconstruisait pas pour autant un nouveau *marae* et que le site n'était pas détruit à cette occasion.

premier plan desquels les effigies divines ou ancestrales, les *ti'i* (1). Cette concentration maximale dans les *mara'e* d'objets ou de substances affectés des interdits les plus puissants mérite d'être soulignée. Elle n'est pas à proprement parler la cause déterminante du *tapu* portant globalement (et avec quelle force!) sur le *mara'e* : c'est au contraire 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*.

(1) *Ti'i* et *to'o* à Tahiti et aux Iles-Sous-le-Vent à l'époque du contact. Rien ne permet d'affirmer avec certitude que les *to'o* (effigies des divinités principales, à la morphologie radicalement différente de celle des *ti'i*) existaient à Rurutu ou aux Iles Australes. Pourtant, parmi les rarissimes effigies divines ayant survécu aux autodafés missionnaires, figure dans la collection OLDMAN une sorte de "*staff god*" provenant très probablement de Rurutu (cf. *J.P.S.* 1938, n° 185, planche VI, n° 425), et qui au même titre que les "*staff gods*" des Iles Cook doit être selon moi, rapproché des *to'o* tahitiens.

Il serait étonnant que la double modalité de représentation du divin en Polynésie centrale, si intrigante par la juxtaposition aux *ti'i* d'objets tels que les *to'o*, à Tahiti, ou que les "*staff gods*" aux Cook, ait été inconnue à Rurutu, une île à la fois proche culturelle-ment et géographiquement des Iles Cook, et soumise de très près à l'influence de Tahiti.

Ces sites étaient entourés des interdits les plus stricts : interdits portant sur le déroulement des cérémonies, ou interdits valables en dehors des périodes d'utilisation rituelle de ces sites, la transgression d'un *tapu* portant sur un *mara'e* était (en principe) sanctionnée de mort, qu'il s'agisse d'une exécution ou d'une mort auto-infligée par le transgresseur lui-même.

Les *mara'e* ont naturellement été lors de l'évangélisation la première cible des missionnaires, ou des catéchistes indigènes fraîchement convertis, comme ceux qui à Rurutu furent les agents de l'abolition de la religion ancienne. J'ai signalé que la répudiation des divinités païennes, et leur substitution par d'autres était pratique courante en Polynésie. Une des raisons majeures à cela a certainement trait à l'instabilité politique des chefferies locales : le culte du vainqueur s'imposait, puis était révoqué, au gré des revers de fortune des chefferies, en conflit permanent entre elles. Pourtant, ce qui se produit lors de la conversion au christianisme ne peut en aucune manière être présenté comme le dernier en date de ces changements religieux : l'enjeu de la conversion, dans ce cas, n'est pas la substitution d'une divinité à une autre (importée), ni même la substitution d'une liturgie à une autre. C'est au contraire l'ensemble des cadres de l'ancienne religion qui sont visés, au premier plan desquels le système des interdits anciens.

Aussi les évangélistes se sont-ils employés d'emblée à ruiner la crédibilité de ces interdits, en les transgressant publiquement de

la façon la plus systématique (1). Dès les premiers progrès de la conversion, les *mara'e* seront détruits, et la quasi-totalité des effigies de culte brûlées. Que l'iconoclastie des missionnaires protestants ait été mûrement préméditée ou non, c'était là évidemment le meilleur moyen de faire table-rase du passé et de préparer le terrain de la façon la plus directe, sinon à l'illumination de la conversion, du moins à la reconstruction d'un nouvel ordre religieux.

Aujourd'hui, la représentation que les gens de Rurutu, comme l'ensemble des Polynésiens ruraux se font de ces sites et de leur fonction ancienne est en général fort rudimentaire et confus ; elle porte la marque d'un siècle et demi de culpabilisation missionnaire. Les *mara'e* sont vécus comme des endroits maudits frappés de la malédiction qui porte sur un passé païen énergiquement censuré. Ces sites passent aujourd'hui pour avoir été les lieux où les "sauvages"(2) pratiquaient le culte de leurs faux dieux (*atua ha'avare*), adoraient leurs idoles (*itoro, atua itoro*) (3), et se livraient à des sacrifices humains suivis de cannibalisme.

(1) A Rurutu, ceux-ci ont : (1) mangé sur les *mara'e* ; (2) des animaux interdits ; (3) en compagnie de femmes : triple rupture "expérimentale" de *tapu*, évidemment non-sanctionnée.

(2) *etene* (païens) et non pas *tupuna* (ancêtres). Le paganisme n'est pas ce que l'on revendique aujourd'hui, bien évidemment, de l'ancestralité...

(3) *idolo*, néologisme biblique, est souvent préféré à *ti'i* dans la conversation courante, et dans les textes des *puta tupuna* (*idolo* se prononce *itoro*, les seules consonnes utilisées en rurutu étant *p, t, m, n, r, v*, et l'occlusive glottale ', auxquelles s'ajoutent aujourd'hui les *h* et *f* du tahitien).

L'association des païens avec le cannibalisme est sans doute la plus immédiate de toutes, et revient sans cesse dans le discours le plus quotidien. L'expression consacrée *etene 'amu ta'ata* (sauvages-mangeurs-d'hommes) la formule de la manière la plus claire, même si parfois les informateurs croient bon de la prononcer *cum grano salis*, sans doute autant pour marquer leur distance (et leur décontraction) par rapport au sujet, que par rapport à celui, l'ethnologue, qui s'intéresse à de telles choses (mais certainement pas en tout cas pour signifier que cette accusation de cannibalisme portée à l'encontre de leurs ancêtres pourrait bien, après tout, être mensongère, ou même exagérée). Le cannibalisme est attesté à Rurutu comme dans de nombreuses autres îles polynésiennes, bien qu'on ne sache rien, ou peu s'en fait, de ses modalités précises ; pour les Rurutu actuels, il est quasiment considéré comme une pratique alimentaire ordinaire des "sauvages" (1).

Les *mara'e* sont donc définis comme les lieux d'un culte, barbare, sanguinaire, idolâtre. Mais ce n'est pas en tant que tels qu'ils sont objets de terreur : il s'agirait plutôt ici de "honte" au sens polynésien du terme *ha'ama*, dont la mise en place atteste le succès des missionnaires (2).

(1) Pour les plus sceptiques, le cannibalisme ne prévalait qu'en période de guerre, ou lors des cérémonies sur les *mara'e*. La tradition orale fournit en effet plusieurs exemples de cette coutume.

(2) Sur le concept de "honte" cf. LEVY (1973) chapitre 10 et *passim*.

La position symbolique actuelle de ces sites nous est indiquée de manière plus précise par l'investissement analogue des *mara'e* et des sépultures connues comme païennes (grottes funéraires etc...) ou supposées telles. *C'est en effet en tant que les mara'e passent - et à juste titre - pour des sites funéraires païens qu'ils demeurent des endroits interdits, des endroits tapu.*

D'autres sites, on l'a vu, existent (par centaines) à Rurutu : il s'agit des vestiges des maisons d'habitation, qui ne posent de problèmes que dans la mesure où ils sont susceptibles d'être pris pour des *mara'e* lorsque leur état de conservation est trop précaire, et que leurs formes caractéristiques ne sont plus reconnaissables. Mais ces maisons ne sont pas tenues pour des endroits dangereux, à éviter en conséquence des risques qu'il y aurait à les fréquenter, comme c'est le cas des *mara'e*. Aucune sanction surnaturelle n'est à craindre si, par exemple, on entreprend des cultures sur un ancien site d'habitation, que l'on n'a pas hésité d'ailleurs ces dernières années à détruire massivement au bulldozer pour construire ou pour planter (1).

(1) En 1979-1980, le site d'Una'a, comparable en importance à l'exceptionnel site de Vitaria, a été presque entièrement débroussé et mis en culture, ce que favorisait la présence sur l'île de plusieurs bulldozers, et l'incitation représentée par une importante prime à la plantation du manioc.

Par contre, pour ce qui est des *marae* aussi bien que des sites funéraires, des interdits extrêmement puissants s'appliquent, dont la violation entraîne des châtiments (*utu'a*) qui prennent dans les deux cas la forme d'autopunitives caractéristiques : paralysies faciales avec déformation d'une moitié du visage, maladies de peau, strabismes sont parmi les sanctions les plus bénignes, mais l'éléphantiasis et - surtout la lèpre - sont également considérés comme les terribles résultats de la rupture de l'interdit portant sur les *marae*.

Il est de peu d'intérêt de se demander si ces sanctions sont ou non les héritières directes de celles qui étaient en vigueur aux temps païens. Il est possible que la réponse, dans de nombreux cas, soit affirmative, comme par exemple en ce qui concerne la lèpre. Il me paraît plus important de s'interroger sur ce constat : un *marae tapu* à l'époque païenne peut demeurer *tapu* de nos jours. Et ce, même si les modalités particulières de la sanction et les gloses sur le fondement de l'interdit ont changé.

Cette permanence de l'interdit et son ancrage privilégié dans le domaine de ce qui touche directement à la mort, aux sites funéraires et à l'ancestralité de manière générale est un trait caractéristique des cultures polynésiennes actuelles, trait qui mérite d'autant plus d'être souligné que bon nombre des interdits anciens les plus célèbres semblent avoir été purement et simplement abolis, lorsqu'ils n'ont pas été déplacés ou réinvestis dans le cadre d'une institution moderne (1).

(1) Le rapport à l'interdit dans la vie religieuse actuelle des Polynésiens mériterait à lui seul une étude séparée. Les diverses

Églises chrétiennes ont chacune leurs propres codes de prohibitions, respectés de manière extrêmement formaliste par les Polynésiens, qu'il s'agisse de prohibitions sur la nourriture, le travail du dimanche, (ou du samedi pour les adventistes), des diverses périodes d'abstinence collectives ou individuelles (*ha'apae*), etc...

Les transgressions de ces modernes "*tapu*" font encourir un risque concret, parfois mortel, à celui qui les commet. On pourrait citer l'exemple du serment de la "Croix Bleue", cette sorte de ligue anti-alcoolique protestante qui n'a nulle part connu de succès plus grand qu'en Polynésie française. Il s'agit d'un engagement pris devant le Pasteur, et par écrit, de renoncer à l'alcool (ou, par extension, au tabac, etc...) pour une durée précise limitée. L'efficacité de la "Croix Bleue" est absolue ; les intéressés eux-mêmes reconnaissent que c'est là pour eux le *seul moyen* d'arrêter de boire, au moins pour une période de quelques mois ou de quelques années. Cet engagement, fait sur la Bible devant Dieu et son Pasteur est exactement vécu à la manière d'un ancien *tapu* : transgresser, c'est attirer à coup sûr la mort sur soi ou sur sa propre famille (cf. cette femme qui ne voulait pas que son mari signe la Croix Bleue tant elle avait peur qu'il se remette à boire pendant la période d'interdiction).

Comme toute période *tapu* en Polynésie, l'ouverture et la clôture de l'interdit sont marquées chacune par une cérémonie : celle de la signature solennelle du serment, et ... la beuverie monstre qui termine la période d'abstinence en achevant la réintégration de l'abstinent victorieux dans la communauté des buveurs.

Ce qui vient d'être dit à propos des sites païens anciennement frappés de *tapu* doit cependant être nuancé. On doit introduire ici une opposition conceptuelle indigène importante pour la suite de l'analyse. De nos jours en effet, tous les *marae* ne sont pas *tapu*. Il est des *marae* qui sont *noa*, non-interdits, avec lesquels aucune précaution particulière n'est à prendre, car ils ne sont plus à l'origine d'aucune sanction surnaturelle. Ces *marae* sont de ceux qui ont été démolis lors de la conversion, qui ont été restaurés par les archéologues (1) ou qui d'une manière ou d'une autre ont été arrachés à la brousse (à la sauvagerie, au *po*), et projetés dans l'univers positif de la modernité chrétienne.

Le passage du statut *tapu* au statut *noa* (neutre et non-dangereux) est une opération capitale, qui s'effectue à travers un véritable meurtre, une mise à mort rituelle.

Ce n'est pas un hasard en effet si les *marae noa* sont également définis comme *marae pohe*, *marae* "morts", par opposition aux sites porteurs de *tapu*, dits *marae ora*, c'est à dire *marae* "vivants" (2). L'équivalence ainsi formulée : (*tapu* : *noa*) :: (*ora* : *pohe*) s'éclaire si l'on considère que les sites dits *noa* et *pohe* sont nécessairement des *marae* ayant subi une profanation, ayant été "tués" : détruits par les évangélistes du début du XIX^e siècle, détruits-recons-

(1) Plusieurs *marae* à Tahiti, Mo'orea et aux Iles-Sous-le-Vent ont ainsi été restaurés, après fouille, par des équipes d'archéologues français (Pr. J. GARANGER, B. GERARD) ou américains (Pr. Y.H. SINOTO).

(2) Cette opposition est également pertinente, comme on le verra, en ce qui concerne aujourd'hui les *ti'i* anciens.

truits par les archéologues, ou "vaincus" (1) par toute autre espèce de violation délibérée de leur *tapu*, sans qu'une telle transgression n'eût été suivie de sanction.

Il s'agit là uniquement, précisons-le, des profanations "réussies", celles qui ont entraîné la mort du *mara'e*. La profanation à elle seule n'entraîne pas le changement de statut du site : encore faut-il vérifier expérimentalement qu'aucun châtement surnaturel n'a été infligé aux profanateurs, et ce sur un laps de temps suffisamment important. C'est ainsi qu'à Rurutu, le *mara'e* Tararoa, qui a pourtant été détruit par les missionnaires (dans l'impunité), demeure malgré tout chargé de *mana* et conserve son statut de *mara'e ora* car de nombreux cas de maladies surnaturelles lui sont attribués (2). Aux Iles-Sous-le-Vent de multiples *mara'e* totalement démolis lors du contact sont encore soigneusement évités par les passants, en tant que

(1) vaincus = ici *pohe*, au sens indiqué plus haut (p. 62 note 1) : affaiblis irrémédiablement, atteints d'un coup analogue à celui qui achemine la mort réelle (un boxeur sonné d'un coup bien placé est *pohe* etc...). Si *pohe* désigne autant un procès (un acheminement) que l'aboutissement de ce procès (un acheminé), *ora*, de son côté, est un concept qui fait plus que se référer à la "vie" au sens occidental du terme : *ora* désigne également ce qui dans la vie s'oppose en tant que procès "positif" aux procès "négatifs" acheminant la mort : guérir d'une maladie, par exemple, sera rendu en ayant recours au terme *ora* (*'ua ora vau* : "je suis guéri", "j'ai survécu", "je suis sauvé" - et non pas : "je suis vivant"). Ces notions seront reprises en complétées ultérieurement.

(2) On désigne également ce genre de sites comme *vahi ma'ima'i*, litt. "endroits-aux-nombreuses-maladies".

mara'e ora (1).

Je laisserai provisoirement en suspens l'analyse de l'interrelation des concepts utilisés pour penser le changement de statut des *mara'e*, ainsi que la question de la nécessité pour opérer cette mutation d'une intervention humaine conçue comme une profanation. J'aimerais signaler avant de passer à quelques remarques sur les croyances dont font l'objet les effigies religieuses païennes (les *ti'i*), que l'investissement qui porte actuellement sur les sites païens, religieux ou funéraires, connaît une extension métaphorique très importante, qui

(1) Alors que je visitais le district de Parea, à Huahine, mon jeune guide polynésien me montrait avec quelque fierté le site d'un *mara'e* côtier restauré par le Pr. SINOTO (le *mara'e* Anini). Il avait lui-même été recruté pour participer aux fouilles, et n'avait jamais, disait-il, manifesté à cette occasion de crainte particulière ; la protection de l'archéologue blanc, responsable - à la lettre - de l'opération, ainsi que son expérience en la matière, étaient pour le jeune homme une garantie suffisante. Ce *mara'e* était devenu *noa* à l'issue de sa restauration, et les pêcheurs n'hésitaient pas ce jour-là à faire sécher leurs vêtements sur ses énormes dalles de corail. En continuant de quelques centaines de mètres notre marche le long du rivage, j'entrevis un autre site, totalement en ruines et recouvert de broussailles. Pour rien au monde mon guide ne s'y serait aventuré, et il insista beaucoup pour que je ne m'en approche pas.

C'était un "*mara'e ora*" connu pour donner "des maladies à la tête."

concerne certains sites associés à des sépultures "royales" (1), à savoir les tombeaux des descendants directs des *ari'i* païens, décédés à l'époque chrétienne.

A Rurutu existe dans le village de Moerai un caveau familial, sorte de petite chapelle qui regroupe les dépouilles des derniers "rois" de l'île, aïeux et parents proches de l'actuel maire, Toromona TEURUARI'I. Ce site, situé dans l'enclos d'une des trois maisons paroissiales, est considéré, à l'instar des *marae* anciens, comme un endroit frappé d'un *tapu* très puissant. On estime que quiconque transgresserait cet interdit serait victime d'un type particulier de maladies surnaturelles (*ma'i hui ari'i* : litt. "maladies des chefs". La question de savoir si ces maladies sont ou non mortelles semble dépendre de la gravité de l'offense commise. On sollicitera alors l'intervention du chef de la "famille royale" (descendant d'*ari'i*), à qui l'on reconnaît des pouvoirs thaumaturges. Il opérera alors en touchant, ou en massant la victime, ou, comme c'était encore le cas dans l'île de Rimatara, au

(1) La littérature sur la Polynésie, ainsi que le franco-tahitien courant, traduisent par "roi" le terme *ari'i* (chef héréditaire par primogéniture). Aux temps coloniaux, étaient en effet nommés de titres royaux ou princiers les descendants de la "dynastie" Pomare de Tahiti, et, par extension, les descendants des *ari'i* des autres îles.

Rurutu n'a pas échappé à la règle : Epatiana TEURUARI'I, grand-père de l'actuel maire, fut le dernier "roi" de Rurutu, aux temps du Protectorat (jusqu'en 1945) sous l'appellation de TEURUARI'I IV. (TEURUARI'I I étant l'*ari'i* de Rurutu au moment de la conversion de l'île).

début du siècle, en frottant la partie malade du corps avec son vêtement (1).

Je ne ferai que signaler à ce propos, que les croyances actuelles en la thaumaturgie des héritiers des *ari'i* rejoignent presque directement les croyances païennes : les descendants des *ari'i* ont du *mana*, qui leur est consubstantiel et héréditaire : leur thaumaturgie, comme d'ailleurs le redoutable pouvoir de leur volonté ou de leurs imprécations, n'en est, comme autrefois, qu'une application particulière. Ce *mana*, spécifique aux *ari'i*, se donne de fait comme analogue, d'une certaine manière, à celui des *tahu'a* (guérisseurs-sorciers) : la position d'intercesseur entre les hommes et les dieux qui était autrefois reconnue à chacun de ces deux catégories de personnages, trouve ainsi à se prolonger de nos jours. Par extension, la figure éminente qu'est celle du Pasteur, ou du prêtre, est elle aussi investie de pouvoirs surnaturels comparables, qui viennent s'ajouter au *mana* intrinsèque que leur confère leur position.

(1) Lorsque quelqu'un avait côtoyé indûment le cimetière où sont enterrés les membres de la "famille royale" de Rimatara (enfants jouant sur les tombes, ivrognes laissant échapper une insulte à proximité du site, etc...) on conduisait d'urgence auprès de la "Princesse de Rimatara" la victime, qui était généralement frappée d'une déformation grimaçante de la moitié du visage. La "Princesse" effaçait alors, littéralement, le stigmate en appliquant un pan de ses vêtements sur le visage déformé. Mais il fallait agir vite, sinon le mal devenait irrémédiable (c'est-à-dire évoluait, par delà même son symptôme, jusqu'à ce qu'il échappe à toute intervention humaine, même thaumaturgique ; un procès que l'on peut rapprocher de celui qui affecte les cadavres en voie de devenir *varua'ino*).

3.4. Objets.

Les esprits des morts ou les ruines disloquées des vieux *mara'e* ne sont pas les seuls points d'ancrage des croyances populaires non-officielles. Les effigies de l'ancienne religion sont elles aussi investies de manière caractéristique. Le registre de l'interdit, de la mort et de la métamorphose est ici encore au centre du problème.

Lors de la conversion des archipels de Polynésie centrale, une énorme quantité d'objets religieux ont été détruits par les missionnaires, ou par les populations elles-mêmes. Parmi ces objets, figuraient les *ti'i* (1). Du bric-à-brac sacerdotal dont étaient remplis les *mara'e*, peu de chose a survécu. Les ornements ou les décorations en bois, les objets de vannerie, de feuilles ou de plumes ont tous disparu, ou peu s'en faut, dans les brasiers de l'évangélisation. Les effigies de pierre (*ti'i*) et les *to'o*, désignés comme "idoles", ont été naturellement les premières cibles de la vague d'iconoclastie qui nous prive aujourd'hui d'un inestimable patrimoine. Malgré tout, quelques pièces ont été expédiées par les missionnaires aux sièges européens de leurs ordres à titre de trophées, et d'autres ont été rapportées par les navigateurs ou les voyageurs amateurs d'objets exotiques ; ce sont celles qui figurent aujourd'hui dans les musées, et qui constituent l'unique témoignage d'un art religieux disparu.

(1) Mieux connus, en Occident, sous le nom de *tiki*.

Les objets dont je parle ici sont différents. Non pas qu'il s'agisse d'*autres* objets ; il n'y a pas en Polynésie de reproduction de ces anciens objets de culte (1), pas plus qu'il ne survit encore de culte clandestin qui serait rendu à ces derniers. Je me réfère à ceux des *ti'i* qui sont connus des Polynésiens, à ceux qui ont échappé à la destruction, soit fortuitement, soit pour avoir été cachés ou enterrés à l'époque de la conversion. Sur la quantité considérable de ces effigies - outre les divinités principales du Panthéon polynésien, les *ti'i* représentaient également d'innombrables figures ancestrales -, un bon nombre en effet subsistent de nos jours intactes ou mutilées, présentes au grand jour ou inhumées (il arrive que l'on découvre de temps à autre, à l'occasion de travaux, un *ti'i* enfoui dans le sol (2)).

Les *ti'i* en question sont tous des objets de pierre ; les *ti'i* en bois ont presque tous été brûlés lors de la conversion ainsi d'ailleurs que bon nombre de *ti'i* en pierre, dont le matériau révèle parfois à l'examen les modifications caractéristiques d'un violent

(1) Exception faite des objets (*curios*) que des sculpteurs locaux fabriquent (ou réinventent) à partir de formes anciennes : ces objets sont destinés à la vente aux touristes, et ne sont en aucun cas l'objet des croyances ou des pratiques qui vont être décrites ; les polynésiens ne s'y trompent pas, qui définissent ces *ti'i* comme *ti'i ha'avare* (faux *ti'i*) par opposition aux *ti'i mau* (*ti'i* authentiques).

(2) Ce fut le cas à Tahiti (Paea) en 1979 (cf. "*Les Nouvelles de Tahiti*" des 7 et 10 Novembre 1979).

échauffement). Leur taille (je parle ici des *ti'i* que l'on trouve encore assez fréquemment aux Iles de la Société) est le plus souvent assez peu importante, plusieurs dizaines de centimètres tout au plus. Il s'agit généralement (1) de blocs de roche volcanique grossièrement taillés, présentant des caractères anthropomorphes plus ou moins clairement marqués. La forme de la tête est en principe figurée, ainsi que le sexe et, parfois, les membres supérieurs. Mais bien souvent ces traits ne sont qu'à peine esquissés et demeurent même ambigus, à tel point qu'il est possible de confondre un gros poids de pêche, par exemple, avec un *ti'i*.

La nature de l'utilisation ancienne de ces objets semble avoir été assez variable, mais les documents nous manquent pour nous en faire une idée exacte, ainsi que pour préciser, le cas échéant, quelle catégorie d'ancêtres ou de divinités ces *ti'i* passaient pour représenter. Quoi qu'il en soit, leurs modalités stylistiques particulières ne semblent pas être le fait du hasard, et méritent d'être interrogées, notamment dans leur opposition à celles des *to'o* et même d'autres *ti'i* possédant des attributs anthropomorphes clairement figurés.

Aux Iles Australes, où il n'existe plus de *ti'i* (Ra'ivava'e mis à part) le problème de ces "idoles", de leurs maléfices et de leur manipulation ne s'en pose pas moins. Le paradoxe n'est qu'apparent : le *ti'i* est en effet devenu un symbole dont aujourd'hui n'importe quel objet de pierre peut à la limite assumer les fonctions.

(1) On pourra se reporter au catalogue d'Anne LAVONDES (1966), pour une description précise des nombreux *ti'i* figurant dans les collections du Musée de Tahiti, qui sont en gros du type des objets dont je parle ici, ainsi qu'à OLIVER (1974 : 71 et s.), et BARROW (1979), parmi plusieurs autres auteurs.

Le dossier des *ti'i* se présente à Rurutu sous plusieurs aspects, même si, factuellement, les *ti'i* brillent par leur absence, une absence d'ailleurs tout à fait problématique comme on va le voir.

Au niveau de la profession de foi, le thème biblique des *ti'i*-idoles (1) est largement développé dans le discours populaire consacré au paganisme, dans des affirmations construites sur le mode : les païens pratiquaient le culte de faux-dieux, qui étaient des idoles, les *ti'i*. Leurs dieux étaient des pierres, des morceaux de bois, et ils offraient à ces choses des prières et des sacrifices humains. Or (le vrai) Dieu n'est pas une pierre, une chose, et n'exige pas que l'on tue pour lui des hommes". Autrement dit, l'accusation portée contre les païens, outre de se tromper de dieu (2), est de s'imaginer qu'un objet pût être une divinité en soi (3). La critique ici porte à faux : d'abord en ce qu'aucun Polynésien païen n'a jamais pris une effigie pour autre chose qu'une effigie (ce que même les premiers missionnaires avaient noté) ; ensuite parce que les Polynésiens actuels, si prompts à se gausser de la balourdise de leurs ancêtres païens, sont les derniers à penser aujourd'hui que les *ti'i* ne pourraient être ni plus ni moins que des pierres taillées, une matière inerte et inanimée.

(1) Le terme *ti'i* a été employé dans la traduction tahitienne de la Bible, on comprend aisément pourquoi.

(2) Par ignorance ("l'Evangile n'était pas encore arrivé").

(3) Par naïveté : j'ai plusieurs fois entendu mes interlocuteurs se moquer de la grossière confusion commise par les sauvages.

Le cas du ti'i 'A'a.

Ces remarques permettent de comprendre la position totalement ambiguë occupée à Rurutu par le célèbre *ti'i 'A'a* principal rescapé de la frénésie iconoclaste de l'année 1821. Il est le seul *ti'i* qui ait véritablement gardé une place dans la mémoire collective. Cette remarquable pièce, actuellement exposée au British Museum, est un des bijoux de l'art des Australes. Sa morphologie est relativement atypique. A bien des égards, il s'agit d'une pièce unique : 'A'a est une grande statue anthropomorphe, de bois jaune, dont le dos est creusé d'une cavité fermée par une porte. A l'intérieur étaient déposés 24 petits *ti'i* (1). La célébrité de cette statue est telle que la salle de réunion du Conseil Municipal de Rurutu s'orne d'une grande photo en couleur du *ti'i*, qui côtoie celle du Président de la République. Plusieurs informateurs m'en ont même montré une photo, ou un dessin naïf.

Un mythe syncrétique rurutu présente 'A'a comme une effigie divine occupant une position charnière entre le paganisme et le christianisme. Ce mythe, de forme et de structure parfaitement traditionnelles (2), mérite quelques commentaires, en raison de son ambiguïté même, où le travail du syncrétisme se repère de manière caractéristique. Voici en résumé la substance de ce mythe, tel qu'il nous est

(1) WILLIAMS (1837 : 43-44). Ces petites effigies ont malheureusement disparu.

(2) Il comporte le thème du conflit cadet/aîné, celui du voyage périlleux vers la terre des morts (d'est en ouest), de la découverte d'îles nouvelles (le Japon, la Chine, l'Angleterre, la Nouvelle-Zélande) etc...

parvenu, fixé sous forme écrite à la fin du XIX^e siècle par les *puta tupuna* :

Amaiterai, fils cadet de l'*ari'i* de Rurutu Teuruari'i prétend, contre la coutume, à la succession de son père, et entre à ce sujet en conflit avec son frère aîné. Son père lui ordonne alors de quitter l'île et de partir à la recherche du "dieu de sagesse" (*atua pa'ari*) et des "paroles de sagesse" (*parau pa'ari*) (1). Amaiterai entreprend alors une circumnavigation d'est en ouest qui le ramènera en Polynésie après qu'il ait découvert l'Angleterre et rencontré le "Dieu de sagesse" qui lui transmet la connaissance des *parau pa'ari*. De retour à Rurutu, Amaiterai est fait *ari'i* en récompense de son exploit, et tente de faire adopter le culte de ce nouveau dieu, rencontré au bout du monde. Mais les Rurutu refusent de se convertir tant qu'ils n'auront pas "vu de leurs yeux" ce nouveau dieu. Amaiterai façonne alors (sur le *mara'e* Tararoa) une effigie à l'image de ce nouveau dieu. Cette effigie est nommée 'A'a, et, selon le mythe, contenait trois petits *ti'i* (2) à l'intérieur de son dos représentant Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est-à-dire encore : *Ro'o metua'ore, Auraro i te ata* et *Te Atua'ite roa* (3).

(1) *pa'ari* désigne autant la sagesse que la dureté, la fixité, l'immuabilité. Une personne adulte est dite *ta'ata pa'ari*, et l'expression *feia pa'ari* se rapporte aux anciens d'une communauté : "les vieux". Les mythes, *parau pa'ari* ("paroles sages, anciennes") ont ici un statut curieux puisqu'il s'agit d'aller les chercher, de les "obtenir" (*roa'a mai*), comme s'ils étaient extérieurs à la culture rurutu ; il s'agit bien entendu, mais à mots couverts, de la mythologie biblique. *Atua pa'ari*, traduit ici par "Dieu de sagesse" (bien que cette traduction n'épuise pas le champ sémantique du terme *pa'ari*) doit s'entendre comme Dieu-le-Père *et* comme la Trinité, simultanément, comme le montrera la suite du mythe.

(2) et non pas 24 comme l'affirment les missionnaires.

(3) cf. plus haut p. 51.

Les petits *ti'i* gravés en relief sur le corps de la statue (*pipinia atua*) représentaient les diverses unités parentales ('*ati* ou *opu ta'ata* selon les variantes) de Rurutu à cette époque.

Afin de mettre en évidence les points obscurs de la fin de ce mythe, voici deux textes vernaculaires, extraits de deux *puta tupuna* différents (1). Le premier est le finale du mythe d'Amaïterai. Le second est un texte sur les divinités païennes de Rurutu : la partie consacrée à 'A'a reprend partiellement le mythe qui ne figure pas en tant que tel dans ce dernier *puta tupuna*.

(1) J'en reproduis ici le texte dans sa graphie originale (.orthographe ., majuscules, ponctuation).

TEXTE 1.

1. (...) *ua hamani atura i te Atua paari tei roaa mai ia raa* (1)
(Amaiterai fabriqua alors le Dieu *pa'ari* qu'ils-deux (1))
2. *i to raa tere aati i te fenua Paretane. Aita ra taua Atua ra*
avaient obtenu par leur voyage dangereux en Angleterre. Mais ce
3. *i mau no te mea te hinaaro ra to te fenua i te hohoa no te*
Dieu n'avait pas "tenu" (ne s'était pas implanté) car les habitants
4. *Atua tei iteahia e to ratou mata.*
voulait une image de ce Dieu qu'ils puissent voir de leurs yeux.
5. *No reira ua faaue atura te Arii ia hamanihia te tahi Atua*
C'est pourquoi l'*ari'i* ordonna de fabriquer un Dieu
6. *idolo te ioa o taua Atua ra "o Aa ia". E 39 pipinia atua*
idole, le nom de ce Dieu : "Aa". Il y avait 39 petits dieux
7. *inia iana e faauraa ia o na opu taata i te fenua Rurutu i*
sur lui à l'image des ramages de Rurutu aux temps passés
8. *tahito ra. E 3 pipinia i roto i tona opu e faauraa no te atua*
Il y avait 3 petits dieux dans son ventre à l'image du dieu
9. *mau* (2).
véritable (2).

(1) ils-deux : Amaiterai et son pilote.

(2) Le dieu des chrétiens. *Atua mau* précise ici le sens de *atura pa'ari* catégorie ambiguë, intermédiaire entre *atura mau* et *atura ha'avare*, dieu-vrai et dieu(x)-faux. On notera que le "dieu-véritable" est à la fois un et multiple.

10. *Roometuaore : o te atua mau ia nana i hamani i te rai e te*
Ro'o metua'ore (Ro'o sans parents) : le dieu-vrai ; c'est lui qui fit
le ciel et
11. *fenua e te mau mea atoa i roto ra*
la terre et toutes les choses qui sont dedans.
12. *Auraroiteata : te atua tamaiti ia*
Auraro i te ata (Obéit aux nuages) : le dieu-fils
13. *Teatuaiteerao : o te atua Varua Maitai ia.*
Te atua'ite roa (le dieu au grand savoir) : le dieu Esprit-Bon.
14. *Na reira (?) tura to te fenua Rurutu i te haapaoraa ito ratou Atua,*
Sur ce les Rurutu (adoptèrent) le culte de leurs Dieux idoles (1),
15. *idolo (1), mai ia Amaiterai e tae roa mai ite tau no Auura i te anotau*
à partir d'Amaiterai et jusqu'aux temps d'Auura, à l'époque
16. *i tapae ai te Evanelia ite fenua Rurutu ite matahiti 1822 (2).*
où est arrivé l'Évangile à Rurutu en 1822 (2).
17. *No reira to te fenua nei i faarue i to ratou mau atua idolo.*
C'est alors que les habitants ont abandonné leurs dieux idoles

(1) Il s'agit des nouveaux dieux (1=3) représentés par l'effigie 'A'a, et qui ont supplanté les autres divinités, ou qui leur ont été juxtaposés à partir de là.

(2) C'est en fait en juillet 1821 que plusieurs évangélistes indigènes débarquent à Rurutu, venant de Raiatea où ils avaient été instruits par les missionnaires. Les premiers missionnaires anglais (THRELKELD et WILLIAMS) n'apparaissent à Rurutu que pour une brève visite, un an plus tard, du 30 septembre au 2 octobre 1822 (MONTGOMERY 1831 : 135).

18. *E ua haamori atura i te atua mau. O te huru ia no*

Et ils adorèrent le dieu vrai. C'est comme ça

19. *teie aai no Amaiterai tei tupu i tahito ra.*

cette légende d'Amaiterai qui s'est passée autrefois.

TEXTE 2.

1. *A'a te atua rahi ia no te fenua Rurutu*

A'a, le grand dieu de Rurutu (titre de chapitre)

2. *Ua parauhia taua atua ra e atua tiaï, e atua paruru ia Rurutu.*

On disait que ce dieu était un dieu gardien, un dieu protecteur de

3. *nana ara i te mau taata ia taoto i te po*

Rurutu. C'est lui qui veillait sur le sommeil des gens la nuit

4. *Ua parauhia taua atua ra e atua hamani maitai e te aroha i tona*

On disait de ce dieu qu'il était un dieu qui faisait le bien

5. *fenua e tona nunaa. Tei roto i teie nei atua te amuiraa*

et qui aimait son pays et son peuple. A l'intérieur de ce dieu :

6. *te atua mau. no roto mai i te Ihohaametua (1)*

le rassemblement de(s) dieu (x) vrai(s). provenant du

7. *o te rai Nui.*

Coeur-Matrice (1) du Ciel empyrée.

(1) *Ihohaametua*, litt. *iho* : l'essence, le coeur d'une chose ; *ha'a* - : préfixe causatif ; *metua*, parents, ancêtres. De nombreux informateurs restent perplexes sur la signification de cette expression, alors que d'autres (dont le détenteur du *puta tupuna*) pensent qu'elle désigne le coeur, le noyau originel du Monde, à l'image du coeur d'un arbre.

8. *Roometuaore o tei parauhia te atua metua nana i hamani*
Ro'o metua 'ore, appelé le dieu-père, c'est lui qui a
9. *i te mau mea atoa te pupu matuatini o te rai e te pupu matuatini* (1)
créé toutes choses, les myriades ancestrales (1) du Ciel,
10. *o te Enuā nei e te pupu matuatini o te moana uriuri.*
de la Terre, et des abysses marins.
11. *Te Atua Auraroiteata o te atua tamaiti ia. tei roto*
Te Atua Auraroiteata, le dieu-fils. C'est grâce à (dans ?) lui
12. *iana (te ?) faaoti i te mau ohipa mana o te rai nui e to te*
que s'accomplissaient les affaires mana (nécessitant du mana .)
13. *fenuā nei e to raro i te tai moana uriuri nei*
des Cieux, de la Terre et des abysses marins
14. *Te Atua Iteroa. o te Atua Varua Maitai ia. o te atua ia*
Te Atua Iteroa, le Dieu Esprit-Bon, c'est le dieu
15. *o tei faatupu i te matai te vero te patiri te uira e horo*
qui produit le vent, la tempête, le tonnerre, les éclairs
16. *nei na roto i te reva o te rai atea nei. (...)* Te huru no
qui courent dans le ciel. (...) Voilà comment était fait
17. *teie atua no Aa. o te hoe ia Itoro tei taraihia e te rima*
ce Dieu, ce Aa. C'est une Idole taillée par des mains

(1) *pupu matuatini*, probablement une expression de la langue archaïque signifie littéralement : groupe d'ancêtres (*matua*) très nombreux (*tini*). Cf. SAVAGE (1980) dont le dictionnaire rarotongien est d'un précieux usage pour la traduction des termes rurutu anciens, souvent plus proche des langues des Iles Cook que du tahitien.

18. *taata nei e hohoa noa aita ra tana avae (1).*
humaines; c'est une image seulement (un simulacre) ; elle n'a pas de
jambes (1)
19. *ua paohia tona tua. e 3 pipinia atua i roto iana*
son dos est creux. Il y a trois petits dieux dedans
20. *ei tapao (2) no te atua Roometuaore e te atua Auraroiteata e te*
qui symbolisent (2) les dieux Roometuaore, Auraroiteata et
21. *Atua iteroa oia hoi te Atua Varua Maitai*
Te Atua iteroa, c'est à dire le Dieu Esprit-Bon.
22. *Na Amaiterai i afai mai i teie atua mai Paratane mai*
C'est Amaiterai qui a rapporté ce dieu d'Angleterre,
23. *i tona tere aati na te ao nei. ua haamau o Amaiterai i*
à l'issue de son dangereux voyage autour du monde. Amaiterai
24. *teie atua i nia i te fenua Rurutu. teie ra aita to te*
établit (le culte de) ce dieu à Rurutu.
25. *fenua i hinaaro i faarii ratou i te hoe atua tei ore i*
Mais les gens d'ici ne voulaient pas accueillir un dieu
26. *itehia e to ratou mata, no reira ua faaue o Amaiterai*
qu'ils n'avaient pas vu de leurs yeux, c'est pour cela qu'
27. *i te tahua pupu tusia i nia i te marae Tararoa Vitaria*
Amaiterai ordonna au tahu'a du marae Tararoa de Vitaria

(1) exact : la représentation des jambes de l'effigie se termine au-dessous du genou, à mi-mollet.

(2) *tapa'o* : signe, marque, mais aussi symbole, incarnation. Les "trois" petits *ti'i* symbolisent donc ces divinités, sans se confondre avec elles.

28. *e tarai i te hoe itoro e hamani i te hoe mau ti'i nainai*
de tailler une idole et de fabriquer trois petits *ti'i*
29. *e 3 (ae etomo?)i roto i tona tua, teie te auraa*
(de plus et de les mettre ?) dans son dos, voilà la signification
30. *o teie mau tii nainai, te atua metua, te atua tamaiti*
de ces petits *ti'i* : Dieu- le-Père, Dieu-le-Fils, Dieu
31. *te atua varua maitai i au i te mau atua (1) haamorihia i taua*
Esprit-Bon, à l'instar des dieux (1) adorés en
32. *tau ra i Paratane. (...) I nia i te ouma e te rimarima o*
ce temps-là en Angleterre. (...) Sur la poitrine et les bras de
33. *taua itoro ra ua opapahia te mau pipinia atua ei tapao*
cette idole étaient disposés les petits dieux en symbole
34. *no te mau opu taata e vaira i te fenua Rurutu i taua*
des ramages qu'il y avait à Rurutu à cette
35. *tau ra 39 opu taata e 39 pipinia atua. O te huru ia no*
époque : 39 ramages donc 39 petits dieux. Voilà
36. *teie atua. e atua mana e te aroha e te hamani maitai i te*
à quoi ressemblait ce dieu. C'était un dieu *mana* et miséricordieux
37. *taata. i au i to tatou atua i te tau nei Jehova te atua*
et bienfaiteur des hommes. tout comme notre Dieu d'aujourd'hui,
38. *mau te atua metua.*
Jehova, le dieu vrai, Dieu le Père.

(1) nota bene : des dieux (*mau atua*).

Les gloses populaires actuelles sur le statut attribué à cette effigie reprennent, souvent à la lettre, les thèmes fixés dans les *puta tupuna* (1), où les contradictions actuelles de ces discours prennent leur source.

Trois ambiguïtés sont remarquables :

-- a) 'A'a est à la fois une entité divine (*atua* : 2/1 et *passim*, 2/36 et l'effigie de cette divinité (1/5-6, 2/17-18).

-- b) 'A'a est à la fois un dieu unique et plusieurs dieux (2) (1/14-15, 2/5-6), autant que leur représentation, à la fois une et multiple elle aussi.

-- c) Ce que représente 'A'a, en tout (Trinité) ou partie (Ro'ometuaore comme *atua metua*, dieu-père et *atua-mau*, dieu-vrai) est donné comme équivalent à la divinité chrétienne (1/8-9, 1/10, 2/37-38).

A bien des égards donc cette effigie est située à la limite entre paganisme et christianisme : encore (et déjà plus) païenne, déjà (et pas encore) chrétienne. "C'est une enveloppe" affirme-t-on, "une simple image" : l'accusation de confusion fétichiste pure et simple portée à l'encontre de la religion païenne se trouve donc démentie, puisque le simulacre *contient* le Vrai Dieu, la Sainte Trinité, sous forme de *représentations* désignées comme telles. Il suffira d'attendre "l'arrivée de l'Évangile" (c'est à dire de ceux qui accompliront à

(1) J'ai eu l'occasion de signaler ailleurs (BABADZAN 1979) que bon nombre de récitations mythiques que l'on peut entendre aujourd'hui à Rurutu ne sont que la récitation des mythes tels qu'ils sont transcrits dans les *puta tupuna*. (cf. *supra* 3.1.)

(2) Le terme *atua*, employé au singulier, signifiait lors du contact aussi bien un dieu (ce dieu là) que les dieux (le Panthéon). D'où la

perplexité des missionnaires, et leur recours aux épithètes : *atua mau*, dieu-vrai ; *atua idolo*, idoles ; *atua varua'ino*, dieux-esprits mauvais, etc...

nouveau, mais à l'envers, d'ouest en est, et bien plus tard (1) le voyage du héros civilisateur Amaiterai, pour que l'Etre supplante les simulacres. Le mythe tente ici une véritable réinterprétation de l'histoire, et de la conversion religieuse, en accréditant la fiction d'une sorte de phase de transition qui serait la dernière phase du paganisme : une sorte de préchristianisme auquel, en caricaturant, il n'aurait manqué qu'un Livre - et quelques autodafés - pour devenir parfaitement honorable.

Cette réhabilitation populaire du passé ne pouvait s'exprimer que par le moyen du mythe. Non pas que seul le mythe permette en général de réécrire l'histoire, mais plutôt que la forme mythique la plus traditionnelle est certainement le meilleur garant de la fixation dans la mémoire et de la mise hors de doute d'une parole sur les origines, qui, précisément *en tant que mythe* se trouve autant soustraite à l'oubli que la critique.

Ce travail de réhabilitation partielle du paganisme, qui indique de façon très nette la mise en oeuvre au lendemain du contact de tout un processus de syncrétisation, répondait en son temps à une nécessité pratique. L'entreprise de culpabilisation et d'annihilation cul-

(1) Douze générations séparent Amaiterai du premier *ari'i* converti, d'après la généalogie royale communiquée par Toromona TEURUARI'I.

turelle à l'ordre du jour dès la conversion ne devait pouvoir atteindre, autant que possible, que le passé le plus reculé : c'est qu'à la fin du XIX^e siècle (1) les "sauvages" à qui il fallait tourner le dos étaient aussi des parents proches (*feti'i*), respectés en tant que tels ou en tant que *tupuna* (ancêtres) de qui l'on héritait les terres, les coutumes, la technologie etc... Une rupture aussi brutale étant impossible, il fallut donc aménager la fiction d'une telle transition historique, qui intervenait en contrepartie du rejet exigé. Une contrepartie qui exprime aussi, par la bande, une forme singulière de résistance culturelle.

Aujourd'hui encore, où l'on pourrait croire que ces préoccupations sont désormais lointaines, les informateurs insistent beaucoup sur le statut hors du commun de 'A'a. Selon certains, ce dieu-idole n'aurait pas exigé de victimes humaines (2) (alors qu'on pense généralement que c'était le cas pour les autres *ti'i*). On raconte aussi une anecdote révélatrice de l'ambivalence de l'objet : il serait impossible de photographier le *ti'i du côté dos*, là où s'ouvre sa porte : les photos resteraient noires, à cause du *manamana* de 'A'a, alors que de face il n'y aurait aucun problème... *Ti'i manamana* derrière, glorieux vestige de l'art rurutu devant, 'A'a figure une sorte de Janus mêlant l'*ao* et le *po*, à la charnière entre deux mondes.

(1) date à laquelle ce mythe apparaît dans les premiers *puta tupuna*.

(2) à rapprocher en cela du Vrai Dieu (chrétien) présenté par les missionnaires comme un dieu d'amour et de paix.

ti'i - "idoles", *ti'i* présumés, autres objets conçus comme *ti'i*.

Bien qu'il nous éclaire utilement sur certains aspects du travail de syncrétisation, le cas du *ti'i* 'A'a reste marginal. Certains autres *ti'i* de Rurutu, détruits ou non, mènent dans l'imaginaire de la population une existence clandestine, quelque peu différente de celle du grand absent, 'A'a : il ne s'agit plus là d'objets intermédiaires entre paganisme et christianisme, mais bel et bien d' "idoles païennes". Toute la question pour nous est de savoir pourquoi des "idoles", de simples "fétiches" répudiés de longue date, sont censés aujourd'hui encore détenir des pouvoirs surnaturels maléfiques : ne s'agit-il pas après tout de blocs de pierre grossièrement taillés ? Encore une fois, cette question en appelle une autre : *quelle est la nature et la raison d'être du pouvoir de ce qui, après la mort, continue de vivre ?*

A Rurutu, tous les *ti'i* ont été détruits - c'est-à-dire : "tués" - lors de la conversion, à l'exception de ceux qui ont été expédiés aussitôt à Raiatea par bateau pour attester auprès de missionnaires britanniques le succès complet des évangélistes indigènes. Pourtant, de nombreux discours sur les *ti'i* peuvent être recueillis aujourd'hui à Rurutu, au même titre que dans une île comme Ra'ivava'e où plusieurs *ti'i* sont matériellement présents . Sans doute n'est-il pas vraiment nécessaire que les *ti'i*, comme d'ailleurs les esprits des morts en général, se manifestent tangiblement pour qu'un important secteur des croyances populaires les concerne : il semble suffire, en l'occurrence, d'en supposer l'existence (cachée) ou d'en faire remplir la fonction par quelque autre objet, pour que ces croyances s'actualisent.

Les *ti'i* sont "morts" depuis longtemps, dit-on, ... sauf quelques-uns (que personne n'a jamais vus) qui ont échappé aux iconoclastes. C'est le cas d'un *ti'i* de pierre, représentant une tortue, qui serait enterré sous le *mara'e* Tararoa. VERIN en a également entendu parler (1) - ce serait alors le seul *ti'i* de pierre connu aux Australes

(1) Il rapporte également que selon SEABROOK (1938 : 169-170) un autre *ti'i* serait enterré sous le *mara'e* A'unui :

"Selon les informateurs de SEABROOK l'effigie du dieu Tara'itu déposée sous le *mara'e* et connue sous le nom de Na Tara aurait la forme d'une tortue pour les uns et celle d'un *'umete* (récipient ovale) muni de sept appendices pour les autres, ce qui revient sans doute au même. Nous avons nous-mêmes recueilli une tradition similaire à propos de Tararoa et il convient de se demander si ce dernier *mara'e* ne tire pas son nom d'une idole analogue de tortue dont les pattes formeraient une série de longs appendices (*tararoa*) sur le pourtour du corps. Il est intéressant de constater qu'à Rurutu où la christianisation a été plus profonde qu'aux Iles de la Société, la croyance en la puissance des idoles (tortues de Tararoa et de A'unui) ait persisté. Le *mana* de Tara'itu est tel qu'il y a un peu plus de 25 ans il aurait causé une infection au pied à un jeune garçon dont le père avait médité du roi Epatiana TEURUARI'I.

VERIN (1969 : 123)

Selon les informations très fragmentaires que j'ai moi-même pu recueillir, cette effigie aurait été placée là afin de consacrer le *mara'e*. La tortue était à Rurutu un animal *tapu*, dont la chair ne pouvait être consommée que par les membres de la proche famille de l'*ari'i*. Ce *tapu*, aujourd'hui disparu, s'est néanmoins maintenu longtemps après le contact.

Notons qu'OLIVER (1973 : 1151, note 14) rappelle que d'après HENRY "tous les *mara'e* dédiés à 'Oro avaient des pierres sculptées en forme de tortue incorporées à leurs murs".

à l'exception de ceux de Ra'ivava'e - mais n'a pas eu l'occasion de fouiller le site de ce *mara'e*. L'arrêt forcé des fouilles du *mara'e* Tararoa entreprises en 1980 par le Département d'Archéologie du Territoire, n'a hélas pas permis de vérifier la légende : finalement autorisés, les travaux ont été arrêtés peu après leur démarrage en raison de l'extrême angoisse du propriétaire du terrain, accusant les archéologues d'avoir provoqué la colère de ses ancêtres, les *ari'i* de Rurutu, (dont les sépultures, pensait-il, avaient été découvertes sous le pavage du site), ainsi que d'avoir déclenché des maladies surnaturelles frappant sa famille (un enfant était mort pendant les fouilles) ; les recherches ont du être abandonnées, dans un climat de véritable psychodrame villageois, alimenté, si besoin en était encore, par quelques articles à sensation parus dans la presse de Papeete.

On pense également à Rurutu que certaines effigies de dieux païens ont survécu à la "mort" qui leur était promise par les missionnaires. Un *ti'i*, celui du *varua'ino* Teriirereiti serait encore caché dans une grotte de la falaise de corail qui sépare les districts de Moerai et de Una'a. Un autre encore, jeté à la mer (et non brûlé) se serait transformé en requin *varua'ino*. Mais sur ce point les traditions sont confuses : il n'est notamment pas possible, en raison de ce qui a été dit plus haut sur l'équivalence entretenue entre dieu et effigie de dieu, de distinguer entre ce que les Rurutu appellent parfois *varua'ino* et les représentations matérielles de ces entités : les *ti'i* dont il est question ici.

Cette confusion, très caractéristique, est à rapprocher de ce que nous savons des *kaha* des Tuamotu, qui sont des effigies bondissant la nuit dans le ciel en apparaissant sous la forme d'une comète,

nommée à Rurutu et aux Iles de la Société *varua'ino*. A Moorea (Iles du Vent), j'ai eu l'occasion de rencontrer un vieillard qui avait découvert dans les années 1930 un *to'o* dans une grotte au fond d'une des vallées du district d'Afareaitu. Le *to'o*, qu'il appelait *varua'ino*, était en bon état de conservation, semble-t-il, puisqu'il m'a été décrit comme encore entouré des plumes rouges qui constituaient traditionnellement avec une sorte d'étui fait de cordelettes de *'aha*, l'enveloppe extérieure des *to'o*. Ce *varua'ino*, disait le vieillard, se déplaçait certaines nuits dans le ciel, se métamorphosant en comète multicolore. De jour, l'objet "dormait", disait-il, dans la grotte qui lui servait, à l'instar des grottes funéraires de Rurutu, à la fois de reliquaire et de cachette (1).

Faut-il en déduire qu'il y ait aujourd'hui de manière générale une analogie postulée entre les *ti'i* et les *varua'ino* ? Peut-être. Mais seulement dans la mesure où, comme je l'ai rappelé, le statut de la représentation, le *ti'i*, coïncide dans la langue avec celui de la chose représentée, ces *atua* païens baptisés aujourd'hui *varua'ino*. En d'autres termes : ce serait uniquement en raison de la transformation de certaines divinités (*atua*) en *varua'ino* que leurs effigies, qui elles aussi sont *atua*, seraient traitées - et dénommées - comme *varua'ino*. On pourrait même aller jusqu'à dire - mais trop de documents nous manquent - que c'est justement parce que leurs effigies ne sont pas censées avoir été détruites que certains dieux païens continuent d'exister, de se manifester, c'est à dire de vivre.

(1) L'objet a été vendu peu de temps après à un bijoutier de Papeete. Il m'a été impossible de retrouver la trace de l'objet, sans doute revendu depuis.

Il s'agit là d'une corrélation essentielle, mais qui n'épuise pas la question. Le statut actuel des *ti'i* ne renvoie pas uniquement à celui des *varua'ino*, ou du moins, précision importante, à ceux des *varua'ino* qui sont définis comme divinités païennes, car tous ne le sont pas, comme on l'a vu.

Les *ti'i*, en général, sont craints et évités car intrinsèquement porteurs de maléfices, certains bénins, d'autres au contraire redoutables. Lorsqu'on demande aux Polynésiens la raison de leur attitude, les réponses (si réponses il y a) ne sont qu'une énumération des divers cas où des personnes ont été victimes de leurs sortilèges. Nul ne semble savoir à quel titre les *ti'i* détiennent le *mana* qui est, dit-on, à l'origine de leur faculté de nuire, pouvant aller jusqu'à engendrer la mort ou d'incurables maladies.

En euphémisant, les Polynésiens disent que les *ti'i* "jouent", "chahutent" les hommes. Le verbe employé, *ha'uti*, a plusieurs sens : "jouer", tout d'abord (comme les enfants), mais aussi "bouger", "déranger" (quelque chose ou quelqu'un), "ennuyer". Le terme *ha'uti* est utilisé également à propos de l'action sur les hommes des *tupapa'u* ou des *mara'e*. On emploiera l'expression *ti'i ha'uti* ou *mara'e ha'uti* pour désigner un *ti'i* ou un *mara'e* qui "joue des (mauvais) tours", mais aussi qui "bouge", qui est animé, c'est-à-dire aussi : qui n'est pas mort (*pohe*).

Les seuls *ti'i* dont on ne craigne pas les manifestations fâcheuses sont les *ti'i pohe*, les *ti'i* "morts", par opposition aux *ti'i ora*, les *ti'i* "vivants" - ou présumés tels. Le registre de l'opposition *ora/pohe*, dont j'ai parlé à propos des *mara'e* est ici encore

au premier plan ; c'est là une détermination essentielle qui vient s'ajouter à celle qui associe les *ti'i* à certaines divinités païennes anciennes.

Il est naturellement d'une grande importance pratique de savoir si un *ti'i* est "mort" ou "vivant", particulièrement dans des îles où ces objets sont en contact quotidien avec les hommes (je me réfère ici à des informations recueillies dans d'autres îles que Rurutu : Ra'ivava'e, Tahiti, Mo'orea). Les *ti'i* "morts" sont au même titre que les *mara'e* "morts" ceux qui ont subi une profanation "réussie" et irrémédiable de leur *tapu*, ou qui, pour une raison inconnue, ont cessé de fait, définitivement, leur activité maligne. Les *ti'i pohe* sont devenus du même coup *noa* (neutres et non-*tapu*), pure matérialité. Les *ti'i ora*, par contre, présentent plusieurs des attributs du vivant. Jamais considérés comme matière inerte (ils se différencient sur ce point des *mara'e*, même "vivants"), les *ti'i* sont capables d'une surprenante motricité, qui dépasse largement les possibilités de celle des humains. Leur faculté à se déplacer dans l'espace en est le trait le plus remarquable : outre les manifestations quasi-météorologiques de ceux des *ti'i* associés aux *varua'ino*, les *ti'i* peuvent, suivant les cas, jouer à cache-cache avec les hommes, leur lancer des pierres, danser ou chanter la nuit (des mélodies païennes), siffler, sauter en l'air, ou se déplacer d'un endroit à un autre pour échapper à ceux qui cherchent à les détruire. Les *ti'i* sont capables aussi de sentiments humains : émotions, désirs sexuels, désirs de vengeance etc...

Lorsqu'on ne dispose pas (ou pas encore) de preuves concrètes de l'activité d'un *ti'i*, il est toujours possible de déterminer s'il est "vivant" ou "mort". Une expérience est à la portée de tous, mais elle

est parfois reconnue comme insuffisante : si des fourmis se promènent sur le *ti'i*, celui-ci est "mort" ; si par contre aucun insecte ne s'y aventure, c'est qu'il est "vivant". Mais c'est aux *tahu'a* que l'on a recours pour voir/savoir ce qu'il en est d'un *ti'i*, de ses pouvoirs, de sa nature, de son sexe etc... Les *tahu'a* emploient pour cela divers procédés, dit-on, dont le contact avec la "peau" du *ti'i* qu'ils seraient capables de ressentir, suivant les cas, comme lisse ou bien rugueuse, chaude ou froide etc... (1).

On pense généralement que les *tahu'a*, qui sont doués de *mana*, et de la qualité particulière de perception qui en découle sont à même de voir (*'ite*) ce qui ne saurait apparaître au commun des mortels.

Un *tahu'a* est requis lorsqu'il faut se débarrasser d'un *ti'i* jugé trop dangereux. Comme dans le cas des maladies surnaturelles dues à l'action des esprits des morts, à la transgression d'un interdit ou à la sorcellerie, le *tahu'a* sera consulté pour diagnostiquer, localiser puis supprimer la cause du mal. Il s'agira là encore d'une lutte à mort : l'échec de l'opération entraînerait de graves sanctions, éventuellement mortelles, sur la personne du *tahu'a* ou de ses "clients", victimes du *ti'i*, exactement comme dans le cas où l'on s'attaque à un

(1) Sans doute pourrait-on rapprocher ce type d'évaluation de la vie ou de la mort d'un *ti'i* de celle qui peut être faite à première vue en présence d'un corps humain inanimé : dans les deux cas, si le corps est froid, ou couvert de vermine, on ne saurait avoir de doute... Cette méthode est très probablement d'origine ancienne. MONBERG (1966 : 60) en parle pour Bellona à propos du *ma'ungi* ("Life principle" = *mauri*), vivant ou mort selon qu'il bouge ou est couvert de fourmis.

cadavre en train de se métamorphoser en *varua'ino*. Aussi certains *tahu'a* refusent-ils parfois de prendre l'initiative de la liquidation d'un *ti'i* - toujours conçue comme un meurtre - après avoir constaté (mesuré) que le *mana* de l'effigie dépassait le leur propre.

Les méthodes utilisées pour "tuer" un *ti'i* sont assez variées, bien que deux types d'armes soient plus fréquemment employées : l'arme blanche (couteau, hache, ...) et, naturellement, le feu, médium privilégié des manipulations païennes du *tapu* (1) autant que des profanations missionnaires.

C'est lorsqu'interviennent des couteaux, machettes, haches etc... que la dimension d'assassinat donnée à la procédure se présente comme telle de la façon la plus claire. Selon les cas, on frappera la tête du *ti'i*, son "coeur" ou sa "colonne vertébrale". Il ne semble pas qu'il y ait de proférations de formules particulières à ce moment. Un *tahu'a*, interrogé sur sa manière de procéder, me répondait : "Non, il n'y a pas de *parau pata'uta'u* (d'incantations, de paroles magiques) : tu dis simplement '*je te tue*' ou quelques mots comme cela, et c'est fini". Le recours à la parole, quoique dénié, n'en existe donc pas moins : il est intéressant de noter que la banalité des paroles proférées rejoint en fait la banalité de celles employées pour jeter un sort : il s'agit d'un langage de tous les jours, délibérément non-ésotérique.

(1) Le feu et la cuisson de la nourriture marquaient dans les cérémonies maori à la fois l'instauration et la levée d'un *tapu* : on cuisait pour placer l'interdit au début de chaque rituel important, et c'était par la même procédure que l'interdit était levé. Ces questions ont été analysées en détail par J. SMITH (1974).

Plusieurs récits de ces "meurtres de *ti'i*" m'ont été faits par leurs témoins ou leurs acteurs. J'en rapporte ici trois (1), qui donneront une idée rapide de l'intensité avec laquelle ces croyances peuvent être vécues, jusqu'à l'hallucination collective.

1. Deux *ti'i* de pierre avaient été trouvés un jour par des amis d'un de mes informateurs qui les avaient placés dans leur *fare tutu* (ou "cuisine" : sorte de cabane de planches et de tôle ondulée, située à l'extérieur de la maison d'habitation, où l'on cuit les aliments et où l'on prend souvent ses repas). Le fils de la maison, qui sortait beaucoup pour courir les filles ou boire avec ses amis, y dormait la nuit pour ne pas troubler par ses allées et venues nocturnes le sommeil de la maisonnée. Or le jeune homme se dépérissait progressivement et finit par tomber malade. On fit venir le *tahu'a* qui diagnostiqua une maladie surnaturelle due au couple de *ti'i* et provoquée par la cohabitation trop rapprochée du garçon avec les statuettes. Il ordonna de les brûler et de les fracasser à coups de hache. On jeta alors les deux *ti'i* dans le *ahima'a* (four tahitien : un trou creusé dans le sol où les aliments enveloppés de feuilles sont placés au-dessus d'un lit de pierres chauffées et cuisent à l'étouffée). Au milieu des flammes, les yeux des *ti'i* pleuraient, d'après mon témoin. On y vit là la preuve que les *ti'i* étaient bien vivants et que le *tahu'a* ne s'était pas trompé. Le jeune homme reprit rapidement du poids : les *ti'i*, maintenant, étaient morts.

(1) Les deux premiers m'ont été racontés aux Australes, le dernier à Tahiti. Aucune des trois actions ne s'est déroulée aux Australes, ce qui n'empêche pas des affaires de ce type d'y être connues et commentées.

2. Sur les ordres d'un *tahu'a*, on entreprend de brûler un couple de *ti'i* (un petit et un gros) considérés comme "vivants" et dangereux, tout particulièrement le gros *ti'i*. Pour ce faire, on les mit ensemble dans un fût de mazout vide que l'on remplit de pétrole lampant, avant d'y mettre le feu. Le gros *ti'i* sauta sept fois hors du fût, et sept fois il fallut le remettre au feu. La huitième fois était la bonne ... Le petit *ti'i*, lui, "sans doute moins *manamana*" ne sauta qu'une seule fois.

3. La femme d'un épicier chinois de Mo'orea se dépérissait. Son mari la conduisit chez le médecin chinois, puis chez le médecin français. Rien n'y fit. Sur le conseil d'un ami tahitien, le chinois alla voir un *tahu'a*, qui assura qu'un *ti'i* caché quelque part dans la maison était à l'origine de la maladie de sa femme. Le *tahu'a* prit alors une grande feuille de contreplaqué et dessina dessus le plan de la maison du chinois, sur les indications de celui-ci. Il planta ensuite des aiguilles en divers points de la feuille, et fit couler dessus du pétrole. Selon la direction vers où coulait le liquide, le *tahu'a* changeait la position de ses aiguilles et recommençait l'opération ; le *ti'i*, d'après lui, se déplaçait dans la maison, essayant d'échapper au sorcier. Toujours en continuant de le "poursuivre", il finit par le "coincer" en un point précis d'où le *ti'i* ne bougeait plus ... On se rendit alors sur place, et l'on creusa sous la maison à la verticale de l'endroit indiqué sur le plan. Le *tahu'a* exhuma finalement une pierre, qu'il déclara être un "*ti'i* femelle" (1). Il entreprit alors de la brûler, ce qui fut difficile car le *ti'i* rebelle sauta à plusieurs reprises hors du feu, où il fallut le remettre. Pour finir, le *ti'i* cessa de se débattre : il était mort. Et la femme du chinois retrouva rapidement la santé.

(1) Les *ti'i* possèdent bon nombre des attributs de l'humain, dont le sexe, Parfois figuré lorsque l'effigie présente des traits anthropomorphes suffisants, il est aussi souvent "interprété" à partir des formes de l'objet.

Les *ti'i*, on le voit, ont la vie dure ... Ils sont considérés, au même titre que les cadavres dont on craint la métamorphose, comme des "morts-vivants" qu'il est indispensable de (re)tuer de manière définitive si l'on veut échapper à leurs maléfices. Une intervention humaine victorieuse est en fait toujours possible, même si elle reste fort délicate et risquée. Ceci serait par contre *absolument exclu* avec les *varua'ino* prototypes de Rurutu, ou avec les cadavres qui, ayant achevé leur métamorphose, sont devenus *varua'ino* à part entière, en basculant dans un domaine hors d'atteinte de l'humain. Le point faible des *ti'i*, en fait, est ce *corps de pierre qui les tire vers l'humain*, vers la matière. Tant qu'il y a un corps (ou un objet donné pour corps) (1) à détruire, il est toujours possible d'en détruire l' "esprit". C'est parce que les *ti'i* ont un corps et un corps *destructible* (même si ce corps de pierre est soustrait à la corruption qui dissout les cadavres humains) qu'il peuvent être soumis à toutes sortes de manipulations visant à les anéantir, et que ces manipulations peuvent être couronnées de succès. C'est dans cette mesure que le statut des *ti'i* doit être distingué de celui des *varua'ino* accomplis, pour être rapproché de celui des figures ou des sites pris dans la dialectique entre la mort et la (sur)vie, entre *ora* et *pohe* (2).

(1) Dans les prières païennes qui nous sont parvenues (HENRY 1968 : 169 et *passim*) les effigies sont appelées "corps" (*tino*) des dieux.

(2) Ce n'est donc pas un hasard si les châtements surnaturels infligés aux profanateurs de *ti'i* ou de *mara'e* sont identiques (comme c'est le cas à Ra'ivava'e où tous les deux peuvent donner la lèpre).

Je n'ai parlé jusqu'à présent que des *ti'i* authentiques, vestiges du paganisme. Mais d'autres objets, qui ne sont "*ti'i*" que par extension métaphorique de la catégorie, subissent un investissement analogue à celui des effigies anciennes. Il n'est plus question ici d'identifier comme *ti'i* (et *ti'i* ancien) un objet quelconque qui, par sa forme ou son matériau, évoquerait vaguement l'allure - déjà ambiguë - des *ti'i*.

Les objets dont je vais maintenant parler ne sont en aucune manière *confondus* avec les effigies anciennes : pourtant, la constellation de croyances qui les affecte les place indubitablement au même rang que les véritables *ti'i*.

C'est ainsi qu'il existe à Rimatara, île voisine de Rurutu une grande statue naïve, d'inspiration européenne, qui surmonte la tombe du dernier "roi" de l'île à l'époque chrétienne. Cette statue est nommée *ti'i*, comme aujourd'hui toutes les statues modernes, aussi bien de style européen que néo-polynésien. Ce "*ti'i*", qui représente le "roi" (1) est empreint de pouvoirs surnaturels. Malheur à qui se comporterait mal à proximité de la statue ! Selon la chronique locale, un marin tahitien aurait il y a une quarantaine d'années payé de sa vie son manque de respect à l'effigie royale. A Rimatara comme dans les autres îles où les passages de bateaux sont rares, les escales des goélettes sont fêtées par de véritables bacchanales. La quasi-totalité de la cargaison d'alcool destinée à l'île (vin rouge et bière) est généralement absorbée avant même le départ du bateau. Ce jour là, un membre de l'équipage, ivre-mort, braillait qu'il allait pisser sur la statue du roi. Tout le monde essaya de l'en dissuader,

(1) Il est à ma connaissance unique en Polynésie qu'un monument funéraire royal postérieur au contact soit orné d'une effigie de cette nature.

la réputation du *ti'i* étant redoutable. Mais le marin s'entêta et prétendit que rien ne lui arriverait : joignant le geste à la parole, il se mit à compisser la statue. Aussitôt le profanateur se vit arracher de terre, comme propulsé par une force invisible. Il monta à la verticale, "jusqu'à la hauteur d'un cocotier", puis s'immobilisa un instant en l'air avant de retomber et de s'écraser au sol (1).

Je me bornerai à signaler ici que les propriétés surnaturelles du *ti'i* se trouvent surdéterminées par l'association de l'objet avec un *ari'i* ("roi") et avec un site funéraire (le "cimetière royal" de Rimatara) qui lui-même a un statut peu différent d'un *marae* païen, bien que ce cimetière soit incontestablement moderne.

A Rurutu, un petit angelot de plâtre décore le jardin d'un des rares européens de l'île, le peintre M., installé de longue date à Rurutu. L'objet était autrefois à l'intérieur de la maison d'habitation, mais la femme polynésienne du peintre n'appréciait guère la statuette, qui lui faisait peur. La parentèle de son épouse étant intervenue, M. dut tourner la tête de son angelot face à un mur de la maison, les yeux dirigés vers l'extérieur. Par la suite, à l'insistance générale, il accepta de reléguer l'objet au fond de son jardin. Certains disaient que l'effigie ne pouvait être que maléfique car, pensait-on, la petite fille du couple, décédée en bas-âge peu de temps auparavant, s'incarrait en elle.

L'anecdote me paraît révélatrice : tout *ti'i* est toujours susceptible d'être investi de pouvoirs surnaturels. L'association directe, étroite, des *ti'i* avec la mort ou les morts est toujours dans

(1) Selon une variante, le marin serait "tombé malade" : parti avec sa goélette sans avoir rencontré à temps la "Princesse de Rimatara" qui, seule aurait pu le soigner grâce à ses pouvoirs thaumaturges, il serait mort en mer peu de temps après.

ce cas au premier plan, indépendamment de la relation (réelle ou supposée) de l'objet avec le passé païen, qui n'est pas nécessairement, comme on le voit, une détermination fondamentale de ces situations d'extension métamorphique de la catégorie *ti'i*.

D'autres objets enfin, qui n'entrent pas dans cette catégorie (ils ne sont pas nommés *ti'i*) connaissent un investissement qui est proche de celui des effigies anciennes : il s'agit des "mauvaises pierres" (*'ofa'i 'ino*) qui peuvent être des outils archaïques (herminettes etc...) trouvés aux abords de sites anciens, ou bien des dalles ou des pierres provenant de ces sites, et donc directement rattachés au monde sauvage des "*etene*". Il peut arriver que ces objets soient volontairement détruits, et l'on craint en général les manifestations de leur activité. La manipulation de ces objets est chose risquée même si elle est tenue pour moins dangereuse (1) que celle des *ti'i* ou des sépultures. Aussi les travaux des archéologues sont-ils généralement mal ressentis. On estime qu'il vaut mieux que ces "mauvaises pierres" restent en place, c'est-à-dire enterrées sous terre, ou recouvertes par la brousse. Comme ont pu s'en apercevoir les archéologues qui ont travaillé à Rurutu, il est extrêmement délicat de faire sortir des objets de l'île, y compris des charbons, des éclats de taille ou du petit outillage, même pour un examen temporaire à Papeete, avec garantie du retour des objets sur l'île. Le propriétaire du *mara'e* Tararoa, avant d'accepter à contre-cœur la fouille du site avait d'ailleurs exigé qu'aucun objet ne sortît du site : la transgression de

(1) à l'exception des pierres provenant ou censées provenir de *mara'e*.

cette volonté fut selon lui une des causes de la colère des anciens *ari'i*, ses ancêtres.

o

o o

Les quelques corrélations proposées plus haut demeurent pour l'instant ponctuelles. Nous sommes en présence d'un corpus qui semble malgré tout présenter un certain morcellement, bien que nous ayons pu voir à quel point le rapport à un passé répudié et le rapport de l'au-delà et aux morts-ancêtres lui étaient centraux.

La question reste entière de savoir quel est le statut de ces croyances : sont-elles de pures "survivances" d'une religion, d'une vision du monde aujourd'hui abolies, ou, au contraire, comme c'est mon hypothèse, sont-elles marquées en profondeur par un travail de réélaboration de type syncrétique ? Dans ce dernier cas, quelle pourrait être la manière dont se sont combinés les principes cosmogoniques anciens avec ceux imposés il y a maintenant 160 ans par les missionnaires ?

Il me faut, avant de proposer une série de réponses à ces questions, consacrer une section particulière à l'analyse, au sein de la vision du monde ancien, de celles des catégories fondamentales de la pensée polynésienne antérieure au contact qui se trouvent aujourd'hui mises en oeuvre dans les croyances actuelles. Je reviendrai à l'issue de cet examen, sur les phénomènes contemporains qui viennent d'être évoqués, en les mettant cette fois en perspective.

S E C O N D E P A R T I E

4. CONCEPTS ET REPRESENTATIONS ANCIENNES.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une mise au point s'impose. Je ne tenterai pas ici de résumer ce que divers auteurs depuis près d'un siècle ont dit de la (ou des) religion (s) polynésienne (s) en général, ni d'en fournir moi-même une lecture *globale*, tâche considérable qui selon moi reste encore dans une large mesure à entreprendre. Je me bornerai à poser des jalons utiles pour l'étude du changement religieux, et à formuler des hypothèses sur la définition ancienne de certaines catégories, hypothèses dont j'assume la responsabilité et qui ne représentent que l'état actuel de ma réflexion sur la question. Je m'efforcerai de situer certains concepts dans le cadre général de la pensée et de la cosmogonie polynésiennes, autant que dans leurs corrélations entre eux. Mais je ne peux que souligner, avec tous les chercheurs travaillant sur cette aire culturelle, le caractère malheureusement précaire de l'information et des sources disponibles pour une telle entreprise. L'inachèvement de la lecture proposée ici en est pour une large part tributaire.

Je précise que je traiterai ici de la définition de concepts non-spécifiques à une sous-culture polynésienne particulière et pertinents - sauf mention expresse - dans l'ensemble de la Polynésie. Les matériaux autorisant une telle interprétation proviennent principalement de Hawaii, Tahiti et la Nouvelle-Zélande ; on ne sait rien en effet, ou pas grand chose, de la culture non-matérielle des Iles Australes antérieurement au contact. Mais la question n'est pas là.

Derrière certaines modalités particulières, locales, spécifiques à chaque île (ou même pour une île donnée, à chacune des phases historiques traversées), se dresse une solide charpente conceptuelle, commune à l'ensemble des îles de peuplement polynésien à travers tout le Pacifique. Jevais en évoquer quelques uns des principes les plus caractéristiques, d'une très grande généralité, qui sont également, comme je l'ai déjà donné à entrevoir dans la partie précédente, au coeur même des phénomènes actuels et des gloses indigènes qui s'y rapportent.

4.1. *Ao et Po.*

L'opposition de ces deux concepts, déjà évoquée à propos du dossier contemporain est fondamentale dans la pensée ancienne, en ce qu'un véritable dualisme s'articule autour de ces deux notions, qui jouent le rôle de principes cosmogoniques complémentaires et primordiaux dans les mythes de création polynésiens.

A la différence de bon nombre d'autres notions, la définition ancienne de *ao* et *po* ne semble pas faire de problème ; la question a été traitée de manière parfaitement claire dès le début du siècle par E. BEST (1924) et E.S.C. HANDY (1927). La récente reprise du débat par C. BAUSCH n'apporte pas d'éléments nouveaux, mais souligne à juste raison l'importance considérable du glissement de sens qui a affecté ces concepts lors de la conversion au christianisme (1).

(1) BAUSCH (1978). La position de cet auteur sur ce point sera critiquée *infra*, Section 5.

Ao et *po* reçoivent en effet dans la pensée polynésienne ancienne une toute autre définition que celle qui leur est attribuée aujourd'hui. Dans le langage quotidien, *ao* et *po* désignaient respectivement la "lumière" et "l'obscurité".

Mais ils s'opposaient également comme le monde du visible au monde de l'invisible, et aussi, ce qui est capital, le monde de l'humain au monde divin. Pour BAUSCH, il y aurait là deux types de "significations" "profanes" ou "ésotériques". La distinction paraît spécieuse, et ne semble pertinente qu'au regard de nos propres catégories. Les "significations ésotériques" (1) dont parle BAUSCH ne participaient en aucune manière, à en juger d'après les documents dont nous disposons, d'un quelconque savoir réservé à une élite d'initiés ou de sacerdotés : elles étaient mises en oeuvre sans voiles au coeur même de la mythologie et de l'ensemble des discours liturgiques. Le champ sémantique entier de ces deux notions faisait à l'évidence partie du savoir collectif : ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, s'il nous est aujourd'hui si bien connu, ce qui est loin d'être le cas malheureusement de bien d'autres concepts fondamentaux des religions et des métaphysiques polynésiennes.

"Au commencement était le *Po*", dit-on dans les mythes de création polynésiens. Entendre : l'indifférencié, le vide, la nuit. Les chants de création qui nous sont parvenus (2) retracent la genèse du monde comme une succession d' "ères", elles-mêmes subdivisées en un

(1) *op. cit.* p. 170. (*esoteric meanings*).

(2) Le plus caractéristique de ces documents est le Kumulipo hawaïen, traduit et commenté par M. BECKWITH (1972).

nombre fort important d'étapes qui sont autant de moments d'une généalogie universelle dans laquelle à chaque étape un étant mâle s'accouple à un étant femelle et engendre les étants ultérieurs. Les premières ères de ces chants décrivent l'émergence progressive, hors du vide originel, de toute une série de créatures qui composent ce que l'on pourrait appeler la *physis* polynésienne. Les premières divinités apparaissent ensuite, toujours au sein du *po*, juste avant que ne soient conçus les premiers êtres humains : l'arrivée de l'humain correspond à la première phase du *ao*, et à l'apparition de la lumière. Les ères ultérieures du *aone* sont, en gros, que l'énumération des généalogies humaines depuis les origines de l'humanité jusqu'à l'époque contemporaine.

Il est important de noter que les dieux sont dans les mythologies polynésiennes des *créatures*, c'est-à-dire, au même titre que les humains, des produits d'une genèse conçue comme une dynamique continue amorcée en dehors du divin et antérieurement à lui. A la différence des humains toutefois, les dieux sont créatures du *po*, alors que les hommes n'apparaissent qu'à la lumière du jour, dans le *ao*.

Po et *ao* s'opposent ainsi, mythiquement, en tant que le monde des dieux (et de tous les étants de la *physis*) s'oppose au monde des hommes. Cette détermination temporelle, "génétique" (pour ne pas dire historique) du *po* n'est pas la seule : dans la synchronie, le *po* est aussi (et simultanément) monde des morts, par opposition au monde des vivants. Je ferai remarquer qu'à ce titre les ancêtres des humains vivants (actuels) font également partie du *po*, bien que les plus anciens d'entre eux apparaissent, au sein des chants de création, dans

les inventaires du *ao* (1). Le *po*, dans cette seconde détermination, regroupe ainsi les dieux et les ancêtres. Regroupé, et non pas confond : les dieux demeurent dissociés, en tant que créatures originelles du *po*, des ancêtres qui les rejoignent *post-mortem* mais dont l'existence s'est déroulée dans le cadre du monde du *ao* (2).

Dans la vie quotidienne, *po* est la nuit, mais aussi le monde de l'invisible. La nuit est également le domaine des esprits, des ancêtres et des dieux, qui s'y manifestent aux hommes en entrant en communication avec eux. De plus, comme le souligne BAUSCH (3), *po* et *ao* "outre leur aspect temporel, avaient des dimensions spatiales et étaient des parties du monde spécifiques, localisées et matérielles". *Po* s'oppose encore à *ao*, mais cette fois comme le domaine, le séjour des morts s'oppose à celui des vivants. Chaque culture polynésienne attribuait en effet au *po* une localisation particulière située, selon les variantes, sous la surface de la terre ou bien encore en un pays mythique, à l'extrême ouest du monde connu. Après la mort, les esprits devaient rejoindre le domaine du *po* à la suite d'une série d'étapes ou d'épreuves (4). Il est intéressant de noter que le domaine du *po*

(1) De même les créatures du monde animal ou végétal contemporaines des hommes se trouvent elles aussi associées au monde du *ao* : seuls leurs prototypes mythiques, nés dans le *po*, appartiennent à cet univers originel.

(2) Je reviendrai plus loin sur ce point.

(3) *op. cit.* p. 175.

(4) dont une des raisons d'être, selon moi, était très probablement de souligner la distance et d'affirmer la disjonction entre les deux univers ; lorsque les divinités étaient convoquées par les hommes pour participer au rituel *pa'iatua*, le principal rituel de la liturgie

tahitienne, la présence physique, concrète, des dieux était loin d'être acquise sur le champ : les dieux avaient à accomplir tout un itinéraire pour se rapprocher des humains (cf. BABADZAN (1981)).

(qu'il fut souterrain ou occidental) était en quelque sorte stratifié (1), et que cette stratification était censée correspondre à celle existant entre les diverses catégories de créatures du *po* (divinités, semi-divinités, ancêtres, esprits des morts etc...). Le "feuilletage" du *po* en plusieurs niveaux spécialisés réservés à des entités surnaturelles particulières semble renvoyer à l'ordonnement hiérarchique des créatures exprimé dans les chants de création par le truchement d'une véritable généalogie universelle, qui fait procéder les hommes des ancêtres, et les ancêtres des dieux ...

L'opposition *ao-po* renvoie également à l'opposition mâle-femelle : la femme placée dans bon nombre de mythes à l'origine de la mort (*i.e.* : de la non-immortalité des humains) est en effet associée au monde de la mort, au *po*. Aussi le déroulement de la vie humaine sera-t-il marqué symboliquement par un double passage : de *po* à *ao* (avec la naissance, la sortie du sexe de la femme) et de *ao* à *po* (avec la mort). Je reviendrai plus loin, dans cette même section (2), sur la troublante symétrie qui m'apparaît se dégager de la ritualisation de ces passages.

(1) y compris spatialement.

(2) cf. *supra* 4.4.

De manière générale enfin, la contradiction entre *ao* et *po* renvoie à celle entre *tapu* et *noa*, soit entre l'interdit et le non-interdit (pris à la fois comme attributs et comme substances). La divinité et l'ancestralité sont entourés d'interdits *et* en elles-mêmes intrinséquement *tapu*. Il en sera de même, mais pour des raisons différentes, de ce que la féminité véhicule dans ces cultures de négativité, et d' "impureté". Ce qui ne veut pas dire qu'il soit légitime d'en déduire que l'interdit portant sur les entités du *po* soit confondu avec celui portant sur la femme, qui n'est pas une créature du *po* mais qui lui est métaphoriquement associée, dans certains contextes, comme elle peut être associée à la mort (et à la nature), par opposition à la vie (et à la culture). Ce n'est que dans son opposition à la masculinité, *et en tant que cette opposition recoupe celle entre tapu et noa*(l'interdit et le non-interdit, l'impur et le non-impur, selon la terminologie de R. GUIDIERI) que la *féminité* (et non "la femme" qui, en tant qu'humaine, participe du *ao*) est placée dans un rapport d' analogie avec le monde de la mort, et par conséquent avec le *po* (1).

(1) Nous touchons là à une difficulté méthodologique cruciale pour ce type d'analyses : dans quelle mesure peut-on légitimement apparier deux à deux, au sein d'un système d'oppositions structuré en un dualisme centré sur une paire de catégories-clé, n'importe lequel des couples contradictoires avec n'importe quel autre, sachant que ces oppositions (et ces analogies) ne prennent pleinement sens que dans une relation terme à terme avec la contradiction "centrale" autour de laquelle s'organise le dualisme, et non pas nécessairement de manière aussi claire avec les "oppositions périphériques" que l'on peut lui associer ? On aurait pu ainsi construire, autour de la cellule PO/AO la chaîne d'analogies suivante :

(*PO* : *AO*) :: (divin : humain) :: (nuit : lumière) :: (mort : vie) ::
(temps originels : temps présent) :: (ouest : est) :: (bas : haut) ::
(féminité : masculinité) :: (*tapu* : *noa*) :: etc... si le risque n'avait
paru trop grand de prêter à confusion en semblant mettre ces notions
sur le même plan ; la commutativité apparente de ces notions ne serait
ici qu'un artefact. On doit se garder de perdre de vue que toute rela-
tion couple à couple au sein de ce dualisme doit être médiatisée au
préalable par la relation que chaque couple entretient avec l'opposi-
tion maîtresse, qui est ici celle entre *AO* et *PO*.

Ces notions, dans leur opposition et leurs analogies entre elles sont
à tout moment potentiellement mobilisables : elles ne le sont pas tou-
tes simultanément, et dans n'importe quel contexte. Comme le rappelle
P. BOURDIEU (1980 : 140) :

" (...) le schéma synoptique permet d'appréhender simultanément
et d'un seul coup d'oeil, *uno intuitu et total simul*, comme
disait DESCARTES, *monothétiquement* comme dit HUSSERL, des signi-
fications qui sont produites et utilisées *polythétiquement*.
c'est-à-dire non seulement l'une après l'autre, mais une à une,
coup par coup."

4.2. Divinité, ancestralité, humanité.

Comme le monde des humains, le *po* est traversé par un
principe hiérarchique. Les entités du *po* étaient en effet réparties
en plusieurs grandes catégories, subordonnées les unes aux autres.
Cette hiérarchie évoque et recoupe dans une certaine mesure la strati-
fication sociale polynésienne, et en particulier le système des rangs.
Mais il faut toutefois se garder de penser que l'organisation interne
du *po* ne serait qu'un "reflet" pur et simple de l'organisation sociale.

Le fondement et la justification idéologiques de la hiérarchie sociale, de l'emboîtement des unités politico-parentales les unes dans les autres, en une structure rappelant celle du féodalisme, repose entièrement selon moi sur une fiction que l'on pourrait définir comme une tentative de "généalogisation du socius" ; la réalisation idéale, dans la synchronie, de ce que les mythes de création étalent dans la diachronie : une succession de strates procédant l'une de l'autre généalogiquement, à partir d'une source unique, transcendante, représentée sur terre par l'*ari'i*.

Les *ari'i* détiennent leur autorité des dieux dont ils prétendent descendre en ligne directe, alors que les droits de leurs "vassaux", les chefs d'unités territoriales inférieures, découlent de leur position généalogique mineure (ou cadette) par rapport à l'*ari'i*. Cette hiérarchie est également figurée dans la subordination en cascade des sites religieux (*marae*) entre eux, strictement réglée sur la position de l'unité politico-parentale propriétaire du site. De fait, les divinités tutélaires des sites d'importance secondaire se trouvent subordonnées dans la pratique à la divinité principale vénérée dans le *marae* de l'*ari'i*.

Mais si l'ordre social se veut ici à l'image de l'ordre cosmique, on ne peut cependant pas affirmer que les classements opérés parmi les entités du *po* soient aussi nettement tranchés, ni aient la même raison d'être que ceux qui résultent de la stratification sociale. Trois catégories de figures sont généralement distinguées par les ethnologues : un petit nombre de divinités primordiales, que l'on retrouve à travers la majeure partie de la Polynésie, et qui sont les premières

à apparaître dans les chants de création ; une très grande quantité de divinités secondaires (ou semi-divines), à l'identité et aux fonctions variables ; enfin, procédant de ces dernières, une myriade d'ancêtres lignagers ou claniques (1).

Une aussi stricte tripartition me paraît douteuse, d'autant plus qu'elle ne semble pas fondée dans les terminologies indigènes. Le seul critère pertinent permettant d'opérer un quelconque classement parmi cet ensemble d'entités est sans doute le rang respectif qui leur est attribué, c'est-à-dire la place généalogique précise qui leur est assignée dans le cheminement de la genèse (2).

Sans rentrer dans le détail des idiosyncrasies locales ou régionales qui présentent entre elles des variations considérables, je tiens à formuler plusieurs remarques au sujet du fondement de la distinction entre "dieux" et "ancêtres" dans ces cultures.

On ne peut que souligner la profonde ressemblance de statut de ces deux figures : des cultes identiques leur étaient rendus sur les *marae*, les mêmes effigies les représentaient (*ti'i* ou *to'o* à Tahiti et aux Iles-Sous-le-Vent), la mythologie leur conférait souvent les mêmes attributs, etc...

(1) Une quatrième catégorie s'ajoute selon certains auteurs à ces trois premières, et regroupe des figures uniquement négatives (les *cacodaemons* de BEST).

(2) Ce rang peut éventuellement comporter l'attribution d'une localisation spatiale spécifique, au sein de "strates" ou de "cercles" particuliers du *po* (*papa*, *piha*, ...).

La rupture entre ces deux catégories était loin d'être absolue : les dieux comme les ancêtres étaient mis en rapport étroit, par le truchement de cette même généalogie du monde qui, tout en les éloignant d'un nombre considérable (mais fini) de paliers intermédiaires, dans le même mouvement les apparentait de manière directe les uns aux autres. C'est ainsi que les dieux peuvent être compris comme les *ancêtres des ancêtres*. Cette remarque s'applique également à la disjonction entre les humains et les dieux, qui, pour absolue qu'elle fût dans sa définition normative, n'en était pas moins abolie périodiquement par des cérémonies qui orchestraient la présentification de la divinité et le captage de son *mana* par les humains (1).

Il existe pourtant un clivage, capital, entre ces deux catégories d'entités du *po*. Les dieux sont des créatures *non-humaines*, n'ayant jamais connu d'existence terrestre, c'est-à-dire aussi n'ayant jamais connu la mort. Les ancêtres, eux, sont des *ex-humains*, ayant subi la mort, et ayant fait retour au *po* au terme d'un séjour terrestre.

C'est sur la base de cette disparité que s'opère la partition fondamentale qui dans toute la Polynésie traverse le *po* : les autres déterminations, fort nombreuses, des diverses entités du *po* sont, au regard de celle-ci relativement secondaires(2).

(1) BABADZAN (1981).

(2) Nous verrons plus loin que ce n'est pas par hasard si un tel clivage se trouve maintenu dans le système syncrétique actuel, même si ce maintien lui impose un certain nombre d'amendements.

Aux Iles de la Société, pour ne prendre que ce seul exemple, les diverses variétés d'*atua* se distinguaient au sein du *po* des '*oromatua*, ce non pas tant en raison de leur "puissance" respective (1), qu'en ce que les '*oromatua*   taient clairement définis comme ancêtres, ex-humains dont on disposait par ailleurs des reliques, elles-mêmes nommées d'ailleurs '*oromatua* (2). Le dictionnaire de DAVIES (1851) donne pour ce terme :

1. *Oromatua* : the skull of a dead relative preserved as was formerly the custom. It was wrapped up in cloth, and at certain times (such as a case of sickness etc...) it was produced, when the priest made prayers to the *Oromatua*, in the *po* or night, for the restoration of the sick.
 2. *Oromatua* : the ghosts of the dead, who were supposed to be transformed into a sort of inferior gods, but of a malevolent disposition, and therefore prayers were addressed to them to coax them for doing mischief.
- oromatua ai aru* : a fierce *oromatua*, said to come from the *po* or other world, to kill and destroy the living.
- oromatua nihoniho roroa* : the god, or semi-god that came, as was supposed, to strangle and eat some surviving relations.

(1) OLIVER (1974 : 62) rappelle à juste titre que certains '*oromatua* pouvaient être supérieurs à certains *atua* mineurs.

(2) ce qui ne pouvait évidemment être le cas des *atua*, dont toutefois on manipulait rituellement des simulacres de reliques, en l'espèce des plumes rouges *ura* qui étaient associées au "corps" de la divinité, c'est-à-dire à son effigie.

Cette distinction *atua/'oromatua*, dieux/ancêtres, n'est pas spécifique à Tahiti. Elle connaît ailleurs de nombreux équivalents, sous d'autres formes terminologiques.

Cette catégorie du *po*, qui s'oppose au divin en tant que composée de créatures ex-humaines, regroupe également plusieurs classes de figures extrêmement mauvaises et redoutées. A Tahiti apparaît en effet un contraste important entre des *'oromatua* définis comme ancêtres positifs, et des *'oromatua* néfastes, spécialisés dans la négativité. Ce second clivage est opéré dans toute la Polynésie à l'intérieur même du *po*, au sein de la catégorie ancestrale intermédiaire entre l'humain et le divin. Ces esprits ancestraux "bons" ou "mauvais" jouent un rôle considérable dans la vie quotidienne des Polynésiens, peu concernés dans la pratique par les divinités principales du panthéon (1) : leur étude mérite une attention toute particulière compte tenu de l'importance dans le dossier *actuel* du surnaturel d'entités telles que les *tupapa'u* et les *varua'ino*.

Ces "*cacodaemons*", comme les nomme BEST, sont de plusieurs sortes, toutes regroupées par les analystes dans une catégorie inférieure du *po*. Bien que les variations locales soient considérables, il me semble néanmoins possible à partir des matériaux dont nous disposons de formuler quelques remarques et quelques hypothèses à leur sujet.

Les ancêtres proprement dits ne peuvent évidemment pas être considérés comme des figures négatives ; je parle ici de ceux qui font l'objet d'un culte collectif sur les sites appropriés, culte analogue

(1) Comme le rappelle BEST (1924 : 192) à propos du dossier Maori.

- toutes choses égales par ailleurs - à celui des grands dieux du panthéon. Tout au plus peut-on utiliser en sorcellerie certains ancêtres, qui deviennent alors "négatifs", mais du seul point de vue de la victime de la sorcellerie, et non pas bien sûr de son bénéficiaire.

Le *statut* de l'ancêtre ne saurait être négatif, pas plus d'ailleurs que celui de la divinité, même si tous deux sont susceptibles d'infliger des châtements surnaturels en cas de transgression de *tapu*, ou de prêter leur concours à une entreprise de mort.

Les entités jugées purement néfastes, avec qui les humains entretiennent une relation uniquement conflictuelle (1), sont à la fois placés en rapport avec l'ancestralité (en tant qu'ex-humains et créatures du *po*), et situés en dehors d'elle : elles n'y ont pas encore, ou pas complètement accédé.

L'ancestralité est refusée systématiquement, par exemple, aux avortons ou aux enfants mort-nés, qui deviennent les terribles *kahukahu* des maoris (2), ou aux esprits *fanaua* des Iles Marquises, en rapport étroit avec la négativité féminine, et qui sont à l'origine des avortements ou des décès de femmes enceintes (3).

(1) exception faite des sorciers, pour qui ces "cacodaemons" représentent naturellement des partenaires de choix. (voir plus loin p. 147 et suiv.).

(2) HANDY *op. cit.* p. 41.

BEST (1924 : 205-208)

BEST (1905 : 212), (1906 : 13) (*atua kahu*)

(3) HANDY (1923 : 254-255).

La singularité des *kahukahu* est d'être des humains morts avant même d'avoir pu être intégrés rituellement au monde du *ao*. En d'autres termes: des humains morts avant d'avoir vécu. L'impossibilité matérielle et symbolique qu'il y a pour les hommes à opérer sur ces avortons les procédures rituelles requises pour cette intégration, rejoint ici l'impossibilité de pratiquer sur des étants aussi ambigus, à cheval entre *ao* et *po*, les rituels funéraires nécessaires à leur éloignement définitif du monde des humains. Rituels qui amorcent et sanctionnent en deux temps, comme on le verra plus loin, le passage du *ao* vers le *po*, et qui, au sein du *po*, garantissent l'atteinte de l'ancestralité.

Au même titre que le sang menstruel, ou les garnitures dont se servent les femmes pendant leurs menstrues, les enfants mort-nés représentent une abomination sur laquelle les hommes ne peuvent avoir prise : à cette différence près, capitale, que les *kahukahu* ne sont pas une pure substance, mais bel et bien une catégorie (très particulière) de morts.

Pour les Maoris, l'avortement représente une terrible menace car :

" (...) le foetus risque de se transformer en un démon (*atua*) très malfaisant, qui afflige affreusement les humains de diverses manières, et qui est très redouté. Un tel "cacodaemon" est nommé *atua kahu* ou *kahukahu*. C'est l'esprit (*wairua*) du foetus qui se développe en un démon malveillant et dangereux. (...) Lorsqu'un cas d'avortement se présente, le foetus est emporté et enterré. S'il arrive qu'un chien ou un cochon trouve le foetus, le déterre et le mange, l'esprit du foetus entre alors dans l'animal, qui devient alors un *atua ngau tangata*, ou "démon mangeur d'homme". Certaines personnes peuvent se concilier cet esprit mauvais, et l'utiliser comme un dieu guerrier. (...) Il est curieux de noter que l'esprit d'un enfant mort-né est tou-

jours aux yeux des Maoris un esprit mauvais, qui n'a du pouvoir que pour le mal, jamais pour le bien". (1)

On notera le double processus qui conduit le foetus tout d'abord au statut de *kahukahu*, puis éventuellement à celui d'*atua ngau tangata*, où sa puissance maligne se trouve décuplée. Cette évolution comporte de nombreuses analogies d'une part avec le système des doubles funérailles, qui assurent idéalement la promotion d'un mort du statut de *tupapa'u* à celui de *'oromatua* (Tahiti), et d'autre part avec certains mythes relatifs au voyage des morts vers le *po*, où les âmes des défunts devaient être dévorées puis excrées comme préalable à leur entrée dans le domaine des morts.

L'enterrement du foetus est accompagné de manipulations rituelles visant à conjurer sa négativité et à la rendre inopérante ; on a recours dans ce cas aux deux *media* traditionnels de la rupture de *tapu* qu'étaient chez les Maoris le feu et la cuisson - manducation d'un aliment (2) :

" Le *tohunga* se rendra alors à l'endroit où l'on avait enterré le foetus, et y allumera un feu, au-dessus duquel il répétera une incantation de manière à conjurer le mauvais esprit, et à le rendre inoffensif. Il cuira également à ce feu de la nourriture, généralement un *kumara* (patate douce), qu'il entreprendra ensuite de manger : le mauvais esprit sera alors *tamaoatia*, ou pollué, mis hors d'état de nuire, ses pouvoirs néfastes pour l'homme ayant ainsi été détruits. (...). Ce rite était souvent accompli au-dessus du foetus aussitôt qu'il était enterré, de

(1) BEST (1906 : 13) (ma traduction).

(2) sur ce point cf. SMITH (1974). Il s'agit évidemment ici d'une cérémonie où ce type de "pollution rituelle" vise le passage d'un état *tapu* à un état *noa*, neutre et non plus interdit.

sorte que le mauvais esprit soit neutralisé avant qu'il ne puisse faire aucun mal : sinon, il pouvait s'en prendre aux parents de la femme et leur nuire gravement. Mieux vaut prévenir que guérir". (1)

En effet :

"Il n'y avait rien d'aussi hostile au *tapu*, aux pouvoirs surnaturels, que la nourriture cuite, ou tout ce qui était entré en contact avec elle. Mais dans quelques cas, ces *atua kahu* n'étaient pas détruits, mais faisaient l'objet d'un culte : on se les conciliait par des offrandes, et on en faisait des dieux guerriers". (2)

La maîtrise humaine sur le "désordre" représenté par la venue au monde d'un foetus mort-né passe donc soit par sa destruction, qui doit être effectuée aussitôt que possible sous peine que sa négativité ne se développe, soit par la promotion rituellement orchestrée du *kahukahu* au rang de divinité guerrière (comme s'il s'agissait d'un ancêtre authentique, ou d'un guerrier fameux mort au combat, etc...). On remarquera que la non-intervention humaine sur le foetus, autant que l'intervention non-humaine (l'exhumation-manducation par un agent animal), ou que l'intervention humaine imparfaitement conduite aboutissent toutes à une catastrophe : les pouvoirs malins du *kahukahu* continueront de se développer, éventuellement même jusqu'à atteindre une dimension supérieure, sanctionnée par un changement de statut (3).

(1) BEST *op. cit.* p. 14 (ma traduction)

(2) *op. cit.* p. 15 (ma traduction)

(3) Ce thème est au coeur de l'actuelle croyance concernant la métamorphose des cadavres en *varua'ino*. J'y reviendrai.

Les avortons ne sont pas les seules figures à être investies de manière spécifiquement négative dans les croyances anciennes. C'est aussi le cas à Tahiti de certains 'oromatua, les 'oromatua 'ai aru (1) et les oromatua *nihoniho roroa* (2) de DAVIES, mais également de divers esprits des morts, tels que les *vehine hae* des Marquises, et, probablement, les *tupapa'u* des Iles de la Société. Voyons tout d'abord ce qu'il en est des *tupapa'u*.

Le terme *tupapa'u* désignait sans ambiguïtés dans la majeure partie des langues polynésiennes le *cadavre* (3) et non pas l' "esprit du mort", comme c'est le cas depuis le contact en Polynésie française. Dans une seconde détermination, propre aux quelques langues de Polynésie centrale, dont le tahitien, *tupapa'u* dénote également (d'après DAVIES) l'esprit du mort, c'est-à-dire en l'occurrence celui du mort (récent) dont le cadavre (*tupapa'u*) est exposé en public et subit un certain nombre de manipulations rituelles. Ce deuxième sens est attesté dans deux langues (au moins), le tahitien et le rarotongien, voisines des Iles Australes pour lesquelles nous ne disposons d'aucune infor-

(1) *aiaru* (DAVIES) : "the ghost of a dead relation which was supposed to come to the living and inflict sickness and death ; to inflict sickness and death on a person". Aujourd'hui, le terme *'aiaru* (inconnu de ANDREWS (1944) mais mentionné par LEMAITRE (1973)) est également employé aux Iles-Sous-le-Vent dans une acception identique à celle du terme *varua'inoà* Rurutu. Je n'ai jamais entendu parler d' *'aiaru* aux Australes.

(2) *oromatua nihoniho roroa* : litt. "oromatua-aux-dents-très-longues".

(3) cf. TREGGAR (1891) s.v. *tupapaku*.

mation linguistique utilisable (1).

En tahitien, DAVIES (1851) donne pour *tupapa'u* :

tupapau : - un cadavre
- un fantôme, ou apparition, le présumé esprit
du mort ; un vieux différend tiré de l'oubli.

Alors qu'à Rarotonga (Iles Cook), selon SAVAGE (1980) :

tupapaku : - une sorte de double astral.
- un cadavre, un corps mort, un diable, un spectre ou un lutin, ou quelque source de peur ou de terreur.

Cette définition seconde de *tupapa'u* en tant qu'esprit du mort pose problème, d'autant qu'elle semble totalement atypique en Polynésie, où d'autres termes que celui-là même qui désignait le cadavre étaient employés pour parler des "âmes" ou des "esprits" issus de morts. Deux hypothèses se présentent : ou bien cette atypicité correspond à une néologisation récente induite par le contact culturel, ou bien, comme j'ai personnellement tendance à le penser, elle représente une dérivation du sens premier du terme. Ce qui n'exclut pas qu'une telle dérivation ait pu être favorisée, sinon suscitée, par la simplification conceptuelle résultant des impératifs de la communication, et des tentatives plus ou moins patientes des indigènes de donner

(1) STIMSON est cependant l'auteur d'un dictionnaire de la langue Ra'ivava'e qui est encore inédit à ce jour, mais qui ne devrait pas tarder à être publié, comme me l'a affirmé R. LANGDON, responsable du "Pacific Manuscript Bureau" de Canberra. Pour autant que j'aie pu moi-même le constater sur le terrain, les langues anciennes de Ra'ivava'e et de Rurutu sont considérablement différentes : la première semble être apparentée à la fois au paumotu et au mangarévan, d'un point de vue lexical tout du moins, alors que la seconde a de nombreuses affinités avec les langues des Iles Cook.

aux missionnaires (auteurs des premiers lexiques) un aperçu sommaire de leurs croyances (1)...

Pourtant, il ne semble pas que la polysémie en question ait été introduite tardivement dans le lexique tahitien ; dès 1774, Maximo RODRIGUEZ, un des premiers Européens ayant vécu à Tahiti, mentionne déjà l'emploi de ce terme :

" (...) l'endroit n'était pas habité, car on y voit continuellement le *tupapahau* qui est leur diable". (2)

Mais quel fût le terme ancien qui le désignait, ce qui est nommé ici *tupapa'u* correspond à une catégorie bien précise : il s'agissait de morts récents qui n'avaient pas encore accédé à l'ancestralité, ou qui, pour des raisons diverses (3) n'avaient pas reçu les soins funéraires appropriés.

(1) Ce type de dialogue devait nécessairement répondre à un souci d'économie. L'esprit du mort est en relation avec le cadavre, il procède du *tupapa'u*. Dans ces conditions, pourquoi ne pas l'appeler lui aussi *tupapa'u*, de même, par extension, que le "vieux différend tiré de l'oubli" (qui est généralement la cause de la manifestation tangible de la négativité de l'esprit issu du *tupapa'u*) ?

(2) RODRIGUEZ (1930 : 38).

(3) morts sans sépulture, disparus en mer, morts en terre étrangère, etc..

Ce n'est pas un hasard si l'on parlait de *tupapa'u* pendant le laps de temps correspondant symboliquement à la corruption du cadavre : ce laps de temps était également l'intervalle entre les deux rituels funéraires principaux intéressant le corps (*tupapa'u*) du défunt, intervalle conçu dans ces cultures comme la phase liminale du passage de l'humanité à l'ancestralité. Le cycle funéraire idéal était en effet marqué dans la plupart des sociétés polynésiennes par le déroulement successif de deux cérémonies (ou groupes de cérémonies) d'une importance symbolique cruciale (1). La première, qui avait lieu immédiatement après le décès, comportait un certain nombre de manipulations du corps du défunt (comprenant, à Tahiti notamment, l'embaumement, l'exposition et la dessiccation du cadavre). Elle se concluait (le plus souvent) par l'inhumation du corps. Plusieurs mois après, se déroulait l'ultime cérémonie funéraire, lors de laquelle étaient prélevées les reliques du défunt, généralement à la suite de l'exhumation du cadavre dont la corruption était désormais achevée.

(1) Sur le système des "doubles funérailles" et sa généralité en Polynésie, on pourra consulter la bonne synthèse de HANDY (1927 : 68, 132-135, 257-259, et *passim*). Comme le remarque cet auteur : "There were various modes of treatment of the body after death, and a variety of ways of finally disposing of the bones. However, except in Samoa and Tonga, where immediate and final disposal in a grave or tomb was the rule in historic times, a basic uniformity existed consisting of preliminary treatment or disposal of the body and secondary secreting of the bones".

Avec le placement du crâne (*'oromatua* à Tahiti) dans le site funéraire s'achevait le changement de statut du défunt, qui faisait désormais son entrée dans le domaine des morts, le *po*, et qui de *tupapa'u* devenait ancêtre. Il faut comprendre dans ce cadre la raison de l'activité permanente de certains de ces esprits, quand celle-ci ne se limite pas au laps de temps usuel entre les deux rituels : ces revenants sont ceux qui ont été privés de secondes funérailles (ou de l'ensemble du cycle) et qui, bloqués aux portes du *po*, sont condamnés à ne jamais pouvoir véritablement sortir du monde des vivants.

Il est intéressant de noter que la polysémie du terme tahitien *'oromatua* est homologue à celle du terme *tupapa'u* : elle renvoie à la fois à une matérialité (un crâne, un cadavre) et à une entité non-matérielle (un ancêtre, un "esprit de mort"). La distinction entre les deux statuts successifs correspond en effet au contraste entre les deux états consécutifs de l'enveloppe charnelle du mort : au *tupapa'u*, cadavre dont la décomposition est donnée à voir, succède, exhumée lors du second rituel, la relique *'oromatua*, produit ultime de l'anéantissement du corps, autant que témoignage immuable d'une permanence (1).

Il faut cependant se garder de penser que les esprits des morts récents (quelle que fût leur appellation) aient tous été tenus pour des entités exclusivement négatives. La négativité fait partie

(1) Comme le note R. GUIDIERI (1980) à propos des rituels funéraires fataleka. On ne peut que constater ici, l'analogie troublante entre certaines opérations funéraires mélanésiennes et polynésiennes, par l'accent qui est mis sur l'obtention et la manipulation des reliques mortuaires. Ainsi, mais cela est une autre question, que sur la place qu'y tiennent de fausses reliques (artificielles), parallèlement à l'exhibition des reliques authentiques.

de leurs potentialités, ni plus ni moins : si les esprits se manifestaient après la mort pour régler leurs comptes avec les vivants, se venger de certaines personnes, ils pouvaient tout aussi bien apparaître à leurs proches pour les conseiller, leur communiquer quelque message, ou bien encore ne pas se manifester du tout. Comme le rappelle d'ailleurs HANDY (1) :

"Les fantômes des morts récents n'étaient pas de manière générale des objets d'effroi, à l'exception de ceux des ennemis personnels ou de membres du même clan aux mauvaises inclinations".

Les esprits issus-de-morts systématiquement nuisibles aux humains sont plutôt ceux qui ont été bloqués dans leur acheminement vers l'ancestralisation, que leurs dépouilles n'aient pas connu de sépulture, ou que les rituels ou sacrifices en leur faveur n'aient pas été correctement accomplis, ou pas accomplis du tout (2).

Revenons maintenant au problème de la position des entités ancestrales, nommées à Tahiti *'oromatua*. Comme à l'accoutumée, une assez grande confusion règne à leur sujet dans les témoignages des premiers Européens. Je tenterai ici d'éclaircir la question, et de proposer quelques définitions.

Les *'oromatua*, quelles que soient leurs déterminations secondes, la "positivité" ou la "négativité" qui leur est reconnue etc..., sont incontestablement des ancêtres accomplis, et non des "esprits

(1) HANDY (1927 : 67).

(2) C'était par exemple le cas aux Marquises des *vehine hae*, "spirits of persons whose bodies were not properly tended or for whom the usual sacrifices were not offered" HANDY (1923 : 248).

de morts récents" analogues à ceux dont je viens de parler plus haut (1). Il s'agit, comme on l'a vu, d'ancêtres "objectivisés", parvenus au stade de la représentation : que cette représentation soit une relique (le crâne) ou une effigie (*to'o* et/ou *ti'i*) elle est dans les deux cas nommée *'oromatua* (2).

Pour MOERENHOUT, les *'oromatua* constituent la catégorie intermédiaire entre les hommes et les dieux mineurs :

"Les oromatouas proprement dits, à la différence des atouas, souvent méchants et vindicatifs, se montraient, la plupart du temps, bienveillants et paisibles; mais néanmoins, toujours rigides (3). Ils maintenaient la paix dans les familles, et punissaient de maladies et d'autres maux les moindres disputes ou dissensions domestiques, frappant indistinctement les querelleurs eux-mêmes, leurs enfants et les personnes qui leur étaient les plus chères".

(1837 : 454, vol. 1)

Il s'agit là, selon ses propres termes, de l'équivalent polynésien des "dieux lares".

(1) Seul ELLIS affirme que "les *'oromatua* étaient les esprits des défunts : pères, mères, frères, soeurs". (1972 : 212), alors que les autres auteurs semblent leur accorder une plus grande profondeur généalogique. Il ne fait toutefois pas de doute, y compris dans ce cas particulier, que ces figures aient été *ancestralisées*, et qu'elles aient fait l'objet d'un culte et de représentations.

(2) C'est d'ailleurs là un des points sur lesquels la confusion a été fréquemment commise, le terme *'oromatua* étant aussi bien employé pour décrire une entité que sa représentation : confusion analogue à celle déjà évoquée entre *atua* (dieu) et *atua* (effigie de dieu).

(3) On notera ici la différence avec ce que dit plus haut DAVIES sur la "malevolent disposition" des *'oromatua* (cf. *'oromatua* 2, p. 134).

Pour Teuira HENRY les âmes des morts, à l'issue d'une période de "purgatoire" dans le *po* d'environ un an (1), étaient "râpées" à l'aide d'une coquille de *tupere* avant d'être mangées par la divinité principale Ta'aroa. Cette épreuve mettait un terme à leur pénitence, et elles étaient alors autorisées à se manifester de nouveau sur terre :

" A ce moment les âmes devenaient des dieux inférieurs nommés '*oromatua* qui se divisaient en trois catégories : '*oromatua maitatai* (bons '*oromatua*) qui réintégraient leurs propres crânes en tant que Dieux familiaux ou esprits gardiens ; '*oromatua 'ori'ori noa* ('*oromatua* errants) qui de temps à autre apparaissaient aux membres de leur famille pour les conseiller ou les prévenir des dangers à venir ; et enfin les '*oromatua nihoniho roroa* ou '*oromatua ia aru* (sic A.B.) ('*oromatua* aux dents longues, ou gens dans les bois) (sic A.B.). Les premiers étaient toujours bons ; les seconds étaient bons lorsqu'ils étaient bien traités, mais abandonnaient souvent ceux dont ils étaient les amis ; quant à ceux de la troisième catégorie, ils étranglaient et dévoraient lorsqu'ils étaient contrariés leurs amis et leurs parents ; aussi les sorciers qui pratiquaient la magie noire les exhortaient-ils à accomplir certains crimes". (2).

ELLIS insiste quant à lui sur l'utilisation des '*oromatua* en sorcellerie, ce qui nous permet de mieux comprendre la raison d'être de la négativité de certains '*oromatua* :

(1) HENRY (1968 : 209-210).

(2) *op. cit.* p. 210.

" Outre les *atua* ou dieux, les Tahitiens rendaient un culte aux *oromatua ti'i*, ou esprits. Les esprits résidaient dans le *po*, ou nuit. Seuls les sorciers et les magiciens les implorait en vue d'obtenir la destruction d'un ennemi, ou la perte d'une personne qu'ils étaient chargés de détruire. Ils étaient considérés comme des êtres différents des dieux, une espèce de classe intermédiaire entre ces derniers et les hommes, *cependant lors des invocations on leur attribuait tous les pouvoirs des dieux*. Les *oromatua* étaient les esprits des défunts : pères, mères, frères, soeurs. Les indigènes en avaient une grande peur, et leur présentaient des offrandes pour éviter leur malveillance et leur hostilité *au cas où les sorciers les utiliseraient contre eux*.

Ils semblent avoir été considérés comme des espèces de "démons". Dans les Iles-Sous-le-Vent, les principaux *oromatua* étaient les esprits des guerriers morts, qui s'étaient distingués par leur férocité et leurs meurtres, *caractère propre à ces mauvais génies*. Chaque *ti'i* célèbre avait droit à sa représentation, au travers de laquelle il était censé exercer son influence". (1)

Plus loin, HENRY reparle de l'utilisation de ces '*oromatua* en sorcellerie :

" Dans le plus grand secret les sorciers cherchaient par des invocations à faire pénétrer dans les images (2) des démons appelés *varua'ino*, et de méchants esprits dont la réputation était connue ; on les appelait '*oromatua 'ai aru* (fantômes dévorants des ténèbres) ou '*oromatua niho roroa* (fantômes à longues dents) qui donnaient leur nom aux images. Les sorciers

(1) ELLIS (1972 : 212). (C'est moi qui souligne).

(2) Il s'agit ici de *ti'i*, que HENRY désigne aussi par le terme anglais *fetchers*, traduit en français par "chercheurs" : le terme tahitien *ti'i* est aussi un verbe d'action : aller chercher.

faisaient d'eux leurs fils et leurs filles, observant avec soin le prestige attaché aux différences d'âge et leur adressant la parole en conséquence. On affirme que les chercheurs étaient prêts à répondre à l'appel de leurs *metua tahutahu* (sorciers parents) adoptifs pour aller faire du mal à des personnes qui leur étaient indiquées" (1).

Le rapport du sorcier à ses effigies aurait ainsi été, à en croire HENRY, l'*inverse* du rapport culturel ordinaire qui voit les hommes vénérer (publiquement et non en secret) non pas leurs descendants, mais naturellement leurs ancêtres. On notera également qu'il s'agit de faux descendants, *adoptés* et non réellement procréés. En fait, les '*oromatua* sont ici les ancêtres des autres, *captés par un sorcier* pour une utilisation inverse de la normale. La métaphore du captage comme " adoption" implique sans doute l'inversion du rapport à l'ancestralité. Je ne suis pas en mesure de préciser davantage ce point, faute de documents.

Par contre l'apparition dans ce texte du terme *varua'ino* mérite d'être commentée, car elle apparaît nettement ici comme (déjà) syncrétique. Ce texte aurait été, précise HENRY, transcrit sur la base d'informations fournies en 1823 et 1840 par deux ex-grands prêtres païens Anani Mo'o et Tamera. Ces informations ont été recueillies non pas par HENRY elle-même, mais par son grand-père, le Révérend ORSMOND, missionnaire de la L.M.S. Comment s'étonner dans ces conditions de voir apparaître dans la relation des deux païens (repentis) des termes qui sont aussi bien des raccourcis sémantiques que de petites concessions conceptuelles faites à un interlocuteur bien particulier. Un autre

(1) *op. cit.* p. 212.

missionnaire, ELLIS, parle à deux reprises de l'emploi dans la langue de la notion de *varua'ino*, en la désignant clairement comme néologique :

"Beaucoup semblaient écouter avec intérêt et plaisir le message apporté par les missionnaires ; *ils appelaient Dieu "le Bon Esprit" et ne se faisaient aucun scrupule de désigner leurs propres dieux comme varua maamaa et varua ino, "esprits fous" et "mauvais esprits".* " (1)

"Le nom général qui désignait les différentes personnifications de leur culte était *atua*, qui peut sans doute être traduit plus précisément par dieu. Ce mot est absolument différent tant par son sens que par sa consonnance du mot *varua*, esprit, parfois appliqué aux dieux. *Lorsque le peuple avait l'habitude d'en parler irrespectueusement* (2), *ils disaient varuaa ino, esprit mauvais ou malveillant*". (3).

Fermons cette parenthèse sur les prétendus *varua'ino*, et revenons aux *'oromatua*, qui avaient semble-t-il une fonction cruciale aux Iles de la Société, parallèle à la question de leur utilisation au profit des entreprises terrestres (positives ou négatives) des humains : les *'oromatua*, produits achevés d'un passage, *étaient aussi les agents surnaturels des passages ultérieurs dans l'au-delà*. Voilà ce qu'en dit ELLIS (4).

(1) ELLIS (1972 : 314). C'est moi qui souligne.

(2) le texte anglais exact (édition en 2 vol. de 1829) est :

"when the people were accustomed to speak disrespectfully of them", soit : "quand les gens eurent pris l'habitude (...)".

(3) ELLIS (1972 : 211). C'est moi qui souligne.

(4) *op. cit.* p. 245. C'est moi qui souligne.

"Lorsque l'esprit quittait le corps, ce qu'ils appelaient *unuhi te varua e te atua*, l'esprit retiré par le dieu - le même terme *unuhi* est appliqué par eux à une épée que l'on tire de son fourreau - il était supposé avoir été emmené, capturé par le dieu. Ils s'imaginaient que les *oromatua*, ou démons, attendaient près du corps, pour se saisir de l'esprit de l'homme au moment où il serait, supposait-on, tiré de la tête".
(...) "Ils s'imaginaient que l'esprit en quittant le corps était saisi *par d'autres esprits* et mené au *po*, ou royaume de la nuit. Là, il était mangé *par les dieux*, non d'un seul coup, mais en *plusieurs fois*. Ensuite ils pensaient que les différentes parties de l'esprit humain étaient à diverses reprises *grattées avec un coquillage en dents de scie, opération accomplie par les ancêtres, ou parents du défunt* ; après que l'esprit du mort avait passé ainsi au travers du dieu, et s'était soumis trois fois à cette absorption divine, il devenait un esprit déifié ou impérissable, pouvait visiter le monde et se manifester aux vivants".

Les "autres esprits" dont parle ELLIS sont aussi très probablement des *'oromatua*, ceux-là même qui entourent le mourant pour s'emparer de son "âme". Ce sont ces "esprits" qui, à Tahiti, conduiront l'âme du défunt jusqu'au *po* et qui seront les agents de sa transformation en *'oromatua*. L'opération de "grattage" ou de "râpage" de l'esprit du mort (ou de ses os (1)) est en effet accomplie par des *'oromatua*, qui sont selon toute probabilité les ancêtres mêmes du défunt : ces opérations sont curieusement symétriques à celles que les parents du mort accomplissent sur terre, lors de l'exhumation du cadavre hors de sa première sépulture, en râclant les os du squelette de manière à en

(1) MOERENHOUT (1837 : 433).

enlever les derniers lambeaux de chair, avant de procéder à leur disposition dans une sépulture définitive, distincte de la première. (1).

Comment définir dans ce contexte les "mauvais '*oromatua*", ceux que l'on dit spécialisés dans la négativité ? Je propose de les tenir pour des '*oromatua* dont la particularité est d'avoir été captés par des sorciers, lesquels auraient su les détourner de leurs fonctions ordinaires par rapport aux humains : d'agents promoteurs d'un passage, d'une croissance ou d'une fertilité, les '*oromatua* utilisés en sorcellerie deviendraient des agents destructeurs, promoteurs de mort.

Pour un mourant, il n'était pas de plus grand risque que de subir l'intervention de ces '*oromatua* : c'est qu'ils sont les *ancêtres des autres*, situés hors du champ généalogique pertinent (2), qui viennent usurper en quelque sorte les attributions des ancêtres légitimes, et se substituer à eux à ce moment crucial qu'est la transition vers le *po*, et l'ancestralité. La sorcellerie se présenterait dans cette

(1) HANDY (1927 : 68) estime que ce traitement des ossements du mort "may have been based upon the belief that the soul was not finally settled in the order world until the flesh had disappeared. (...) It is possible (...) that the soul was believed to be capable of continuing to frequent its earthly haunts in its ghostly vehicle as long as the flesh remained on the bones of the corpse". Je souscris pleinement pour ma part à cette hypothèse.

(2) Aujourd'hui encore, ce sont les morts des autres qui sont craints par dessus tout. On peut s'attendre de leur part à une agression d'autant plus difficilement conjurable que son origine est difficilement identifiable. Ce n'est pas un hasard si, inversement, les sorciers entretenaient des relations faussement parentales avec les '*oromatua* dont ils s'assurent le concours, mais qui généalogiquement ne leur étaient rien.

hypothèse comme une variante tout à fait singulière du culte ancestral : le sorcier - et c'est bien là que réside la menace - est en effet celui qui est capable d'accroître sa propre généalogie d'une parentèle fictive, et d'adresser un culte à d'autres *'oromatua* que ceux qui participent au stock de ses ancêtres légitimes (1). Ce "culte" ne pourra être dans ces conditions qu'un culte inversé : individuel et non collectif, secret et non public, tourné vers la mort et non vers la vie, etc... La position même de l'officiant par rapport aux entités surnaturelles invoquées subvertira la norme : là où l'on s'adresse à de vrais ascendants (des ancêtres), le sorcier s'adressera à de faux descendants (des fils adoptifs).

Nous venons de voir les conditions dans lesquelles se manifestaient négativement les esprits des morts et les ancêtres : ce tour d'horizon des entités surnaturelles réputées mauvaises ou nuisibles pour les humains ne serait pas complet si l'on ne se posait la question de savoir s'il existait ou non dans les panthéons polynésiens des divinités (*atua*) spécialisées dans la négativité.

Il semble bien que cette spécialisation ne concerne que certaines figures ancestrales (celles qui sont utilisées en sorcellerie) ou certaines entités en transition, ou bloquées dans leur achèvement vers l'ancestralité, et ne soit pas un attribut du divin, ni même celui d'une catégorie particulière de divinités(2).

(1) Il va de soi que le sorcier choisira autant que possible ses *'oromatua* parmi les humains réputés de leur vivant pour leur agressivité (guerriers célèbres, etc...).

(2) Il est d'ailleurs pertinent de ce point de vue de noter qu'aucune divinité n'était invoquée en sorcellerie.

Certains *atua*, pourrait-on objecter, sont parfois en rapport plus ou moins étroit avec la mort, la destruction, etc... Cela n'en fait pas pour autant une classe à part, qui serait séparée des autres par l'application d'un principe généalogico-hiérarchique. Le cas échéant, ces divinités ne sauraient pourtant être tenues pour *personnifier* la mort, ou encore moins le Mal (1) : tout au plus apparaîtront-elles comme *patronnant* la mort, en ce sens qu'elles peuvent être associées mythiquement à son origine etc..., ceci au même titre que n'importe quelle divinité polynésienne est associée à une activité ou à un secteur particulier du réel.

Car les *atua* ont du *mana*, et ce *mana* peut aussi bien se manifester des accomplissements positifs que négatifs (du point de vue des humains). La manifestation la plus funeste de leur *mana*, lequel *n'est en soi ni "bon" ni "mauvais"*, est naturellement la mort qu'ils infligent en retour d'une transgression, d'une rupture de *tapu* : mais ce même *mana* peut également s'appliquer à favoriser, à faire croître (*tupu*) les entreprises humaines placées rituellement sous leur sauvegarde. Les dieux sont puissants et cette puissance est à la fois sollicitée et redoutée. Les dieux peuvent favoriser la vie, comme infliger la mort : en soi, ils ne sont eux non plus ni bons ni mauvais (2).

(1) Ce fut une erreur des missionnaires que de rechercher au sein de chaque panthéon une divinité satanique : en Nouvelle-Zélande, ce fut l'*atua* Whiro qui fut assimilé à Lucifer (BEST 1924 : 186).

(2) Comme le rappelle, entre autres, MONBERG (1966 : 43) à propos de Bellona.

Quel était donc dans ces conditions la nature du rapport des hommes aux divinités principales du panthéon ? La réponse à cette question est fort importante pour nous en ce qu'elle permettra par la suite d'éclairer le rapport des Polynésiens, en milieu traditionnel, à la divinité chrétienne officielle.

J'ai rappelé que l'humanité et la divinité étaient conçues comme deux pôles absolument disjoints et opposés. Cette opposition est toutefois médiatisée par une série généalogique qui, au niveau mythique, établit une continuité entre les deux pôles. Ainsi amendée, cette polarisation présente de plus la particularité de pouvoir être abolie, dans la pratique cette fois, lors de ces opérations culturelles majeures que sont les rituels consacrés aux divinités principales (1). Cette abolition temporaire du cloisonnement ordinaire du monde est naturellement circonscrite et protégée par l'imposition des interdits les plus rigoureux : ces rituels sont aussi le moment de l'incarnation très concrète mais aussi très fugitive des divinités dans leurs effigies, épiphanie rendant possible la manipulation de la substance divine, métaphore du captage par les humains du *mana* divin.

Mais les manifestations divines de ce type ne sont jugées souhaitables que dans le cadre du rituel, qui orchestre dans des conditions très particulières le rapprochement du divin et de l'humain. Cette soudaine promiscuité, en contradiction avec l'ordre du monde, est considérée comme hautement périlleuse. Or ce sont les hommes, et eux seuls, par l'intermédiaire des sacerdotés de plus haut rang, qui

(1) BABADZAN (1981).

provoquent cette confrontation, en convoquant les dieux puis en les congédiant à l'issue des cérémonies, restaurant ainsi dans l'intervalle entre deux rituels l'absolu éloignement des divinités au plus profond du *po*.

Les prérogatives rituelles considérables que s'arrogent les hommes (convoquer, manipuler et littéralement congédier les dieux) peuvent apparaître à la limite comme un démenti de la toute-puissance qui est reconnue aux dieux primordiaux. Elles découlent en fait d'un rapport global à la divinité qui est marqué par un extrême *formalisme*, et dont les postulats peuvent s'énoncer comme suit :

1. la communication avec la divinité est possible dans le cadre du rituel ;
2. la scrupuleuse observance formelle des prescriptions rituelles et des interdits (*tapu*) contraignent la divinité à se présenter le temps de la cérémonie, et garantissent son retour dans le *po* au terme de celle-ci ;
3. seule la transgression d'un de ces interdits, ou la mauvaise exécution de tout ou partie du rituel (assimilée à une rupture de *tapu*) provoque (et permet d'expliquer) l'échec des visées humaines soutenant le culte, notamment en ce qui concerne le captage du *mana* divin et son application aux entreprises terrestres.

Tout est dans ces conditions affaire de formes et d'observances : ce n'est pas un hasard si la question de la prohibition est mise ici au premier plan, et si l'observance détermine l'efficacité liturgique. C'est à cette condition que les dieux peuvent être instrumentalisés : ils ne se manifestent négativement que lorsque le travail

rituel (1) est mal accompli, c'est-à-dire lorsqu'il y a *hara*, violation d'interdit.

Le terme *hara* désigne aujourd'hui comme hier dans la majeure partie des langues polynésiennes à l'infraction d'un *tapu*, la transgression d'un interdit : il s'oppose en cela à d'autres termes moins fortement connotés renvoyant à l'idée d'erreur, de faute etc... (*hapa*, *hape*) (2). Les missionnaires virent là, bien à tort, la traduction de l'idée de péché, tout en déplorant que dans la pratique les indigènes y fussent aussi peu sensibles. Le regard occidental posé sur ces cultures s'est en effet depuis longtemps étonné de l'absence chez les Polynésiens des manifestations extérieures du "repentir" ou de la "culpabilité" (3).

(1) Comme en Mélanésie (cf. GUIDIERI 1980), le culte est aussi en Polynésie un "travail du transcendant", au sens le plus directement productif du terme (cf. pour Tikopia "The Work of the Gods" décrit par FIRTH).

(2) Il est intéressant de noter que de nos jours la notion de *hara*, et l'ensemble du contexte qui l'entoure, est sans doute parmi celles qui ont le mieux traversé le temps.

(3) Les missionnaires furent les premiers à s'en scandaliser ... (cf. notamment BEAGLEHOLE 1957 : 31). Ce thème demeure encore dans le discours de certains milieux européens locaux un lieu commun fréquemment célébré.

Pour reprendre la terminologie utilisée par LEVY (discutable et d'ailleurs discutée par lui), il semble bien que les cultures polynésiennes se laissent définir en termes psychologiques non pas comme des "*guilt cultures*" mais comme des "*shame cultures*" : à savoir que c'est la "honte" (dans sa définition indigène, très particulière : *ha'ama*) qui intervient dans une innombrable quantité de circonstances comme le grand principe régulateur des conduites et des infractions aux conduites légitimes, comme aux diverses normes sociales. La culpabilité par contre, à la différence de ce qui se produit dans les sociétés occidentales, n'aura ici aucun rôle à jouer, et il ne faudra pas s'attendre à la voir résulter d'une transgression d'interdit, si grave fût-elle.

Aujourd'hui, les infractions conçues comme une rupture de *tapu* sont vécues comme une transgression toujours plus ou moins *involontaire* d'un interdit (marcher par mégarde sur un site, oublier un interdit, laisser échapper un mot *tapu*, etc...). Cette transgression, par ailleurs, ne s'exprime que sur l'unique registre du *comportement*, gestuel ou verbal. Tout ce qui est en deçà de la manifestation ouverte, publique, par laquelle s'accomplit dans le sensible la transgression est également en deçà de la transgression elle-même : songer à enfreindre la loi, souhaiter qu'elle soit enfreinte, avoir de mauvaises pensées, tout ceci ne constitue pas en délit en soi, et n'appelle en rien la sanction (1). En d'autres termes, modernes cette fois : pécher par la pensée n'a pas de sens ; désirer la femme d'un autre, convoiter le bien d'autrui, haïr son prochain ne peut être conçu comme une transgression (et encore moins comme un "péché") tant qu'aucun passage à

(1) cf. *infra* 7.2.1.

l'acte n'a été effectué, ni constaté publiquement (1).

Cette idée d'une source comportementale à la transgression humaine me semble fondamentale : on en trouve des témoignages dans tous les domaines étroitement reliés à la question de l'interdit et des châtements surnaturels, tels que celui des conceptions étiologiques de la médecine populaire (2).

(1) Ceci explique en quoi l'insulte, lorsqu'elle franchit les lèvres, est vécue comme une profération faisant passer de l'intention à l'action, c'est-à-dire en l'occurrence au champ potentiel de la sorcellerie. S'il est possible de penser beaucoup de choses, il n'est pas forcément possible de les dire toutes sans s'engager, c'est à dire sans risques. On doit comprendre dans ce contexte le rôle essentiel de la formule (*parau pata'uta'u*), si anodine et descriptive soit-elle, lors des procédures contemporaines de mise à mort des *ti'i*, où la parole, nécessairement jointe au geste, parachève l'action sur le mode performatif en la qualifiant sans ambiguïté.

(2) A Rotuma, comme le montre un récent article d'A. HOWARD (1979 : 268) :

"Central to Rotuman beliefs about maintaining good health, for example, is the idea that *disruptive behaviour must be avoided*. (...) Conflicts should be avoided, obligations met, debts repaid and so forth. *The emphasis is on behaviour* rather than emotion ; it is acting badly that creates disharmony and predisposes one to illness, not anger and envy in itself".

(c'est moi qui souligne).

Cette détermination particulière de la transgression est constitutive du rapport polynésien à la divinité. En un sens les *tapu* redoutables dont l'infraction déclenche la colère divine fonctionnent également, en creux, comme une garantie, puisqu'un absolu formalisme de l'observance assure les hommes de l'absence d'intervention *négative* des divinités. Mais le sentiment de sécurité qui peut effectivement en découler comporte une faille jamais comblée : nul n'est véritablement à l'abri d'une transgression involontaire. Quoi qu'il en soit, ce risque est considérablement moindre que celui qui résulte du surgissement toujours possible et difficilement conjurable (car il n'est pas maîtrisable par la seule observance d'un code d'interdits) des figures mauvaises infra-divines, que celles-ci soient manipulées en sorcellerie ou qu'elles interviennent de manière spontanée et imprévisible. De ce point de vue, la situation n'a guère connu de modifications depuis le contact et la conversion religieuse.

Selon R. LEVY, la relation à Dieu, aujourd'hui, "*is the Tahitian parent-child relationship written large*", une relation où seule est exigée de l'enfant la soumission formelle (comportementale) à une autorité paternelle lointaine et laxiste, s'exprimant fort rarement sur le mode de la répression, pas plus d'ailleurs que sur celui de l' "amour", au sens occidental du terme :

"Il (Dieu) est conçu et traité comme un individu émotionnellement neutre, non importun et indifférent, qui ne s' "actualise" que si une de Ses règles est enfreinte, ou si l'on fait appel à Lui. L'obéissance à Ses lois est affaire de conformité à un comportement extérieur plutôt simple, et de non-violation de l'équilibre social et écologique qui résulterait d'une attitude d'orgueil, d'ambition personnelle ou d'excessive mise en

avant de soi. Il ne s'intéresse pas à vos états d'âme, vos "réels sentiments" ou vos "émotions profondes" mais seulement à un comportement d'un minimum de correction de votre part. Il a quelque responsabilité envers vous dans la mesure où il vous a créé, mais surtout parce que vous vous êtes engagé avec lui à travers la prière et la lecture de la Bible. Il vous récompensera essentiellement en vous laissant tranquille (l'on peut se passer d'une aide particulière de Dieu dans les activités ordinaires), en ne vous punissant pas, et en vous aidant parfois en cas d'urgence. En tout cela il fait preuve des qualités que les parents tahitiens manifestent dans l'éducation de leurs enfants". (1)

Cet engagement, cette implication (*involvement*) dont parle LEVY n'est autre que la "confiance" (*ti'aturi*) (2). Croire en Dieu, au sens *ti'aturi*, c'est s'engager en passant un contrat avec lui : Dieu est censé apporter sa protection en échange d'un comportement formel et d'observances rituelles. Mais passer contrat signifie aussi accepter les sanctions qui découlent de toute rupture illégitime de celui-ci. Les Polynésiens ne se sont jamais étonnés que les Européens

(1) LEVY (1969 : 133) ; ma traduction.

(2) "Confiance" au sens étymologique : *confidentia*, où s'engage la foi. *Ti'aturi* désignait dans le tahitien ancien non pas tant la croyance (*fa'aro'o*) que la confiance dans le soutien de ce en quoi on a placé sa croyance. *Ti'aturi* dénote également une attente, l'attente confiante de ce soutien. ANDREWS (1944) : to expect, rely on. DAVIES (1851) : a stone in the marae, against which the priest leaned when officiating ; to lean, rest upon a thing ; fig. : to trust, put confidence in one another, for help or support "

ne fussent pas victimes de la colère des dieux polynésiens : lorsqu'une relation de croyance et de confiance (*ti'aturi*) n'est pas engagée, il ne saurait y avoir de communication entre les hommes et les divinités, ni par conséquent de sanction aux transgressions (1).

Dans la religion ancienne, un tel engagement avec une divinité pouvait être révoqué, dans des conditions rituelles particulières. Le contrat passé avec telle divinité tutélaire mineure pouvait être résilié lorsqu'il ne donnait pas satisfaction, et la divinité répudiée au profit d'une autre, dont le culte se substituait à celui de la précédente sur le même *mara'e*. Le texte d'une incantation nous est parvenu (2), qui se rapporte à l'expulsion d'un dieu mineur lié à un culte familial :

"Voilà l'exclusion (? *po'a*), je t'exclus ! Ne reviens plus me posséder, que je ne devienne plus à nouveau un réceptacle pour toi. Que je ne te voie plus, que tu ne me voies plus. Va chercher ailleurs un autre prêtre, et une autre maisonnée. Pas moi, plus jamais ! Tu me dégoûtes. Je te déteste ! Je te chasse (?). Va jusqu'à Vaitu-Po, devant Ta'aroa, ton père, Ta'aroa le père de tous les dieux. Ne reviens plus vers moi. Regarde la famille, elle est frappée de maladie ; tu te saisis d'elle, tu es un dieu effrayant, un mangeur d'hommes".

Cette démarche était certes rendue possible par l'existence d'un panthéon comportant un nombre considérable d'*atua* mineurs, éligibles comme *atua* tutélares. Mais ce type de pratique n'en signale pas moins pour autant un rapport très particulier à la divinité, établi

(1) aujourd'hui l'on dira que les *tupapa'u*, les *mara'e* etc... ne peuvent guère faire du mal aux *popa'a* "car ils n'y croient pas" (*aita ratou i ti'aturi*). Pour les mêmes raisons, les étrangers blancs ne peuvent "voir" (*'ite*) les entités surnaturelles. (2) HENRY (1968 : 186) (ma traduction du texte tahitien).

ouvertement sur un mode contractuel. Aujourd'hui où il n'est certes plus question d'une telle répudiation (il n'existe qu'un seul dieu), la multiplication des sectes religieuses de toutes sortes permet par endroits une mobilité surprenante des affiliations religieuses, sans cesse révoquées et réinvesties, qui n'est pas sans rappeler (toutes choses égales par ailleurs) les anciennes répudiations des divinités tutélaires, et le retrait de la confiance-croyance (*ti'aturi*) dont il a été question plus haut.

4.3. *Varua.*

Je viens de consacrer plusieurs pages à la définition dans la pensée ancienne des entités surnaturelles censées provenir des morts, ce que nous avons coutume en Occident de nommer "esprits-des-morts". J'ai par contre laissé jusqu'à présent dans l'ombre la question de savoir ce qu'il en était dans les métaphysiques polynésiennes de ce que nous traduisons par "âme", et que ces cultures promettent au destin de survivre à la disparition du corps.

Ce problème est extrêmement délicat. Les documents anciens dont nous disposons sont sur ce point d'une imprécision et d'une confusion déroutantes, d'autant plus que les premiers missionnaires n'ont pas hésité à traduire dans leurs dictionnaires par "âme" ou "esprit" des concepts vernaculaires recouvrant des réalités bien différentes. L'impression de flou qui s'en dégage est accentuée par de considérables idiosyncrasies terminologiques. Il paraît cependant important de tenter d'éclairer autant que faire se peut la question, dans la mesure où nous aurons par la suite à mesurer les effets de la syncrétisation portant sur ces notions.

Dans chaque langue polynésienne, un ou plusieurs termes ont été donnés pour désigner l' "âme" (soul) d'un être humain, par opposition à son corps. Celui qui est le plus généralement retenu, dans le grand ensemble culturel formé par les Iles de la Société et les Iles Cook est *varua* (*varua* ou *vairua* à Tahiti, *vaerua* à Rarotonga et Mangaia). Ce terme semble bien, comme le pense KOSKINEN (1) faire partie du stock lexical commun le plus ancien, au moins en Polynésie orientale. Il est en effet présent dans bon nombre de langues polynésiennes, bien qu'il n'y désigne pas nécessairement la même chose : *wailua* à Hawaii s'applique à "a ghost or spirit of one seen before or after death separated from the body" ; chez les Maori (TREGGAR) *wairua* désigne "1 : a spirit ; 2 : the soul of an human being ; 3 : a shadow ; an unsubstantial image ; 4 : a reflection".

A Tahiti (DAVIES), "*varua* : the soul or spirit (the old tahitian word seems to have been *vairua*, which is still retained in some islands)". A Rarotonga (Iles Cook) SAVAGE donne pour *vaerua* : "spirit, ghost, astral body ; the spirit or soul, as of man".

Dans la mesure où c'est ce terme qui a servi à traduire dans la Bible la notion d'âme, il mérite un examen attentif. Que savons-nous des croyances relatives au *varua*, et de sa définition ancienne, à Tahiti et dans le reste de la Polynésie ?

Le *wairua* était tenu par les Maori pour une composante essentielle non seulement de la personne humaine, mais de tous les étants en général : *toutes les créatures*, qu'elles fussent humaines, animales,

(1) KOSKINEN (1968 : 82) "mainly E.P., corresponds to PMP **brua*".

végétales ou minérales étaient censées posséder un *wairua*. Comme le disait à BEST un vieux sage Maori :

"Toutes les choses possèdent un *wairua*, autrement elles ne pourraient pas exister. La matière ne peut exister sans un tel principe. C'est indéniable. Si cette pierre ne possédait pas de *wairua*, alors vous ne pourriez pas la voir ; elle ne pourrait pas exister, elle se désintégrerait et disparaîtrait".
(1)

Cette acception du *wairua* en tant que "présence" (de la chose) (2) ne semble pas spécifique au seul dossier Maori. A Tahiti, cette conception du *varua* était sans doute aussi en vigueur, ainsi qu'en témoigne MOERENHOUT (1837 : 430) :

"Ils croyaient, pourtant, qu'il leur survivait quelque chose qu'ils nommaient *varoua* (esprit, âme ou vie) ; mais il serait assez difficile de dire au juste quelle idée précise ils s'en faisaient, et jusqu'à quel point ils étaient d'accord ou fixés à cet égard. Il paraîtrait que ce *varoua* (cet esprit, cette âme) ils l'accordaient non seulement à l'homme, mais même encore aux animaux, aux plantes, à tout ce qui végète, croît ou se meut sur la terre".

A Tahiti, le *varua* d'un être humain était censé se séparer du corps au moment du décès, pour mener par la suite une existence autonome. C'est d'ailleurs la disjonction du *varua* et du corps qui définit la mort physique. On dira alors : *ua unuhi te varua e te atua*, "le *varua* a été extrait par le(s) dieu(x)" (3).

(1) cité dans JOHANSEN (1954 : 261). C'est moi qui traduis et souligne.

(2) C'est la définition que retient Remo GUIDIERI (cours de Nanterre 1980-81).

(3) HENRY (1968 : 297). *Unuhi* désigne littéralement l'extraction du *varua* hors du corps. Le dictionnaire de DAVIES donne pour *unuhi* : 1. to slip out; retire, or withdraw ; to depart, as the soul at death. 2. to draw out, as a knife from a case, a sword from a scabbard, etc...

D'après HENRY (1) une des premières tâches des prêtres après le décès était de "demander à l'esprit de réintégrer le corps" dans une séquence rituelle nommée *ha'utira'a tupapa'u* (2). Si le cadavre ne se "réveille" pas (*fa'aara*), c'est bien que le *varua* a définitivement été retiré du corps, et qu'en conséquence la mort est accomplie. On notera que la métaphore du retrait est appliquée dans de nombreux contextes liés à la mort, comme l'attestent plusieurs termes dérivés de *unuhi* :

unuhiarei : to be departing or going out,

unuhi'farere : to go off entirely, as at death,

unuhitauritia : a sudden or instantaneous death. (3)

Si le retrait définitif du *varua* correspondant à la définition même de la mort, son départ temporaire était toutefois une expérience fort ordinaire : le *varua* pouvait quitter le corps pendant le sommeil, et entrer éventuellement en contact avec d'autres *varua* (d'où la valeur prémonitoire ou divinatoire accordée aux rêves dans ces cultures).

Il serait faux de penser que la personne humaine (vivante) se composât de la seule réunion d'un corps et d'un *varua*. S'il est vrai que le clivage entre *tino* et *varua* était fondamental, l'opposition entre ces deux notions, profondément tributaires l'une de l'autre comme on vient de le dire, ne saurait être réduite à l'opposition de

(1) *loc. cit.*

(2) On remarquera l'emploi du terme *tupapa'u* (cadavre) et de la forme substantivée du verbe *ha'uti* (bouger, "jouer" etc...) déjà commentés plus haut dans un tout autre contexte.

(3) DAVIES 1851.

marque judéo-chrétienne d'une pure matérialité (la Chair) (1) à une pure spiritualité (l'Esprit). De nombreuses autres notions étaient mises en oeuvre dans les conceptions indigènes anciennes. Celle de *mauri*, par exemple, jouait sans doute à Tahiti un rôle aussi considérable que chez les Maori, bien qu'il soit permis de penser qu'elle était définie de manière différente.

En Nouvelle-Zélande le *mauri* d'un être humain (à la différence de son *wairua*) ne survivait pas à la mort. Selon la lecture proposée par GUIDIERI (2), le *mauri* humain est une partie intégrante mais non-matérielle du corps, qui est destinée à disparaître avec lui. Le *mauri* est le siège d'une vitalité, d'une croissance (*tupu*). Lorsque le *mauri* est atteint (*mate*) - ce peut être en sorcellerie ou par l'effet de la transgression d'un *tapu* - c'est la "croissance", le développement harmonieux de la personne qui se trouve directement menacé, voire même inversé en son contraire : apparaissent alors la maladie et la mort, cette dernière débouchant, à partir de l'atteinte du *mauri*, sur la suppression (*mate*) du *wairua* de la personne atteinte, c'est-à-dire la suppression de sa présence physique. Le *mauri* se définit donc dans cette lecture comme un "noyau sans lequel il n'y aurait pas de *wairua*, de présence". C'est la raison pour laquelle, pense GUIDIERI, la sorcellerie vise le *mauri*, car son but ultime est naturellement de faire disparaître le *wairua* de sa victime, disparition entraînant la disparition du corps dans la mort.

(1) C'est la "chair" et non le corps qui s'oppose à l' "âme" dans la tradition biblique.

(2) Développée dans son enseignement à l'Université de Nanterre, 1980-81.

En Polynésie centrale, et à Tahiti en particulier, la question du *mauri* demeure bien là encore distincte de celle du *vaerua*, mais avec d'autres déterminations semble-t-il que chez les Maori. A Mangaia (Iles Cook) le *mauri* est détruit avec le cadavre et c'est le *vaerua* qui entreprend de rejoindre le domaine des morts (1). Mais le statut qui lui est attribué paraît fort original, dans la mesure où le *mauri* est placé au centre d'un important rituel se déroulant dès le lendemain d'un décès (2). Nommée *ta i te mauri* (agresser-tuer le *mauri*), cette cérémonie consistait en un grand tour de l'île, district par district, à l'occasion duquel les guerriers du district du défunt (district nommé *mauri* pour la circonstance) affrontaient lors de simulacres de combat les guerriers de chacun des autres districts. Le chef des guerriers du district du mort (*mauri*) était paré à la manière du cadavre. Curieusement, les adversaires de ces simulacres de combats ("frères cadets de la guerre" selon l'expression indigène) se nommaient entre eux *'aka'oa* (litt.: "faire-l'amitié"). "Cette procédure", rapporte BUCK, "affectait le *mauri*, mais le *vaerua* (esprit) n'était pas détruit". On peut s'interroger sur la nécessité de devoir mettre en scène un assaut contre un *mauri* agresseur dans chaque district de l'île à tour de rôle. Quand bien même s'agirait-il de figurer un règlement de comptes avec le défunt, ou, au contraire, de conjurer une éventuelle agression *post mortem* de sa part, une question demeure en suspens : pourquoi parler encore du *mauri* alors même que la mort a déjà fait son oeuvre, et que l'on s'attendrait plutôt à des élaborations rituelles portant sur le *vaerua*, qui est promis, dit-on, à un

(1) BUCK (1934 : 197-200).

(2) *op. cit.* p. 189.

destin dans l'au-delà ?

A Tahiti, nous ne savons pratiquement rien du *mauri*, ni de ses rapports au *varua*, sinon que le terme *mauri* était un de ceux que les missionnaires ont traduit par "ghost, departed spirit" (DAVIES). *Mauri* désignait également "une touffe de plumes autrefois attachée à la tête d'une personne lorsqu'elle était près de mourir".

Aujourd'hui, plus rien ne subsiste de la richesse et de la diversité des notions composant dans l'ancienne métaphysique les diverses instances de la personne humaine. Les missionnaires ayant choisi le terme *varua* pour traduire la notion chrétienne d'âme, il ne restait sans doute plus à partir de ce moment de place pour d'autres concepts tels que *mauri*, *ata*, *iho*, *hau* etc..., qui ont aujourd'hui totalement disparu du lexique contemporain dans leur définition ancienne.

Quoi qu'il en soit, une constatation peut être faite : le peu que nous savons de la notion ancienne de *varua* ne permet guère de la confondre avec la notion chrétienne d' "âme". Aussi bien aux Iles de la Société qu'aux Iles Cook (et donc selon toute probabilité également dans des îles comme Rurutu) *varua* désignait bien autrefois - et ceci est une définition minimale - l'instance constitutive de l'existence humaine qui est appelée à survivre à la mort physique *et* à entamer un processus de transformation dans l'au-delà.

La représentation de ce processus, amorcé par un événement objectif - la mort - n'est pas sans comporter, comme je l'annonçais plus haut, de sérieuses analogies avec celle d'un autre passage, celui qui est à l'origine de la vie, et qui se déroule à partir de la fécondation d'un être humain. Il me semble fructueux de les confronter

maintenant l'une à l'autre : si la corrélation entre ces deux représentations s'avère solide, comme c'est ma conviction, il n'est pas exclu que nous puissions en tirer des informations complémentaires permettant d'éclairer la définition si problématique du *varua*, et la nature de son devenir au-delà de la mort.

4.4. *La naissance et la mort.*

Dans toute la Polynésie, la femme est placée vis-à-vis de la conception dans un rôle de réceptacle passif d'une croissance amorcée en elle, certes, mais en raison de l'intervention déterminante d'un principe mâle. "Selon la croyance Maori", dit BEST (1900 : 185), " le *hau* et le *wairua* de l'enfant étaient implantés pendant le coït par le père. La mère est seulement un *whare moenga*, i.e. un réceptacle". Le *hau*, lié à la croissance, et le *wairua*, lié à la présence, sont donc ici attribués à l'enfant dès les premiers instants de sa vie embryonnaire. L'apparition du *wairua*, dans d'autres versions, est liée aux premiers signes de l'acquisition d'une forme humaine par l'embryon ; le *wairua* est là quand apparaît la forme qui permet de repérer l'embryon comme humain, la forme est l'expression du *wairua*.

La femme enceinte n'est pas seulement définie comme une simple matrice inerte : sa grossesse est aussi un des moments privilégiés où s'exalte la négativité féminine : la fécondité de la femme est lourde de menaces, et comporte une impureté spécifique que les nombreux *tapu* entourant la grossesse tentent d'isoler et de maîtriser. Ceci dans l'intérêt de l'enfant, dont la croissance, amorcée par un

principe mâle, échappe objectivement à toute intervention masculine (1).

Les conceptions indigènes de la fécondation sont parmi celles qui ont le mieux résisté au temps : elles sont encore aujourd'hui largement prévalentes en milieu traditionnel, au même titre que celles portant sur l'origine surnaturelle des maladies, etc... La fécondation n'est jugée possible, traditionnellement, que pendant la période menstruelle, dite *ma'i 'ava'e* ("la maladie mensuelle") : la mise en contact du sperme avec la "poche de sang" (*pute toto*) contribue à bloquer le flux, à figer le sang en quelque sorte, et à féconder la femme (2). Chez les Maori, la femme n'est fécondable que du 2ème jour de ses règles au 3ème jour suivant leur interruption (BEST 1905 : 214). Il ne semble pas y avoir d'interdit portant sur les rapports sexuels à cette période, bien que le sang menstruel et les substances ayant été en contact avec lui fussent hautement *tapu*. D'où un certain paradoxe, car il apparaît bien que le rapport sexuel débouchant théoriquement sur la fécondation soit en rapport étroit avec l'interdit (*tapu*) (3).

(1) L'unique intervention masculine possible (l'imposition des interdits) ne peut bien entendu que se dérouler dans le domaine symbolique.

(2) Informations recueillies à Ra'ivava'e en 1980, et recoupées à Rurutu. Sur les "conceptions de la conception" à Rapa, voir HANSON (1970).

(3) Outre le fait, général lui aussi en Polynésie, que le sexe de la femme soit associé à la mort et au *po*).

Lors de l'enquête de terrain, plusieurs interlocuteurs m'ont affirmé s'abstenir avec dégoût de tout rapport sexuel pendant cette période (sans doute partiellement sous l'influence des idées bibliques sur l'impureté féminine). La contradiction de cette profession d'abstinence pendant la période dite féconde avec la réalité bien vivante de leur nombreuse progéniture ne semblait guère les embarrasser : pour les uns "on ne sait jamais ; tout se fait dans le noir" (1), "les femmes mentent, affirmaient : les autres goguenards, "elles ne disent pas" (qu'elles ont leurs règles)...

La fécondation elle-même n'échappait pas autrefois à la ritualisation qui encadrait aussi bien le déroulement de la grossesse que l'accouchement et le "baptême" de l'enfant : le rite *whakato tamariki* (BEST 1975 : 10-11) avait pour objet de favoriser la conception des femmes de haut rang. La grossesse était associée à l'acquisition d'une forme (2) destinée à croître puis à s'extérioriser lors de la naissance. Pendant cette période, ou en tous cas pendant la dernière étape de sa grossesse, la future mère devait se soumettre à la réclusion dans une hutte spéciale, le *whare kahu*, située à l'extérieur du village, à l'écart de tout endroit éventuellement cultivable par la suite. Cette hutte était détruite par le feu au terme des rituels consécutifs à l'accouchement.

(1) le rapport sexuel conforme à la norme est en effet accompli de nuit, dans l'obscurité (*i te po*).

(2) Les yeux étaient censés être la première partie du corps à prendre forme. Cette première individuation correspondait à la première manifestation du *wairua* de l'enfant. BEST (1975 : 12).

Les *tapu* imposés à la femme enceinte étaient analogues à ceux placés sur les personnes ayant été en contact avec la mort, ou sur les agents des rituels funéraires. Il est d'ailleurs significatif que les malades gravement atteints ou les mourants étaient également mis à l'écart dans une hutte, destinée aussi à être détruite par le feu, nommée *whare tupapaku* (maison du cadavre) (1) : dans les deux cas se déroulait dans ces édifices *tapu* un processus évolutif dont l'issue, bien que de nature opposée, était entourée d'interdits analogues.

Les cérémonies rituelles marquant la naissance présentaient en Polynésie et au sein même de chaque culture (2) des variations assez importantes qu'il n'est pas de mon propos de présenter en détail. Tous ces rites se donnaient pour propos d'extraire le nouveau-né du milieu matriciel et du *po* pour l'agrèger au monde des humains et du *ao*, le passage de la nature à la culture était déterminé ici de manière très explicite comme passage d'un univers féminin et négatif à un univers masculin et positif. En dépit des variations locales, le trait commun à ces cérémonies - ceci vaut pour l'ensemble de la Polynésie - était la focalisation de la ritualisation sur deux opérations :

1. la coupure du cordon ombilical unissant le nouveau-né au placenta et au corps de la mère ;
2. le prélèvement ultérieur du cordon et l'enterrement du placenta.

(1) le terme *tupapaku* désigne en maori à la fois le cadavre et le malade, ou la victime destinée à être sacrifiée. Les *fare tupapa'u* tahitiens étaient les édifices provisoires destinés à l'exposition ou à la dessiccation des cadavres (souvent embaumés) avant leur sépulture.

(2) selon le rang des parents, le sexe de l'enfant, sa position de premier-né ou de cadet etc...

Le placenta n'était pas considéré comme une substance neutre, mais associé directement à la négativité féminine. La séparation du placenta d'avec l'enfant par la coupure du cordon symbolisait la rupture avec la féminité et son impureté. Les termes désignant le placenta renvoyaient tous à la notion de terre, de sol natal (*whenua* en maori, *fenua* ou *pufenua* à Tahiti). Chez les Maori, le synonyme *ewe* signifiait le placenta, la terre natale, mais aussi la mère et l'utérus (WILLIAMS 1975). On tenait le placenta pour l'enveloppe (1) de l'enfant, sa "première résidence" (2). Lorsque le cordon est coupé, le placenta "est emporté hors du village et enterré, car il est regardé comme *tapu*, de même que l'endroit où il sera enterré, qui sera soigneusement évité par la population" (3).

De nombreuses coutumes existaient quant au traitement du placenta, bien qu'il soit toujours enterré et objet d'évitement. Quelques modalités particulières méritent toutefois d'être rapportées. En Nouvelle-Zélande "le *ewe* ou *whenua* était enterré en un endroit où l'on ne risquait pas de l'enjambrer" BEST (1975 : 21). C'est que le placenta était considéré d'une certaine manière comme une substance vivante, comme en témoignait à Tikopia (FIRTH 1967 : 45) le mouvement des petits caillots de sang à sa surface. Jamais tenu pour inerte, le placenta peut être utilisé en sorcellerie : d'où la nécessité de l'enterrer en un endroit secret, et même éventuellement de le "tuer" au préalable, comme il semblerait que ce fût le cas à Ra'ivava'e, d'après les infor-

(1) *kahu* ; cf. les *kahukahu*, enfants "morts dans leur enveloppe".

(2) BEST (1906 : 19).

(3) *ibid.*

mations que j'ai pu recueillir sur place (1).

Le cordon ombilical (*pito*) subissait dans toute la Polynésie un traitement distinct de celui du placenta. Il était considéré cette fois non plus comme une substance impure mais comme une relique, associée à l' "essence" de l'enfant (comme l'indique le terme maori *iho*). Chez les maori, le cordon était coupé non pas près du nombril, mais au milieu de sa longueur. On le laissait ensuite sécher sur le ventre de l'enfant jusqu'à ce qu'il se détache, plusieurs jours après. Il était alors prélevé et enterré avec soin dans un endroit consacré. Le lieu de sépulture des *pito* des gens du commun n'était pas secret, mais signalé par des repères divers. On plaçait le *pito* dit BEST (1906 : 24) à des endroits "où les gens passent", "aiment bien s'arrêter se reposer". On pouvait aussi planter un arbre au-dessus de ces endroits : la croissance de cet arbre symbolisait alors celle de l'enfant (2).

(1) Selon un informateur (information non recoupée à Rurutu) le placenta était autrefois "tué" (*taparahi*) en l'ébouillantant et le coupant en petits morceaux avant de l'enterrer. (Avant de couper le cordon ombilical, on déroulait celui-ci et l'on pressait sur le placenta de façon à ce que tout l'air (*mata'i*) qu'il contenait fût absorbé par l'enfant, et qu'il ne devint pas asthmatique). On disait que si le placenta était enterré sans avoir subi ce traitement, il s'alimenterait par la suite de la substance de l'enfant et contribuerait à bloquer sa croissance et à le faire mourir.

(2) Actuellement, en Polynésie française, c'est à l'endroit où l'on enterre le placenta que, parfois, l'on plante un arbre.

Les cordons ombilicaux des enfants de haut rang étaient enterrés sur les sites religieux, comme c'était très généralement le cas en Polynésie centrale. Les *pito* pouvaient aussi être placés dans des cavités à l'intérieur de certains arbres, ou conservés dans quelque réceptacle par le père de l'enfant.

C'est cette dernière solution qui, en Polynésie française, prévaut encore actuellement en milieu traditionnel. A Rurutu, le *pito* est placé dans une coquille de turbot (*ma'oa*) et jeté en haute mer ou devant une passe (il peut également être conservé par le père de l'enfant, mais cela est plus rare). Le placenta, quant à lui, est enterré devant une porte de la maison d'habitation. Les explications actuelles de ces manipulations sont toutes d'ordre prophylactique : le placenta enterré devant la porte est censé prémunir l'enfant contre un excès de *ha'ama* ("honte", ou timidité), et lui permettre d'aller sans crainte vers les autres, c'est-à-dire aussi (comme le souligne la localisation de la sépulture du placenta) de ne pas hésiter à franchir le seuil de la maison qui, dans le cadre de cette métaphore, est pensée comme milieu matriciel et féminin, pour se projeter dans des activités extérieures ; le *pito* jeté en mer est pour sa part la garantie que l'enfant deviendra, suivant les variantes, un bon plongeur, ou un bon pêcheur, qu'il ne craindra pas les tempêtes et qu'il ne lui arrivera rien en mer (c'est-à-dire aussi, complètent certains, qu'il reviendra mourir au pays et qu'il ne disparaîtra pas au loin, ou sur l'océan)(1).

(1) On est tenté de noter comme suit l'équivalence symbolique des sépultures du placenta et du cordon, placés respectivement devant un seuil, une ouverture (la porte ou la passe) et destinés à favoriser leur franchissement : (placenta : maison) :: (cordon : île). Ces deux sépultures décalées dans l'espace, le sont aussi dans le temps (la manipulation du cordon est plus tardive que celle du placenta).

L'analogie dans la religion ancienne entre les rites de la naissance et les rituels funéraires, peut être saisie selon moi à plusieurs niveaux. Il s'agit tout d'abord de la ritualisation d'un passage : le constat est certes banal. Il est par contre plus intéressant de noter que cette ritualisation couvre dans les deux cas une période de temps relativement longue, ouverte et close par des séquences rituelles distinctes. Lors d'une naissance comme lors d'une mort, on travaille sur un changement de statut, conçu comme l'aboutissement d'un processus : c'est le processus en entier qui se trouve en quelque sorte englobé par le rituel, et encadré par l'imposition de l'interdit. On remarquera à ce propos que ce n'est pas tant la naissance ou la mort comme évènements ponctuels d'ordre physiologique qui sont en tant que tels célébrés : la ritualisation leur confère un statut relativement contingent, pour mettre au contraire l'accent sur le processus dont ces évènements sont respectivement l'aboutissement (la naissance - par rapport à la grossesse -) ou le point de départ (la mort - par rapport à l'acheminement vers l'ancestralité -).

D'autre part, et c'est la seconde remarque qu'il me paraît nécessaire de formuler, cette double ritualisation d'un processus travaille, au sens le plus concret du terme, sur des *produits*, qui sont des substances issues de ces procès et qui en attestent de façon tangible l'accomplissement. Ces produits, matières organiques dérivées du corps, sont captés et manipulés dans une tentative de *mimesis* du procès mystique qui est censé s'effectuer dans le laps de temps occupé par chacune des deux procédures rituelles.

Les cérémonies de mise au monde, comme les rituels funéraires, opèrent un changement de statut capital pour l'être humain, qui est son passage de *po* à *ao* (par la naissance) et de *ao* à *po* (par la mort). Ces deux passages requièrent pour s'accomplir une intervention humaine, qui aboutit à mettre en scène un véritable "raffinage" portant sur la substance corporelle de l'entité humaine en transition. Ce "raffinage", dans les deux cas, est signalé par la ritualisation de l'expulsion de substances impures, qui doivent être en tant que telles maîtrisées et détruites. Cette impureté est représentée dans un cas par le placenta, associé à la féminité, et dans l'autre par l'ensemble des substances corporelles corrompues par la putréfaction cadavérique. L'achèvement de la liquidation de l'impureté aboutit ultérieurement à une opération *seconde*, aussi cruciale que la première, qui est, dans les deux cas, le prélèvement de *reliques* considérées comme le produit et l'expression du processus de dépouillement par lequel s'accomplit la progressive liquidation de l'impureté : ces reliques sont aussi bien le crâne (et les os longs) du mort que le cordon ombilical du nouveau-né.

A l'issue des rituels de naissance (coupure du cordon, enterrement du placenta, prélèvement du cordon, imposition du nom etc...) est assurée la socialisation de l'enfant dans le monde du *ao*, comme, symétriquement, au terme des rituels funéraires (exposition et manipulation du cadavre - pouvant comprendre l'embaumement -, premières et secondes funérailles - où sont recueillies les reliques -) est garantie l'intégration définitive du défunt dans le monde du *po*. Cette intégration et cette socialisation ne peuvent s'opérer qu'en mettant

fin à un *mélange* avec l'impureté (féminine ou cadavérique). Le raffinement dont je viens de parler n'est autre que la rupture d'avec ce mélange, dont l'achèvement sanctionne le passage.

Dans les deux rituels ce mélange est symbolisé par la contiguïté entre deux substances organiques : le placenta et le cordon, le corps putréfié et le crâne. Il s'agit bien entendu de symboles, le mélange auquel les rituels se réfèrent n'étant pas d'ordre physiologique mais ontologique : il s'agit dans le premier cas de la menaçante contiguïté entre l'enfant et la féminité, dans l'autre de celle entre le *varua* et son ancien habitacle corrompu, le corps. La rupture du mélange ainsi figuré est mise en scène *en deux temps* : chacun des éléments de ces deux couples de substances subit en effet des manipulations décalées : ainsi, après la destruction et/ou l'enterrement du placenta, on attendra que le cordon ombilical se dessèche et tombe de lui-même avant d'en disposer conformément à la coutume ; de même, ce n'est que lorsque le corps sera entièrement décomposé (i.e. : "sec") que l'on prélèvera, dans une seconde cérémonie, les reliques osseuses du cadavre.

Le produit final obtenu à l'issue de chaque rituel atteste l'effectivité de la mutation symbolique qui s'y est opérée. Mais les deux types de reliques s'inscrivent également dans une double référentialité métonymique : la relique, ici, symbolise autant l'entité dont elle provient (elle se substitue *pars pro toto* au nouveau-né ou au cadavre, c'est-à-dire à une étape *désormais dépassée* d'un processus), que le devenir de cette entité elle-même au-delà du passage : le cordon ombilical est en effet ultérieurement mis en rapport avec la croissance de l'individu adulte, comme le crâne, provenant du mort, évoque non

seulement le disparu mais l'ancêtre qu'il est devenu, et se confond à lui dans le culte.

L'enjeu et la signification du procès qui s'étale de la fécondation à la mise-au-monde, ou de la mort à l'accession du défunt à l'ancestralité se trouvent condensés de manière économique par la polarisation de ces deux couples de substances organiques. Leur opposition, elle-même étalée dans le temps par les rituels, semble les placer respectivement à l'origine et au terme de chaque procès, alors qu'elles n'en sont objectivement que le produit. C'est ainsi que le placenta et le corps en décomposition d'une part, le cordon ombilical et les reliques de l'autre s'opposent comme l'enveloppe au noyau, l'humide au sec, le putrescible au non-putrescible, l'organique au non-organique, l'impureté à la non-impureté, la féminité à la masculinité, comme ce qui est à détruire s'oppose à ce qui est à préserver, comme l'immanent au transcendant, etc...

Outre l'homologie terme à terme qui les unit, ces deux rituels peuvent également être mis en perspective l'un par rapport à l'autre. Ils semblent bien en effet s'inscrire dans une certaine continuité : le processus d'affinage progressif entamé avec la conception se poursuit au travers des rituels funéraires, et se solde par un double dépouillement, une double évacuation de l'impureté. Alors que les rituels baptismaux mettent en scène l'extraction d'un être humain, *varua* et *tino* réunis, de l'impureté féminine, les rituels funéraires parachèvent cette première rupture en figurant l'extraction du seul *varua* d'un corps devenu souillé, et en mettant l'accent sur le changement qualitatif portant sur cette entité en transit, à qui va être conféré un nouveau statut.

Il y a là, en d'autres termes, l'idée d'une véritable dynamique du *varua*, qui déborde de part et d'autre l'intervalle étroit occupé par la vie terrestre d'un humain. Le *varua* est présent, on l'a vu, dès la conception, ou dès l'apparition de la première forme de l'embryon, par lequel celui-ci s'autonomise. Avant la naissance, le *varua* est donc lié à une forme - c'est une de ses déterminations fondamentales, comme je l'ai rappelé plus haut - mais aussi à un troisième élément, l'impureté de la femme. C'est cet élément qui va être expulsé à l'occasion des premiers rituels baptismaux. Seule subsiste alors la conjonction *tino/varua*, dont les termes, il est important de le préciser, ne restent pas statiques : le corps évolue de façon visible, soumis à une croissance qui continue de l'intéresser au-delà du passage représenté par la naissance. C'est en principe au moment où l'homme, devenu adulte, atteindra le point culminant de son intégration sociale dans le *ao*, au moment où lui sera reconnue toute l'autorité conférée aux anciens, que la mort surviendra. Le procès de croissance ne s'arrêtera pas là pour autant. Cette fois, il ne concernera plus le corps, promis à l'anéantissement, mais le *varua* qui s'en détache et qui *lui aussi* évoluera jusqu'à se transformer en un ancêtre solidement installé dans le *po*.

J'aimerais pour conclure souligner le paradoxe - au demeurant très océanien (1) - d'une ancestralité définie comme terme idéal d'une telle succession de passages et de métamorphoses. C'est en effet à partir de l'humain que l'on fabrique ici du transcendant, par liquidation progressive d'une impureté liée à la souillure féminine et à la

(1) Il a fait l'objet, dans sa version mélanésienne, de l'analyse de R. GUIDIERI (1980).

matière organique. Et ceci alors même que les mythes (en particulier les chants de création) postulent l'antériorité absolue du *po*, monde des dieux et des ancêtres, sur le monde des humains. Il y a là une contradiction laissée en permanence ouverte par les Polynésiens, y compris même sans doute au terme de toutes les procédures rituelles qui tentent périodiquement de la dépasser.

Provenant du *po*, les hommes sont destinés à y retourner. Mais le point d'arrivée, ici, n'est pas identique au point de départ, même si l'interdit les frappe - pour des raisons différentes -, même s'ils se situent tous deux dans un domaine que l'on nomme *po* : l'un est associé à la féminité, à l'indifférencié, à la nature, alors que l'autre est un univers ancestral éminemment masculin et culturel. Avec la question de l'ancestralité, cette nouvelle ambiguïté du statut du *po* - qui coïncide avec le problème posé par la position de la femme, à la fois en dedans et en dehors de l'univers du *po* - n'est pas la moindre aporie des métaphysiques polynésiennes.

TROISIEME PARTIE

"Ifo fa'a'ore".

"Il faut produire la suppression".

J'en viens maintenant à l'analyse des croyances et des pratiques exposées plus haut, par le biais de l'analyse du syncrétisme qui, selon moi, fonde leur unité. La diversité apparente de ces phénomènes, déjà considérablement réduite au cours de la première présentation qui en a été faite, semble bien en effet se résoudre, à un certain niveau, en tant que ces manifestations participent d'un même système de représentations. C'est de ce syncrétisme et des modalités particulières de sa structuration dont il va être question dans cette troisième partie.

5. L'AMBIGUITE DE LA REPRESENTATION DU PASSE.

On a vu plus haut à quel point le rapport au passé était central à l'ensemble des représentations actuelles concernant la totalité des entités surnaturelles connues. Passé païen ou passé récent, le problème est toujours de maîtriser l'irruption dans le présent de quelque chose dont l'origine n'est pas de ce temps, d'une entité qui se *survit* à elle-même, malgré la mort, l'abolition ou la destruction.

Aussi est-il important de caractériser la nature de ce rapport au passé, qui représente également, en contexte d'acculturation, une partie essentielle du rapport que ces sociétés entretiennent à leur propre identité et à leur propre culture.

Le registre dominant est ici celui du clivage entre *ao* et *po*. Ces deux notions reçoivent une définition nouvelle, élaborée à partir du contact sous l'influence directe des missionnaires. En gros - mais l'affaire est complexe et je compte rentrer dans les détails plus loin -, l'ensemble de l'univers païen se trouve désormais associé au *po*, alors que les "temps nouveaux" (*tau evaneria* : les temps de l'évangélisation) sont rapportés à l'univers du *ao*.

La distorsion conceptuelle opérée ici est sans doute une des plus importantes qu'ait subi la pensée polynésienne à l'occasion de la conversion. Il y a là, comme je l'ai déjà souligné plus haut, un phénomène sans commune mesure avec les précédents changements auxquels avaient pu être soumis les divers systèmes religieux indigènes avant le contact avec l'Occident. En gauchissant la définition même des principes cosmogoniques les plus fondamentaux (et aussi les plus généraux à

l'ensemble de l'aire polynésienne) les missionnaires ont littéralement ébranlé l'univers conceptuel indigène.

Cette opinion est également partagée par Christa BAUSCH (1978) mais à partir d'une analyse fort critiquable. Pour cet auteur, le contact entre deux systèmes culturels non seulement différents, mais, selon elle *opposés*, a abouti à "une tragédie aux dimensions gigantesques" (1). En se méprenant sur la signification "ésotérique" du couple *ao/po*, et en lui attribuant une définition nouvelle, les missionnaires auraient littéralement "désintégré" (2) (et de manière irrémédiable) la vision du monde polynésienne. L'argument de BAUSCH peut être résumé de la sorte : *po* s'opposait dans le système ancien à *ao* comme "sacré" à "profane" (3) et les croyances religieuses que l'auteur nomme "*po beliefs*" (structurées en un "*po system*") (4) sont confondues par elle avec une religion, qui aurait été en quelque sorte la religion du *po*.

J'ai dit ce qu'il en était de l'opposition *po/ao*, qui, si elle recoupe bien (entre autres) l'opposition entre *tapu* et *noa*, n'a rien à voir avec le clivage occidental sacré/profane. Rien ne permet d'ailleurs de pouvoir décrire, comme le fait BAUSCH (5) les cultes polynésiens comme des "cultes du *po*" : un des arguments utilisés par

(1) BAUSCH (1978 : 170)

(2) *ibid.*

(3) *op. cit.* pp. 177-178.

(4) *op. cit.* pp. 183-184.

(5) *op. cit.* p. 176 et suivantes.

l'auteur repose sur le fait que certains de ces rituels se déroulaient de nuit, constat qui est loin d'avoir une valeur de généralité et qui, en outre, ne constitue en rien une analyse de la raison d'être de la référence au *po* dans les divers discours et mises en scènes liturgiques.

Selon BAUSCH, la désintégration culturelle doit en conséquence s'interpréter ainsi : c'est par le biais de la modification apportée à la définition du *po* (désormais associé à un monde infernal, au Mal, etc...) que les missionnaires ont contraint les Polynésiens à brûler ce qu'ils adoraient auparavant.

"Quel contraste ! Ce que les missionnaires considéraient comme mauvais était sacré et bon pour les Polynésiens ; ce qui était vénérable et saint d'un point de vue chrétien était insignifiant et ordinaire d'un point de vue polynésien. Les ténèbres suscitaient des sentiments de peur, de dégoût et de mépris pour les missionnaires, de vénération et de gratitude pour les Polynésiens".

(1)

Il semble bien ici que notre auteur soit la première victime du piège qu'elle tend aux missionnaires, en prenant de manière systématique le contrepied de leurs jugements sur les Polynésiens et leurs croyances, sans s'interroger, par exemple, sur la pertinence pour la pensée indigène de concepts occidentaux tels que le Bien, le Mal, le Sacré etc...

Ce n'est bien évidemment que depuis le contact et la conversion que les Polynésiens en sont venus à assumer que les temps païens puissent être analogues au *po*, et à définir le *po* comme "mauvais".

(1) *op. cit.* p. 179 (ma traduction).

Cette innovation ne représente pas davantage, comme le pense BAUSCH, le retournement terme à terme de la définition ancienne des concepts polynésiens, que cet auteur pense à son tour déduire en inversant purement et simplement la rhétorique missionnaire : le *po* n'était en soi ni bon ni mauvais, au même titre que les divinités païennes, etc...

L'argument peut être tout entier ramassé dans cette citation d'un missionnaire, rapportant lui-même les propos d'un indigène rebelle à la conversion, texte que BAUSCH considère comme "le meilleur document sur la réaction des Polynésiens à l'impérialisme religieux", en omettant de le lire, eu égard au contexte, *cum grano salis* :

"When pressed to embrace Christianity, they affectingly said, "We know that your God is stronger than ours, but *we love darkness. To us darkness is good, light is bad.*" We thought of the inspired declaration, that light is come into the world, and men loved darkness rather than light, because their deeds were evil. For every one that doeth evil hateth the light, neither cometh to the light, lest his deeds should be reproved (JOHN III, 19, 20)". (1)

La conversion religieuse nous est peinte ici comme un véritable cataclysme, annihilant une fois pour toute la culture polynésienne. Cette thèse est fort répandue (au même titre d'ailleurs qu'une certaine critique de l'action des missionnaires, véritable lieu commun de la littérature polynésienne) : de BOVIS ne décrivait-il pas dès le milieu du XIX^e siècle la culture et la société polynésienne comme irrémédiablement liquidées ?

(1) cité par BAUSCH p. 179 (c'est moi qui souligne).

Le conflit entre les deux visions du monde ne s'est pas soldé comme beaucoup l'ont écrit par la disparition pure et simple de la culture dominée. Les deux systèmes religieux, notamment, n'étaient sans doute pas à un certain niveau aussi diamétralement opposés que BAUSCH le pense ; je n'en veux pour preuve que l'élaboration d'un compromis synchrétique portant, précisément, sur les principes fondamentaux de la pensée polynésienne.

De ce travail de synchrétisation l'article de BAUSCH ne nous dit rien : c'est cette question, cruciale selon moi, que je vais tenter de traiter. Il se trouve en effet que les Polynésiens n'ont pas seulement *subi* la conversion : ils l'ont aussi *assumée* (et pas d'ailleurs nécessairement à la manière dont les missionnaires espéraient qu'elle le fût). Il est certes important de confronter, comme le fait C. BAUSCH, les concepts de la religion païenne aux concepts de la vulgate missionnaire, dans la traduction tahitienne approximative qui leur en a été donnée. Encore ne faudrait-il pas oublier qu'entre ces deux pôles, dont aucun ne sera jamais véritablement rejeté, ni absolument revendiqué, une voie moyenne a été tracée par les Polynésiens eux-mêmes : ce sont ces représentations médiatees qui ont été intériorisées, *et non la vulgate*, même lorsque celle-ci avait recours aux concepts de la langue vernaculaire.

A la différence de ce qui s'est passé dans d'autres "terres de mission", telles que la Mélanésie, les missionnaires ont vu leur tâche grandement facilitée en Polynésie par l'existence dans les religions indigènes de notions vernaculaires apparemment analogues (de leur point de vue) à celles de la Bible. Ceci vaut pour le concept de divinité (*atua*) autant que pour le clivage *ao/po*. La notion de *po*

a été redéfinie de la façon suivante : a) en tant qu'univers non-chrétien (celui des païens polynésiens, mais aussi celui des païens de la Bible, confondus pour la circonstance par le néologisme *etene*, de l'anglais *heathen*) ; b) en tant qu'Enfer, que géhenne (1).

C'est ce double contenu qui entre en conflit avec la définition ancienne du *po*. Il faut se garder de penser qu'il ait pu être intégré en tant que tel, et qu'il ne soit ni plus ni moins substitué à la définition ancienne. La syncrétisation a opéré une médiation entre les représentations anciennes et les représentations nouvelles, "traduites". Or cette traduction, et c'est là pour nous un point tout à fait capital, a su jouer très habilement de la congruence existant à plusieurs niveaux entre les deux systèmes religieux, de manière à fournir aux Polynésiens les matériaux économiques à partir desquels, c'est du moins ce qu'escomptaient les missionnaires, une substitution, ou à défaut une syncrétisation pouvait être réalisée. Ce faisant, une telle "traduction" atténuait en quelque sorte le caractère étranger, conflictuel des notions bibliques avec la pensée polynésienne, en même temps qu'elle guidait le cheminement cognitif indigène devant conduire à la résolution de cette opposition à l'assomption de la religion nouvelle et des principes dogmatiques de l'ordre nouveau. En d'autres termes, les représentations nouvelles (traduites) doivent être comprises tout d'abord comme un des termes du conflit culturel imposé aux Polynésiens, mais aussi - au moins pour certaines d'entre elles -

(1) cf. Māt̄hīēū 23:33 : "Serpents, race de vipères ! Comment échapperez-vous au châtimeⁿt de la géhenne ?", traduit par : (...) *eaha outou e ora'i i te pohe ra i te po* ? ainsi également que Psaumes 9:17, Marc 9:43 et *passim*.

comme contenant déjà, de par leur nature équivoque, le germe du dépassement de ce conflit, sur le mode du syncrétisme.

Sous l'influence de la vulgate missionnaire, les Polynésiens ont redéfini (assez rapidement semble-t-il) le couple *ao/po*. Outre l'opposition de base entre la nuit et le jour, la lumière et l'obscurité (que l'on retrouve avant et après le contact) le *po* s'oppose désormais au *ao* comme les temps païens s'opposent aux temps chrétiens. Nous retrouvons là un des postulats de la vulgate évoqués plus haut, à ceci près qu'il est connoté par un ensemble de déterminations constitutives d'un dualisme nouveau : les temps païens (*tau etene*) et les temps chrétiens (*tau evanelia*) sont en effet placés en rapport d'analogie avec le passé et le présent *en général*, avec l'ancien et le nouveau (1), le Mal et le Bien, mais aussi avec le domaine des morts et le domaine des vivants.

Le *po* syncrétique demeure donc le domaine des morts, de tous les morts (chrétiens comme païens), ainsi que celui des figures surnaturelles non reconnues par la religion officielle. Inversement, le *ao* est défini comme le domaine des vivants, mais des seuls vivants chrétiens (2). Participent également du *po* l'ensemble des divinités

(1) La valorisation systématique du "neuf", et la dépréciation non moins systématique de l' "ancien" particulièrement frappantes en Polynésie de nos jours ne sont pas sans entretenir avec ceci un rapport étroit qui mérite d'être signalé.

(2) Aux premiers temps de l'évangélisation, quand se côtoyaient convertis et païens, cette distinction était d'importance, les païens étant représentés comme des créatures du *po* dans le discours des convertis. Aujourd'hui, le problème de l'appartenance d'êtres humains vivants au *po* ne se pose plus que pour ceux des Océaniens que les Polynésiens considèrent toujours comme des *etene* cannibales (certains Mélanésiens de la brousse).

païennes et tout ce qui se rapporte à leur culte (*marā'e, ti'i* etc...). Les hommes du passé païen (*etene*) sont eux aussi de plain-pied dans le *po*, par opposition aux chrétiens actuels (vivants). Fait nouveau, qui représente un véritable bouleversement par rapport à l'ordre ancien, la divinité chrétienne figure dans le *ao* : nous verrons plus loin quelles sont les implications de ceci sur le statut symbolique qui lui est reconnu.

Paradoxalement, le domaine divin et le domaine des hommes se trouvent donc confondus dans le *ao*. Aussi une distinction a-t-elle été introduite par les missionnaires, pour les besoins de la cause : celle entre *ao nei*, "ici-bas", le monde des hommes, et *ao ra*, le monde céleste, "les Cieux". Cette distinction semble toutefois beaucoup moins claire et convaincante pour les Polynésiens que la bipartition *ao/po* : il est clair pour tout le monde que Dieu et les hommes ne sauraient occuper le même domaine (1), et l'appartenance de Dieu au monde du *ao* ne va pas sans de nombreuses ambiguïtés.

Notons que l'opposition entre l'Enfer et le Paradis n'a pas été reprise dans le champ sémantique du couplage *ao/po*. La notion de Paradis semble confondue avec celle d'*ao ra* : je n'ai jamais pour ma part entendu employer le terme *paradaiiso* dans les discours traitant du destin des âmes après la mort. La notion d'Enfer n'a pas quant à elle été traduite par un néologisme, et se dissout en quelque sorte dans la catégorie *po*, qui la surdétermine. Les quelques néologismes utilisés çà et là dans la Bible (*hade, gehena*) ne font pas partie du langage quotidien. Le *po* est aussi défini dans la vulgate comme domaine

(1) cf. BARE (1975), LEVY (1973).

du Mal, par opposition au domaine positif du *ao* ; à ce titre le *po* pourrait bien apparaître comme un "enfer", dans la définition occidentale du terme. Mais ceci n'implique pas que *ao* soit défini en revanche comme un "paradis" : en tant que domaine des hommes, des chrétiens, du présent, *ao* s'oppose encore globalement au *po* comme *noa* à *tapu*, dans l'acception ancienne de ces deux concepts.

Domaine de l'ignorance et de l'obscurité (*poiri*), *po* représente également un espace et un temps infra-culturel, opposé au *ao*, espace et temps du savoir, de l'intelligence (*maramarama*) et de la culture.

La censure imposée par les missionnaires sur le passé païen a été intériorisée de telle manière qu'il est pratiquement aussi difficile d'obtenir des informations au sujet du paganisme que sur des événements s'étant déroulés il y a un demi-siècle (biographies mises à part). Que le passé ne se dépose pas dans la mémoire collective, ou qu'il en soit systématiquement expulsé est un trait tout à fait caractéristique du régime acculturatif imposé à ces cultures. Le passé se trouve ainsi associé en bloc au "passé interdit", au passé d'avant le contact (1).

Cette confusion est révélatrice d'une ambiguïté qui est par ailleurs à confronter avec la double définition de l'opposition *ao/po*

(1) Dans le discours courant, l'emploi du leitmotiv *matamua* ("avant", "autrefois") renvoie au passé de manière globale, et ne permet pas de faire la distinction entre ce qui appartient aux temps païens ou aux temps chrétiens. L'expression *i te reira tau* ("en ce temps là") est elle aussi fort vague, à ce point qu'une interrogation subsidiaire pour départager les deux passés m'a souvent été indispensable dans les entretiens de terrain.

que nous avons repérée dans le système ancien, définition variable, je le rappelle, selon que l'on attribuait à ces notions une dimension mythique, ou qu'on les appliquait, en dehors du mythe, à la conceptualisation de pratiques rituelles ou quotidiennes.

Dans les mythes de création, le temps du *po* était donné comme une première étape de la genèse, celle où apparaissent toutes les créatures de la *physis*, puis toutes les divinités ; le *ao* était alors défini comme le temps de l'humain (et de tous les humains), c'est à dire aussi bien le temps des ancêtres que des êtres humains vivants.

Par contre, dans une seconde détermination, non-mythique celle-ci, le *ao* ne représentait plus que le domaine des humains *vivants* (et de toutes les créatures vivantes) alors que le *po* était caractérisé comme le domaine (et le temps) de l'ensemble des créatures surnaturelles non-humaines et ex-humaines (dieux, ancêtres, esprits des morts). La limite entre ces deux domaines n'est autre que celle passant entre la vie et la mort, alors que dans la première détermination elle constitue une véritable "coupure historique" au sein du mouvement continu de la genèse

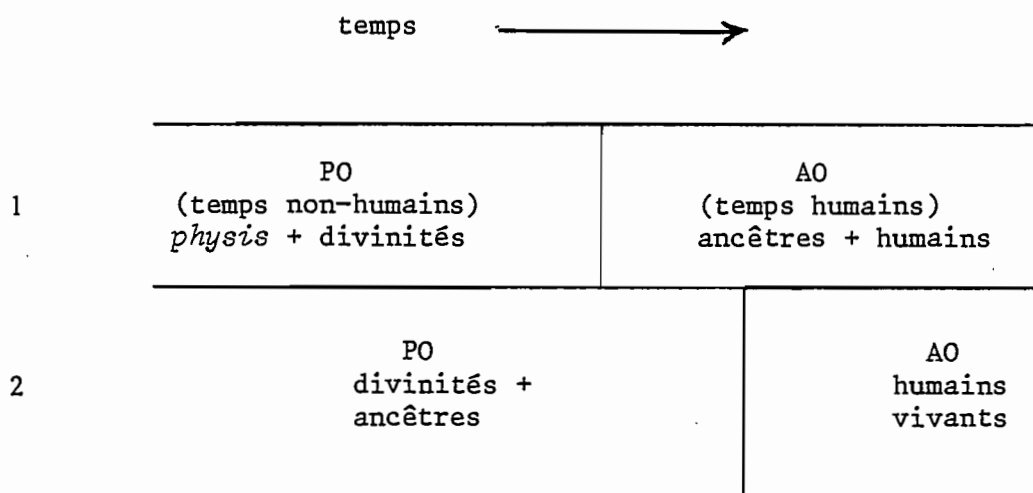


Fig. 1 : la double détermination ancienne du clivage *ao/po*.

La détermination actuelle de ce même clivage distingue encore les deux plans mais d'une autre manière (cf. fig. 2). Au niveau du "mythe de la conversion" emprunté aux missionnaires, deux phases consécutives ("historiques") sont disjointes. La coupure entre ces deux époques, là aussi, est conçue comme événementielle. Le second terme de cette détermination oppose en tant que *po* et *ao* l'ensemble du passé (païen et chrétien) mais aussi l'ensemble des "morts" qui le peuplent : divinités païennes ("tuées"), ancêtres, esprits des morts, aux seuls humains vivants.

1	PO (temps païens) divinités païennes + païens	AO (temps chrétiens) Dieu + chrétiens
2	PO tout le passé + tous les morts	AO humains vivants

Fig. 2 : la double détermination syncrétique du clivage *ao/po*.

L'application du registre "Bien"/"Mal" sur le couplage *ao/po* et sur l'ensemble des oppositions de ce dualisme représente sans aucun doute une des innovations majeures apportées par le contact. Pourtant ce registre nouveau est lui aussi assimilé d'une façon parfaitement équivoque : le *po*, qui n'était ni "bon" ni "mauvais", ni positif ni négatif dans l'ancien système, ne parvient jamais dans sa définition syncrétique à n'être *que* mauvais, à ne figurer de manière univoque *que* le Mal et l'abomination. Le rapport étroit qui associe le *po* à l'ancestralité et à la tradition ne permet pas qu'un tel statut lui soit véri-

tablement assigné. D'où une seconde ambiguïté du rapport au passé dans ces sociétés, et singulièrement du rapport aux ancêtres païens.

Le discours courant véhicule en effet une double référence aux "hommes du passé" : un discours sur les *etene* fortement stéréotypé, toujours franchement réprobateur (même lorsqu'il est formulé sous la forme euphémisée de l'ironie), et un discours sur les *tupuna* (les ancêtres), (lesquels sont aussi des *etene*, au moins à partir d'une profondeur généalogique assez faible (1)), et qui, lui, ne véhicule aucune forme de condamnation.

S'il est possible - et même prescrit - de rejeter de manière abstraite le passé et le paganisme, il est encore inconcevable dans ces communautés de répudier ses propres ancêtres. Tout au plus, le cas échéant, tiendra-t-on à se désolidariser de certaines de leurs coutumes "honteuses" (cannibalisme, infanticide, sacrifices humains, etc...) mais certainement pas à rompre avec eux tout ce qui découle d'une relation de filiation incontestable dans tous les sens du terme. Il est d'ailleurs significatif que, même dans le cadre du discours réprobateur, les "sauvages" soient bien souvent jugés au bénéfice de circonstances atténuantes : les *etene* n'avaient pas la chance d'être éclairés par l'Évangile, et ne savaient donc pas que certaines de leurs pratiques étaient mauvaises, qu'ils vivaient en état de péché, etc...

A ce double visage des hommes de l'ancien temps correspond également l'ambivalence des représentations actuelles du passé (au sens le plus général du terme), conçu à la fois comme monde sauvage, miséra-

(1) Sept ou huit générations. Le terme *tupuna* désigne les aïeux au sens le plus large, des ancêtres les plus éloignés aux arrière-grands-parents inclus.

ble, infra-culturel *mais*, d'une certaine manière au moins, comme âge d'or. Ainsi entendra-t-on couramment en milieu traditionnel dire qu' "autrefois", "en ce temps là", la plupart des maladies actuelles étaient inconnues (1), que les hommes étaient bien plus grands et plus vigoureux, que la vie était plus facile, le poisson pêché en abondance, le corned-beef meilleur, que le climat était différent, les coutumes bien mieux suivies, les relations sociales bien plus harmonieuses, etc... Indépendamment de la question de l'objectivité de ces affirmations, se profile dans ce type de discours une véritable représentation positive du passé qui n'est pas seulement à mettre sur le compte d'une "nostalgie" dont on s'expliquerait mal en tout état de cause *la nature systématique*, pour autant qu'un tel discours soit appliqué et applicable à n'importe quelle réalité naturelle, sociale ou culturelle.

En fait, ce discours positif sur le passé se détermine principalement par rapport au discours négatif que je viens d'évoquer, et avec lequel il compose une unité contradictoire (2). La négativité du *po* postulée dans la vulgate se trouve ainsi dans le discours populaire complétée et contrebalancée par une positivité certaine. Il serait faux d'en déduire que la pensée traditionnelle affirme que le monde régresse en ce qu'il tourne le dos à un passé et à une tradition valorisés

(1) Selon l'opinion générale elles seraient dues au double effet de l'importation par les étrangers de maladies nouvelles et de médicaments occidentaux, "non adaptés" à la physiologie et à la pathologie spécifiques des Polynésiens.

(2) C'est en ceci qu'il se distingue d'un discours nostalgique de type urbain.

de manière absolue : elle affirme, bien autrement, que le monde progresse *mais* régresse, simultanément. Le discours conventionnel sur le Progrès social et culturel n'est jamais tenu en milieu rural sans être aussitôt nuancé par un discours sur la Régression.

Nous sommes donc aussi loin ici des principes inculqués par l'endoctrinement missionnaire que des représentations anciennes du *po*, ce temps primordial qui n'avait jamais à être défini comme négativité ni comme âge d'or. La positivité n'intervient *que parce que l'on introduit la négativité*, et qu'une représentation uniquement négative du passé n'est pas assimilable en tant que telle, en raison de l'association privilégiée du passé avec l'univers ancestral et les fondements mêmes de la tradition.

6. DE LA "MORT" A LA "SURVIE".

"Voici au contraire comment vous agirez à leur égard : vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs statues, vous abattrez leurs idoles, et vous brûlerez au feu leurs images taillées".

Deuteronomie 7:5

6.1. La conversion comme meurtre et acte manqué.

La conversion (l' "arrivée-de-l'évangile" selon la formule consacrée) (1) est donc vécue comme cet évènement qui marque la fin d'une préhistoire, en opérant le passage du paganisme au christianisme, interprété symboliquement comme passage de *po* à *ao*. A l'inverse, elle représente également (en ce qui concerne la religion païenne) un passage de la vie (*ora*) à la mort (*pohe*). L'avènement du christianisme s'est accompagné en effet d'une série de meurtres symboliques, d'ailleurs mis en scène de la façon la plus réaliste. Les effigies des divinités païennes ont été brûlées, les *mara'e* détruits etc... Le passage subi par les entités surnaturelles, leurs effigies et leurs sites a été compris à la fois comme un meurtre (passage de *ora* à *pohe*) et comme une

(1) Comme tout évènement fondateur d'histoire - et de sens - "l'arrivée-de-l'Évangile" fonctionne aussi dans une dimension mythique qui postule, entre autres, la simultanéité du contact et de la conversion.

profanation, une neutralisation (passage de *tapu* à *noa*), opérations à l'issue desquelles ces entités étaient censées avoir perdu leur *mana* (1). Ce "meurtre culturel" est jugé rétrospectivement avoir autrefois répondu à une nécessité : les Polynésiens considèrent généralement aujourd'hui que leurs ancêtres saisirent avec soulagement l'occasion de mettre fin à une idolâtrie cannibale et à une ère de guerres incessantes.

Tout se serait donc passé pour le mieux si de nombreux accidents de parcours n'étaient venus jeter une ombre au tableau. L'efficacité des profanations et des répudiations publiques n'est pas tenue pour avoir été absolue : certaines divinités, certains sites (*marā'e*) et effigies païennes (*ti'i*) ont en effet *survécu* à leur mise à mort. La nature très particulière de cette survie nous importe ici au plus haut point : elle recèle en quelque sorte la clé de l'unité de bon nombre des phénomènes de croyances exposés dans la première partie.

La "survie" en question a nom *ora*. La dialectique entre *ora* et *pohe* est à comprendre ici dans le cadre de sa définition vernaculaire, déjà évoquée plus haut (2) : *ora* est à la fois vie et survie (vivre

(1) Notons que dans le cadre du syncrétisme est apparue une double définition du *mana*, "positif" ou "négatif" selon qu'il est l'attribut d'entités chrétiennes ou païennes. On reconnaît ainsi aujourd'hui que les dieux de la religion ancienne avaient du *mana* (étaient *mana*), mais que ce *mana* était tourné vers le mal puisque ces divinités appartenaient au *po*. (Ceci vaut à Rurutu pour les trois *atua varua 'ino*, mais ne s'applique pas à la triade de pseudo-divinités païennes positives, triade qui possède les attributs de la Sainte-Trinité : c'est là bien sûr un cas-limite tout à fait particulier ...)

(2) cf. p. 87 note 2.

et survivre) mais aussi le procès qui conduit à la survie, la guérison par exemple. *Ora* désigne également, et ceci est important, l'action d'échapper à une menace, de prendre la fuite. Inversement, *pohe* (1) dénote autant la mort (mourir) que le procès qui, s'il se poursuit jusqu'à son terme, débouche sur la mort.

L'ensemble des "ratés de la conversion" sont interprétés sur le mode de la "survie". Entendre : de la survie du passé dans le présent, du *po* dans le *ao*. Cette survie est non seulement considérée comme un désordre, mais comme une menace permanente, difficilement conjurable, preuve vivante de la précarité de l'ordre nouveau.

Les profanations missionnaires (auxquelles a probablement participé de manière active, ne l'oublions pas, une bonne partie de la population) ont donc connu deux effets, suivant qu'elles furent ou non réussies et efficaces. La réussite, qui correspond à un cheminement ordinaire, peut se noter de la sorte :

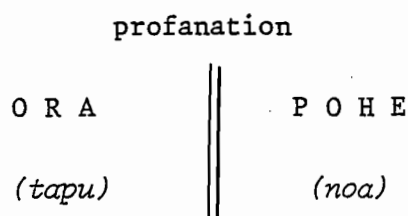


fig. 3

(1) *pohe* en tahitien, *mate* en rurutu. Le terme *pohe* étant employé aujourd'hui aux Australes aussi fréquemment que *mate*, c'est ce premier terme que je retiendrai désormais dans le cours de l'exposé.

A savoir : ce qui manifestait son *mana*, et qui était *tapu*, perd son *mana* et devient *noa* à l'issue d'une profanation orchestrée (s'accompagnant d'un retrait de l'engagement-de-croyance *ti'aturi*). Le contact avec la substance ou l'entité "morte" soumise à ce passage n'a désormais plus de raison d'être, ou perd tout caractère de danger. Ce qui cesse d'être interdit peut maintenant légitimement s'enfoncer dans l'oubli (1).

Les ratés de la conversion peuvent quant à eux être schématisés comme suit :

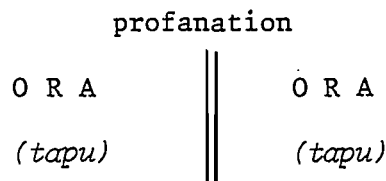


fig. 4

(1) Un oubli qui n'est pas étranger à l'amnésie culturelle repérée plus haut. Il est en effet pratiquement impossible aujourd'hui, comme le déplorait il y a trente ans un de BISSCHOP, d'obtenir ne serait-ce qu'une nomenclature des divinités païennes, ni même à la limite de mettre d'accord les informateurs sur le point de savoir si tel ou tel site perdu dans la brousse était ou non autrefois un *marae*. Seuls sont encore pertinents pour la population les divinités ou les sites réputés pour continuer d'exercer leur *mana* aux dépens des humains, alors que la plupart des entités neutralisées sont depuis longtemps sorties de la mémoire collective.

L'activité persistante de ce qui est soumis à une profanation inefficace est cette fois définie comme *exclusivement mauvaise*. Elle se manifeste dans la survie : une survie qui tourne en roue libre pour ainsi dire, hors du contrôle de l'humain (l'ensemble des rituels païens ayant été supprimés et la relation de *ti'aturi* ayant officiellement été révoquée une fois pour toutes entre les entités du *po* et les hommes). *Mana* et *tapu* demeurent présents, à ceci près qu'ils sont désormais conçus comme attributs négatifs de représentants du *po* (domaine syncrétique de la négativité) dont le rapport avec les humains ne s'établit plus que dans le registre de l'agression et du châtement.

Une seconde intervention humaine, analogue et consécutive à celle - inefficace - de la conversion, est toujours possible (1) mais réputée extrêmement délicate, et encore plus dangereuse que la première. Ses agents doivent être des personnes autorisées (des spécialistes), c'est à dire porteuses de *mana* : il peut s'agir d'un *tahu'a* dans les cas de destructions de *ti'i*, ou d'un archéologue, investi bien à son insu de cette mission, s'il s'agit d'un *mara'e* "vivant", ou même d'un prêtre ou d'un diacre de la religion officielle. Deux cas se présentent alors, suivant que ces secondes manipulations réussissent ou échouent :

a) réussite :

	manipulation		manipulation	
	1		2	
O R A		O R A		P O H E
(<i>tapu</i>)		(<i>tapu</i>)		(<i>noa</i>)

(1) Sauf dans le cas des *atua varua 'ino*, divinités païennes réputées indestructibles.

b) échec :

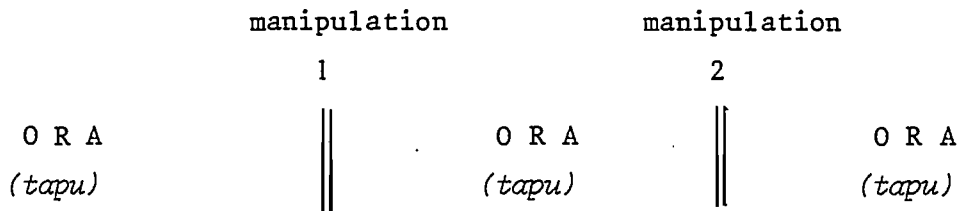


fig. 5

La première hypothèse ramène au cas de neutralisation standard évoqué plus haut (fig. 3). La seconde appelle plusieurs remarques.

L'échec de la seconde manipulation ne reste jamais impuni. La survie de la chose profanée entraîne - en principe - la mort du profanateur. Ce mécanisme - une mort pour une vie - n'est pas sans rappeler ce qui se produit traditionnellement en sorcellerie : la lutte à mort qui s'y engage appelle toujours en Polynésie une victime, qu'il s'agisse de la victime visée par le sorcier, ou, en cas d'échec, le sorcier lui-même, sur qui les sortilèges prononcés se retournent. Corollaire pratique, dans le cas qui nous intéresse ici : la mort (1) de l'agent de la profanation atteste l'échec de celle-ci, et, partant, témoigne de la "survie" de la chose profanée.

Cette dialectique de la mort et de la survie ne concerne pas uniquement les vestiges du passé païen, mais s'applique aussi, dans les conceptions syncrétiques actuelles, à une catégorie bien particulière de morts : ceux dont on juge indispensable de bloquer la métamorphose en *varua 'ino*. L'analyse de la question de ces cadavres en

(1) Entendre "la mort" comme *pohé* au sens large. Une prudente casuistique sait se contenter, le cas échéant, d'une maladie ou d'un accident grave survenant dans un temps raisonnablement court à la personne du transgresseur, ou à celle de l'un de ses proches...L'important est que l'*utu'a* (la vengeance, la sanction en retour) soit un risque toujours encouru.

mutation - qui ne sont autres que des "morts-vivants" -, tout en prolongeant ce qui a été dit plus haut, nous permettra d'éclairer les conceptions actuelles du destin de l'après-mort.

6.2. Morts-vivants.

Dans l'énorme majorité des cas, la mort physique d'un homme est conçue depuis le contact comme la disjonction *définitive* du couple *varua/tino*. Les manipulations funéraires anciennes étant désormais abolies, le cadavre est enterré très peu de temps après le décès. Comme en Occident, l'occultation de la corruption du cadavre est totale, à la différence de ce qui se passait autrefois dans les rituels funéraires polynésiens où elle était toujours d'une certaine manière instrumentalisée. Le corps mort - *tino (pohe)*, ou, par euphémisme : *ma'i*, la maladie - est promis à une annulation souterraine, alors que le *varua*, séparé du corps et de son destin, est censé quitter le monde des vivants et gagner un au-delà vaguement défini.

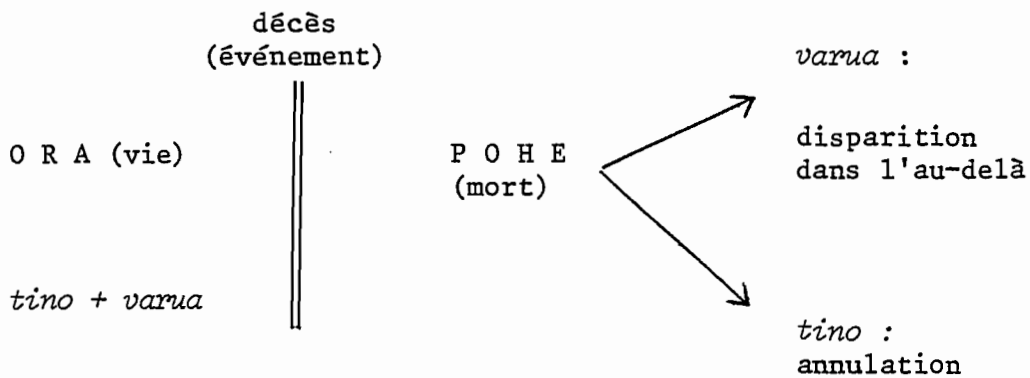


fig. 6

Des deux composantes de la personne du mort, plus rien ne subsiste - en principe - dans le monde des vivants : ni le cadavre que l'on enterre/cache (*huna*) ou que l'on enterre/plante (*tanu*) (1), ni le *varua* qui vit/survit, mais dans un autre espace qui peut être selon les cas l'*ao ra*, au sens d'*anti-ao nei*, ou le *po*, au sens d'*anti-ao* ou bien plus explicitement au sens d'Enfer ou de Purgatoire si le mort n'est pas jugé avoir mené sur terre une existence exemplaire (2).

(1) Les petits enfants confondent lorsqu'ils s'expriment en français les deux traductions possibles du terme *tanu* : "on va planter la grand'mère!" est-on venu m'apprendre un jour ... Ce n'est pas un hasard si ce que l'on plante est destiné à pousser, et à sortir de son trou, comme dans le cas des *varua 'ino*. Les enfants se font de tout cela une idée assez juste, qu'ils expriment à leur manière quand un décès survient dans les jeux qui extériorisent leurs interrogations (parfois même devant la maison du mort comme j'en ai été une fois le témoin amusé).

(2) Comme le fait remarquer LEVY à propos de Huahine (île protestante des Iles Sous-le-Vent), personne ne pense vraiment sérieusement avoir mérité d'être assis après sa mort à la droite du Père. La perfection, qui n'est pas de ce monde, est jugée inatteignable.

Mais ce cheminement standard n'épuise pas la question du destin des morts. Je ne parlerai pas encore pour l'instant des *tupapa'u*, mais de cette catégorie de morts-vivants promis à devenir *varua 'ino*.

Comme dans la figure 5, deux éventualités se présentent à leur propos, selon que l'intervention humaine sur le cadavre en métamorphose débouche sur le succès (fig. 7a) ou sur l'échec (fig. 7b). Je rappellerai toutefois brièvement les éléments du dossier (1). La mort physique n'entraîne pas toujours la corruption du corps, amorcée par le départ du *varua*. Dans le cas des futures *varua 'ino*, précisément, l'âme ne part pas : elle demeure, pourrait-on dire, "chevillée au corps". Davantage, la prolongation contre-nature de cette union débouche sur une métamorphose qui concerne chacun des deux termes de ce couplage : le corps mue (des ailes lui poussent dans le dos, ou autour de la tête, le corps se redresse dans sa tombe puis s'envole, etc...), et cette mue extériorise celle du *varua*, qui progressivement fait marche vers le *po* pour s'y agréger à l'ensemble des autres *varua 'ino*, lesquels dérivent, dit-on, de divinités païennes répudiées, mais que la conversion n'a pu anéantir. Seule une manipulation humaine effectuée à temps - avant qu'il ne soit trop tard - peut bloquer cette métamorphose. Cette intervention est explicitement donnée comme meurtre, et est homologue à divers points de vue aux profanations de l'époque de la conversion.

(1) fournis plus haut section 3.2 (pp 73-76).

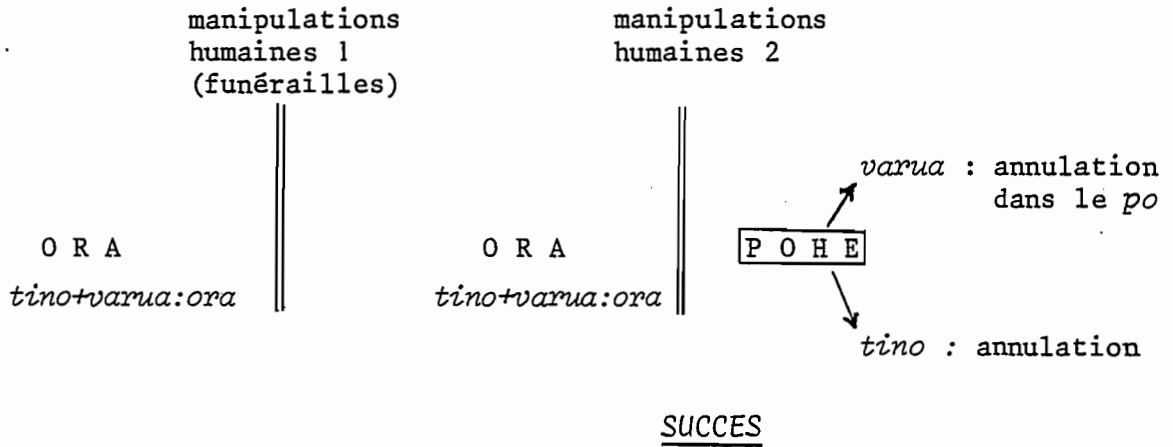


fig. 7a

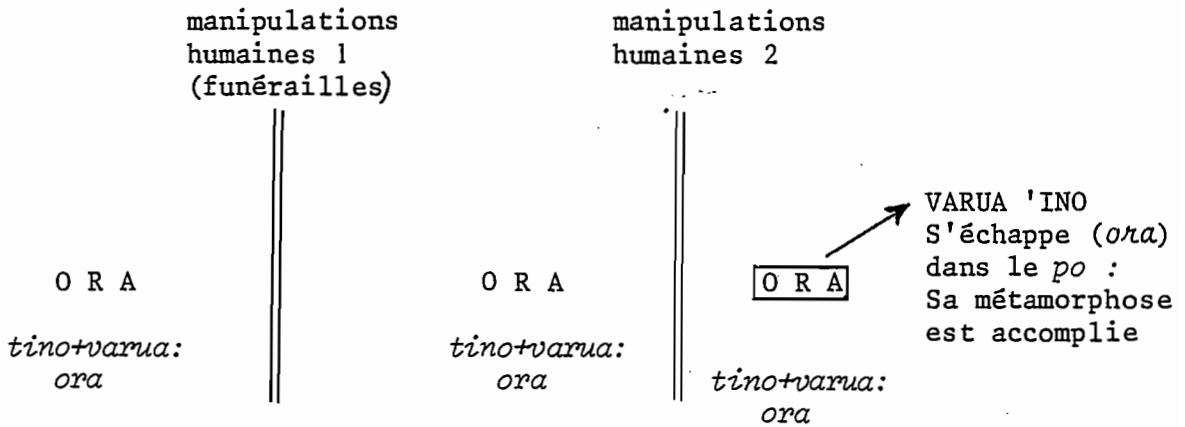


fig. 7b

ECHEC

Si cette manipulation réussit, elle assure le passage de *ora* à *pohe*. Le corps est tué, il devient un cadavre et subira le destin ordinaire de la décomposition. Le *varua* disparaîtra à jamais du monde des humains, et sera neutralisé à son tour au sein du *po* (entendre ici : de l'Enfer) où il subira le châtement divin (*utu'a*).

Par contre, l'échec de cette tentative de meurtre (1) entraîne les pires conséquences. Le mort (*tino+varua*) se dresse hors de terre et s'envole. Il s'est échappé (*ora*), il a survécu (*ora*), et gagne le *po* sous forme de *varua 'ino* accompli. Les membres de l'expédition de profanation auront à subir la vengeance (*utu'a*) du *varua 'ino*, dont les modalités sont analogues à celles qui découlent du ratage en sorcellerie (2). Les autres membres de la communauté devront supporter par la suite toutes les conséquences catastrophiques des manifestations de la négativité aveugle d'un nouveau *varua 'ino* venant s'ajouter au stock initial.

J'ai longtemps cherché à comprendre si la promotion d'un mort à un tel statut surnaturel était conçue comme un événement accidentel, arrivant au hasard, ou s'il concernait plus particulièrement certaines personnes, ou catégories de personnes. Interrogés directement les informateurs se montrent indécis. Pour certains, ce serait le cas d'individus *mana'o 'ino*, aux pensées ou aux volontés mauvaises, que les *varua 'ino* agresseraient pour "manger" leur âme et transformeraient

(1) Le succès est déductible expérimentalement : si l'on parvient à faire brûler le cadavre, à le détruire ou à le mutiler, il y a de fortes chances pour que l'affaire soit close. Encore faut-il vérifier que nulle sanction ne s'abatte ultérieurement sur les membres de l'expédition ou leurs familles. C'est à ceci précisément que se juge dans ce cas l'échec de l'entreprise.

(2) Vengeance absolument implacable dans certains cas, puisque l'on dit que le *varua 'ino* peut aller jusqu'à exterminer un par un tous les membres de la famille du (des) profanateur (s). Si la famille est ainsi exposée, c'est sans doute parce que ces expéditions nocturnes, comme il m'a été dit à plusieurs reprises (Rurutu), sont "seulement une affaire entre parents" ("*'ohipa feti'i noa*").

ipso facto en *varua 'ino*. Pour d'autres, deviennent *varua 'ino* ceux qui de leur vivant avaient déjà ... un *varua 'ino*, c'est-à-dire une "âme mauvaise". Il ne s'agit d'un jeu de mots qu'en apparence : on s'aperçoit en fait, par recoupements, que sont singulièrement prédisposés à faire l'objet de ces manipulations les personnes à qui l'on reconnaît du *mana*, et qui sont soupçonnées de l'employer de leur vivant à des règlements de comptes par sorcellerie (1).

On ne peut que noter la troublante homologie des procédures concernant l'actuel blocage de la métamorphose des *varua 'ino*, avec les secondes funérailles des rituels païens. Dans les deux cas, nous sommes en présence de deux types successifs d'interventions humaines sur des cadavres, séparées par un laps de temps plus ou moins long, conçu comme le temps correspondant à une évolution : évolution du cadavre vers le dépouillement et la dessiccation dans un cas, dans l'autre mutation souterraine ne se manifestant pas par la corruption, mais par l'acquisition d'attributs nouveaux, qui ne sont déjà plus ceux de l'humain.

(1) Il peut s'agir, notamment, de diacres de l'Eglise, personnages-clés de l'*establishment* religieux. Il m'a été dit (Ra'ivava'e) que si les "hommes ordinaires" peuvent être punis de leurs péchés terrestres en devenant *tupapa'u*, les diacres, eux, ont plus de chances de devenir *varua 'ino* s'ils transgressent de leur vivant la Loi divine. Un de mes interlocuteurs (Rurutu) pressentant la mort prochaine de son père, diacre d'une île voisine plus ou moins accusé de sorcellerie, se préparait à aller . . . le rejoindre de façon à veiller à ce que sa sépulture ne soit pas profanée après sa mort.

Ce dernier processus évolutif est pensé lui aussi à la manière d'une "gestation". Lorsque le *varua 'ino* s'échappe (*ora*) en s'envolant (*rere*), l'unité formée par son *varua* et son *tino* est profondément différente qualitativement de celle précédemment réalisée du vivant du défunt : c'est tout au long de cette période de "gestation" que cette modification progressive sera acquise (1).

La différence principale entre les deux procédures, l'ancienne et la contemporaine, consiste en ce qu'il s'agit aujourd'hui de se débarrasser d'un *varua* en "tuant" un corps (2).

A savoir que les manipulations actuelles ne visent pas à imiter et à favoriser le processus surnaturel auquel était traditionnellement soumis le *varua* du défunt dans le *po*. Elles se donnent au contraire pour but d'opérer la nécessaire rupture entre le *varua* et le corps, que la mort physique n'aurait paradoxalement pas suffi à entraîner. S'il est clair que ces pratiques se proposent de rétablir un ordre perturbé, de séparer ce qui doit être séparé (l'âme du corps, mais aussi le mort des humains), et que pour ce faire elles s'efforcent de donner la mort une seconde fois, là ne se limite pas l'enjeu de ces procédures.

Il entretient en fait un rapport aussi complexe avec l'enjeu des rituels païens qu'avec les thèmes empruntés à la vulgate biblique. Et ce malgré les apparences : les violations actuelles de sépultures

(1) On se souvient sans doute du beau cas-limite, rapporté plus haut, de cette femme (*Ra'ivava'e*) dont la mue souterraine avait duré exactement ... neuf mois.

(2) Le souci de la préservation des reliques du mort est ici totalement absent, bien entendu.

"rappellent" en effet les rituels de secondes funérailles païens, autant qu'elles semblent par certains côtés sous l'influence des conceptions bibliques de la résurrection des morts.

L'imagerie de la Résurrection (*ti'afa'ahoura'a i ni'a* : litt. "le lever à nouveau vers le haut") est présente à un niveau formel (le cercueil se redresse dans la tombe, les ailes poussent,...) mais elle ne fait ici que servir de véhicule à un contenu syncrétique : il s'agit là d'une résurrection sauvage, qui intervient par anticipation, hors de la volonté divine, et qui aboutit à la production d'un *varua 'ino*.

A l'inverse des rituels païens, les pratiques actuelles (que l'on réserve, ne l'oublions pas, à des cas très particuliers) ne visent pas la promotion du défunt à un statut nouveau dans le *po*, mais au contraire s'emploient à bloquer un tel cheminement, jugé néfaste, et à empêcher que s'accroisse le stock des figures négatives du *po*.

Est-ce à dire que l'exhumation de ces cadavres est effectuée pour bloquer la production d'une forme particulière d'ancestralité ? La question est importante, et je vais tenter d'y apporter quelques éléments de réponse.

Les *varua 'ino* sont-ils conçus comme des ancêtres, à la manière par exemple des *'oromatua* anciens ? Une chose est certaine : les *varua 'ino* sont en rapport direct avec l'ancestralité, du moins telle que celle-ci est aujourd'hui syncrétiquement définie. Deux raisons justifient cette affirmation.

Les *varua 'ino* en question sont des morts ayant subi un changement de statut. Ils demeurent pertinents pour les humains : ils agissent sur eux, et ceux-ci tentent de contrôler, de maîtriser leur activité. A ce titre les *varua 'ino* (issus de morts) occupent une place homologue à celle réservée dans l'ancienne cosmogonie aux figures de l'ancestralité.

Le second argument a trait à la confusion contemporaine très caractéristique entre les deux catégories, pourtant bien distinctes, de *varua 'ino*. J'ai indiqué plus haut qu'il existe à Rurutu un "stock initial" de trois *varua 'ino* (Taioaia, Ruapaauri et Teriirereiti) à qui la tradition attribue le statut de *divinités (atua)* païennes. Cette triade est mise en rapport avec une triade de divinités positives, et "pré-chrétiennes" en quelque sorte (Roometuaore, Auraroiteata et Teatuaiteora). Cette double triade, dont la symétrie pour moi ne fait aucun doute, a été scindée en deux lors de la conversion : les trois divinités "positives" ont été remplacées (sic) par la Trinité chrétienne (trois en Un), alors que les trois *atua* "négatifs" (*atua varua 'ino*) ont survécu à leur "mort" symbolique, et poursuivent jusqu'à aujourd'hui leur activité nuisible.

Or ces trois *atua varua 'ino*, outre le fait d'être des divinités mauvaises et "fausses" (*atua ha'avare* : faux-dieux, car païens), sont dits n'être autres que des *ancêtres divinisés* par les païens, dans leur aveuglement. Ce sont des hommes, dit-on, qui après leur mort auraient "ressuscité" (*ti'a i ni'a*) et qui auraient été divinisés. Ils se manifestent aujourd'hui sous de nombreuses formes (*hoho'a*) : requin, anguille, comète etc... Deux d'entre eux (si ce n'est trois) étaient avant de mourir des *'aito* (guerriers célèbres).

Voici deux fragments des textes de deux *puta tupuna* qui concernent la définition ancestrale de ces "atua" très particuliers. Le premier fragment concerne Ruapaauri, et le second Taioaia.

a) *ua parauhia teie atua e atua no te opu taata, eere i te*

On dit que ce dieu est un dieu de ramage, ce n'est pas

atua no te femua taatoa. E taata oia i te matamua roa ra.

le dieu de l'île entière. C'était un homme, il y a très

e aito ua parahi oia i roto i te opu taata

longtemps. C'était un aito il vivait au sein de son

e taata tiaturihia

ramage. C'était un homme objet de croyance/confiance

i roto i te opu taata. i tona poheraa ua tanuhia oia.

dans le ramage. A sa mort il a été enterré.

I muri aera ua tia oia i nia.

Puis il a ressuscité (il s'est levé).

b) *Eere oia i te Atua mau, e taata oia i te matamua,*

Ce n'était pas le Dieu vrai, c'était un homme au début,

e taata aito, i muri i tona poheraa ua tia oia i nia

un homme aito, après sa mort il a ressuscité (il s'est levé)

e ua riro ei Varua mana no te reva nei.

et il est devenu un Esprit puissant du ciel.

Les morts métamorphosés sont aujourd'hui appelés du même nom que celui qui désigne les "ancêtres divinisés" : à ce titre, ils entretiennent un rapport supplémentaire à l'ancestralité.

Mais il faut aller plus loin encore, et approfondir la question de l'hétérogénéité si remarquable des statuts englobés sous la catégorie *varua 'ino*, question qui me paraît cruciale pour autant que l'on veuille définir ce qu'il en est aujourd'hui des conceptions de l'ancestralité.

La double définition des *varua 'ino* censés provenir directement du paganisme (ils sont à la fois divins et ancestraux) commande en effet deux types de relations entre ceux-ci et les *varua 'ino* qui ont pu être promus à ce statut *depuis la conversion* (je nommerai désormais ces derniers "*varua 'ino* promus" par opposition aux trois "*varua 'ino* anciens").

Si l'on considère les *varua 'ino* anciens sous leur seule dimension d'*atua* (de pseudo-divinités païennes), la première relation se présente comme suit : les *varua 'ino* promus sont aux *varua 'ino* anciens ce que dans la religion ancienne les ancêtres étaient aux dieux. Il n'est naturellement pas question pour les Polynésiens de conférer aux *varua 'ino* promus un statut divin (y compris dans le domaine abject du *po*) : ils sont issus de morts, et incontestablement d'origine humaine. Les *varua 'ino* anciens, par contre, sont des *atua* (sont donnés comme tels : je dirai dans un instant ce qu'il en est en réalité). Ce sont, dit-on, les *atua* mauvais des païens. La relation entre ces deux catégories de *varua 'ino* est donc bien dans ce contexte à rapprocher de celle qui opposait autrefois de manière irréductible

les *atua* et les *'oromatua* : les premiers ont leur origine dans le *po*, ils préexistent au *ao*, alors que les derniers sont issus de l'humain et du *ao*. Or nous venons de voir comment - et à quel prix symbolique - le clivage *po/ao* a pu être reconduit dans le cadre du syncrétisme.

Entre les deux types de *varua 'ino* passe la coupure fondamentale de la conversion, cet évènement charnière entre les deux univers : les uns sont en deçà de cette coupure mythique - ils sont dans le *po* -, alors que les autres - créatures du *ao* - sont au delà.

Si l'on considère maintenant les *varua 'ino* anciens uniquement en tant qu'ex-humains (et non plus en tant qu'*atua*) les deux catégories de *varua 'ino* ne parviennent pas davantage à se confondre. Non seulement parce que ces ancêtres des temps païens peuvent toujours être opposés aux *varua 'ino* promus sous le rapport de la profondeur généalogique, mais surtout en ce qu'ils entretiennent les uns aux autres une relation analogue à celle établie autrefois dans le *po* entre les *varua* des morts et les *'oromatua* : et plus précisément encore entre les *varua* et les *'oromatua* chargés d'opérer la métamorphose de ceux-ci en d'autres *'oromatua*. On se souvient que les *varua 'ino* fondamentaux (Rurutu) ont la faculté de tuer les humains, en s'emparant de leur *varua* pour le dévorer : le *varua* victime de cette agression basculera irrémédiablement dans le *po* (il y sera alors anéanti, à moins qu'il se transforme lui aussi en *varua 'ino*). La différence fondamentale entre les deux procédures, l'ancienne et la contemporaine, réside en ce qu'un tel transit est considéré aujourd'hui comme parfaitement néfaste : et ceci est la conséquence directe de la redéfinition syncrétique du *po*.

Pour me résumer : la double détermination du rapport entre les deux catégories de *varua 'ino* peut se poser de la façon suivante :

<u>varua 'ino anciens</u>	::	<u>atua</u>	::	<u>'oromatua promoteurs</u>
varua 'ino promus		'oromatua		varua promus
(1)		(2)		(2)

La mise à jour de cette chaîne analogique pose un problème fondamental : qu'en était-il de l'éventualité de la transformation des 'oromatua en atua dans le système ancien ? En d'autres termes : qu'en était-il de la "divinisation des ancêtres", et quelles pourraient en être les implications au sujet du statut contemporain des varua 'ino ?

L'ethnologie polynésienne a bien souvent fait usage de la notion d' "ancêtres divinisés" pour rendre compte du statut des entités ex-humaines qui faisaient autrefois l'objet d'un culte au niveau des clans ou des lignages. Le recours à cette notion semblait s'imposer d'autant plus que, paradoxalement, des figures qui n'étaient pas des atua subissaient à l'évidence dans la religion ancienne un traitement rituel parfaitement comparable à celui des divinités. Or le recours à ce concept pose bien plus de problèmes qu'il ne tente d'en résoudre. Nombreux sont ceux qui ont parlé de la "divinisation des ancêtres" comme si la chose allait de soi, sans tenter de s'interroger sur les modalités concrètes qu'elle aurait pu revêtir en Polynésie.

(1) dans la définition synchrétique de ce rapport.

(2) dans la définition ancienne de ce rapport.

Nous avons vu que l' "ancestralisation des morts", quant à elle, était un processus fondé à un double niveau. Au niveau mythique (les esprits des morts étaient censés subir un traitement particulier dans le *po*, débouchant sur une métamorphose) et au niveau rituel (les dépouilles des morts étaient manipulées par les survivants dans le but de mimer, d'accompagner et de favoriser tout à la fois le déroulement du processus surnaturel en question). Nous ne savons rien, par contre, d'un éventuel procès de divinisation, qui serait venu prolonger, en quelque sorte, sur le procès d'ancestralisation. Ce second passage, pour autant qu'il ait été conçu, n'a laissé aucune trace (à ma connaissance tout du moins) dans le savoir ésotérique qui nous est parvenu, ni dans les pratiques rituelles. Et l'on voit mal comment un changement de statut aussi considérable n'aurait pas eu à être ritualisé lui aussi d'une manière ou d'une autre, compte-tenu de l'importance des cérémonies funéraires, qui précisément ritualisent le passage à l'ancestralité. Il semble bien que la barrière passant entre le divin et l'ancestralité (entre le divin et le non-divin) fût tenue en Polynésie pour infranchissable. Les morts pouvaient bien en effet - à certaines conditions - devenir ancêtres, mais il paraît exclu que les ancêtres eussent pu devenir des dieux (1).

(1) Les divers panthéons polynésiens ont certes connu dans l'histoire des mutations plus ou moins importantes : il était possible d'y introduire telle ou telle divinité nouvelle, ou d'en bannir telle autre. Le cas se présentait notamment lors des conversions imposées par la conquête, l'arrivée d'une chefferie nouvelle au pouvoir, etc... Mais ces dieux nouveaux étaient néanmoins des *atua* déjà constitués comme tels au sein d'un autre panthéon.

L'opposition divinité/ancestralité était bien entendu largement ambiguë. Les dieux anciens avaient en commun avec les ancêtres quantité d'attributs communs. Leurs cultes étaient en gros identiques, ils étaient représentés par les mêmes effigies, et le principe généalogico-hiérarchique qui les séparait, les réunissait tout aussi bien dans un continuum. Pourtant, ontologiquement, ce point fondamental les opposait : les dieux étaient nés dans le *po*, les hommes dans le *ao* ; les uns étaient mortels, les autres n'avaient jamais connu le destin de l'humain.

Qu'en est-il aujourd'hui de ce clivage et de l'impossibilité apparente de son franchissement, si l'on se reporte à la position attribuée aux *varua 'ino* ? Les deux catégories de *varua 'ino* rappellent en effet (toutes choses égales compte tenu de la syncrétisation) les deux figures de base de la religion ancienne : *atua* et *'oromatua*. Le clivage subsiste, comme on vient de le voir, sous la polysémie du signifiant qui les désigne : entre les deux catégories de *varua 'ino*, pas plus qu'entre dieux et ancêtres autrefois, la confusion ni le passage ne semblent concevables. (1)

Comment comprendre maintenant la double nature des *varua 'ino* païens : ont-ils véritablement pu être simultanément *atua* et ancêtres ? Sur ce point, le travail de la syncrétisation a été particulièrement décisif. L'influence occidentale fut déterminante dans le genèse de cette représentation, comme elle le fut au moment de l'adoption du signifiant *varua 'ino* lui-même. Pour les missionnaires, les dieux

(1) Il est naturellement exclu qu'un *varua 'ino* nouvellement promu devienne jamais un *varua 'ino* prototype.

païens étaient de faux-dieux, qu'il fallait démasquer comme tels, c'est-à-dire essentiellement comme usurpateurs d'une place revenant au seul Vrai Dieu, qui seul est divin. Les prétendus *atua* des sauvages ne pouvaient être dans ces conditions que des "fétiches", des "idoles" (de la matière prise pour divinité) ou, justement, des "ancêtres divinisés" (de l'humain pris pour divinité).

Lors du contact, les Polynésiens ont assumé ces principes à leur manière. En ce qui concerne Rurutu, les choses semblent s'être passées comme suit : les trois figures ancestrales (Ruapaauri, Teriire-reiti et Taioaia) auraient bien été divinisées... *mais à l'issue de la conversion*, et, pourrait-on dire, avec effet rétroactif. L'ensemble des divinités primordiales de l'île (dont il ne subsiste strictement aucun souvenir à Rurutu) aurait basculé dans l'oubli (elles ont été "tuées" en effigie à Rurutu, et franchement répudiées comme "faux-dieux"), alors que se serait échafaudée la fiction des deux triades divines. La nécessité de cette fiction aurait répondu à un double impératif : à la fois rejeter l'ancienne religion (à moindres frais, autant que possible ; et quoi de plus commode que de vouer aux gémonies d'authentiques "faux-dieux" : des ancêtres !) (1), et en préserver, sinon les principes, du moins sans doute la respectabilité : d'où la surprenante trouvaille syncrétique de cette pseudo-Trinité construite à l'image

(1) Les ancêtres sont négateurs de la divinité dans le christianisme aussi bien que dans les religions polynésiennes... Ils sont d'autre part bien plus difficilement répudiables en Polynésie que des divinités, particulièrement ceux qui comme les *varua 'ino* de Rurutu sont d'autant plus pertinents pour les humains qu'ils passent encore pour être utilisés en sorcellerie.

de la Trinité chrétienne (Roometuaore, Auraroiteata et Teatuaiteora) et dont l'authenticité est garantie par des procédés mythiques traditionnels. Ainsi pouvait s'ébaucher une tentative de réhabilitation de la culture païenne, autant qu'une sorte de réécriture de l'histoire et de dénégation du rôle objectif du contact extérieur dans la conversion : le vrai Dieu trinitaire était déjà connu des païens. Même s'il vraisemblable que cette tentative n'ait caractérisé qu'une première phase de la réponse populaire à l'acculturation religieuse, il n'en reste pas moins qu'elle semble avoir marqué de manière décisive l'organisation ultérieure des représentations synchrétiques.

7. FIGURES DU SYNCRETISME.

Le syncretisme mis sur pied dans des îles comme Rurutu à l'issue de la conversion - et dont la constitution même atteste selon moi la réussite de celle-ci - ne doit pas être interprété comme la "simple" *juxtaposition* de traits culturels provenant en droite ligne de l'ancienne religion polynésienne à des traits étrangers empruntés au christianisme. L'affaire est bien plus complexe. Je proposerai plus loin quelques remarques sur les mécanismes de "fusion culturelle" entre les deux systèmes religieux et les deux visions du monde en présence dans ces îles au moment du contact : d'ailleurs l'idée même d'une addition, d'une sommation peut dès à présent être sérieusement mise en doute, si l'on considère ce qui vient d'être dit.

Nous avons vu qu'un dualisme s'était réorganisé autour de l'opposition cardinale des cosmogonies polynésiennes, celle du monde

des vivants au monde des morts et des origines. Comme j'ai tenté de le montrer, ces deux notions n'ont pas échappé elles-mêmes à une redéfinition synchrétique, et intègrent désormais toute une série de connotations nouvelles. Leur couplage continue néanmoins d'organiser le champ cognitif du syncrétisme comme il organisait celui de l'ancienne vision du monde.

Je vais tout d'abord passer en revue les figures de ce dualisme nouveau (1) en mettant en évidence leurs déterminations synchrétiques (sections 7.1 et 7.2), avant de procéder à l'analyse du réseau de relations où elles se trouvent inscrites et polarisées entre elles (section 7.3).

7.1. *Figures du po.*

Ces figures sont au nombre de deux : les *varua 'ino* et les *tupapa'u*.

7.1.1. *varua 'ino.*

J'ai longuement débattu de la question des *varua 'ino*, considérée sous son rapport fort ambigu à l'ancestralité. Aussi n'y reviendrai-je que de manière rapide. Dans le cadre du dualisme nouveau, la figure *varua 'ino*, tout en conservant en permanence son ambiguïté, assume essentiellement la position de divinité (*atua*), mais de divinité du *po*.

(1) Je rappelle afin de lever toute équivoque que cette analyse se rapporte aux matériaux recueillis à Rurutu. Les figures en question seront analysées dans leur définition et leur spécificité locales.

A bien des égards, les *atua varua 'ino* occupent une position symétrique à celle assignée dans le *ao* à la divinité officielle chrétienne. A Rurutu, les *varua 'ino* sont au nombre de trois, *puisque* les pseudo-divinités positives des païens sont elles-mêmes une triade, qui annonce ni plus ni moins la Sainte-Trinité : le Vrai Dieu prototype se devait en effet d'avoir aussi son Antéchrist. C'est cette dimension d'anti-divinité qui prévaut dans le cadre de ce dualisme. Elle est d'ailleurs garantie par la Bible (1), qui attribue de surcroît aux *varua 'ino* (bibliques) une origine fort ancienne, aussi reculée dans le temps qu'il est possible de l'être : ainsi en était-il des anciens *atua* dans la religion païenne.

Mais les *varua 'ino* sont bien davantage qu'un simple artefact . . . acculturatif. Il s'agit de figures typiquement polynésiennes, même si elles assument les attributs et les fonctions du Diable (*Diabolo*) ou de Satan (*Satane*), entités fort mal définies par les Polynésiens, et du reste fort peu pertinentes excepté dans le domaine très particulier du discours biblique spécialisé (2).

(1) cf. la lutte de Jésus contre les *varua 'ino* (démons, esprits malins etc...) dans le Nouveau Testament.

(2) Il n'est pas que le discours quotidien d'où la référence au Diable soit absente. Lors des cas de possession, par exemple, ce n'est jamais le Diable (ou Satan) qui entre dans le corps de la personne possédée, mais bien des *varua 'ino* (comme dans le Nouveau Testament), ou, à la rigueur, des *tupapa'u*.

Le terme *tatane* (*Satane*) n'apparaît à ma connaissance dans le discours quotidien que dans un contexte très particulier, par exemple lorsqu'il est lancé à des enfants trop turbulents. Son emploi équivaut dans un contexte identique à notre : "Petit diable!". C'est en quelque sorte le degré zéro de l'insulte, le seul qui puisse être utilisé de manière gratuite, y compris entre adultes.

Les *varua 'ino*, qui présentent une relation de symétrie inversée par rapport à Dieu dans le cadre de ce syncrétisme, ne peuvent pas en effet être définis uniquement en tant qu'Antéchrist (s), au sens occidental du terme. Tout d'abord, et ceci est capital, en raison de ce qui vient d'être dit sur leur dimension proprement polynésienne, qui les associe d'une manière très particulière au destin des morts à l'ancestralité. Mais aussi en ce que les *varua 'ino* ne sont pas une figure unique. La symétrie sur ce point est imparfaite : la multiplicité des *varua 'ino* ne répond pas à l'unicité du Dieu positif. Les *varua 'ino* fondamentaux de Rurutu sont au nombre de trois (auquel il faut encore adjoindre un nombre imprécis de *varua 'ino* promus à ce statut aux temps chrétiens). Le Vrai Dieu, lui, est certes une Trinité mais cette Trinité confond trois figures *en une seule* : le christianisme, même outre-mer, est incontestablement un monothéisme (1).

(1) A Rurutu ce n'étaient que les païens qui distinguaient une triade de divinités positives, nommées de noms différents et possédant des attributs particuliers : après "l'arrivée de l'Évangile" s'est imposé le culte d'une divinité unique. Mais l'ingéniosité de la "réécriture de l'histoire" locale est de suggérer que cette triade était *déjà contenue dans une enveloppe unique, le ti'i 'A'a*. Cette effigie, façonnée "à l'image du Vrai Dieu "rencontré en Angleterre" par Amaiterai, contient le Vrai Dieu sous ses trois espèces, et annonce en quelque sorte la résolution de ce polythéisme païen en un monothéisme effectif.

7.1.2. *tupapa'u*.

Si j'ai laissé jusqu'à présent dans l'ombre le débat sur cette seconde figure du *po*, c'est que la question des *varua 'ino* devait être analysée au préalable, et replacée dans le cadre du problème plus vaste de la "survie" qui constitue le registre même dans lequel s'exprime le rapport de ces cultures à leur propre passé. Le cas des *tupapa'u* est justiciable d'une analyse séparée, mais qui ne pouvait être abordée qu'une fois située la position des *varua 'ino*, et certaines conceptions du destin de l'après-mort.

Je précise d'emblée que je considérerai ici les *tupapa'u* dans la définition restreinte (non-métaphorique) qui leur est donnée dans la pensée polynésienne. J'ai dit plus haut que dans le discours indigène, selon les contextes, le terme *tupapa'u* était susceptible soit de désigner une catégorie très générale (sorte de fourre-tout englobant indistinctement toutes les entités surnaturelles du *po* - y compris les *varua 'ino* et les divinités païennes), soit de s'appliquer de façon précise à une seule de ces entités, les *tupapa'u* "au sens strict", que l'on peut définir comme des esprits issus de morts se manifestent dans un laps de temps généralement assez court consécutif à un grand nombre de décès.

C'est cette détermination qui me paraît fondamentale : il s'agit là d'entités transitoires, d'entités "liminales" pourrait-on même dire, tant la période où se manifestent les *tupapa'u* semble bien correspondre d'un point de vue structural à l'intervalle qui autrefois séparait la mort physique des ultimes cérémonies funéraires. En d'autres termes : le temps du *tupapa'u* apparaît homologue au temps néces-

saire au déroulement du procès qui débouchait jadis sur l'acquisition pour le mort d'un nouveau statut dans le *po*. Ce temps correspondait à son tour, comme je l'ai dit, à celui de la décomposition du cadavre, anciennement nommé, je le rappelle, *tupapa'u* : ce n'était que lorsque le cadavre se trouvait entièrement dépouillé de sa substance putrescible, à la suite d'un processus naturel de corruption doublé d'un processus cérémoniel, que le défunt était censé être devenu un ancêtre.

Le problème se complique aujourd'hui de l'oblitération quasi-totale de la référence à l'ancestralité et au processus à la fois surnaturel et rituel d'ancestralisation. Le terme *tupapa'u* lui-même a subi une sorte de "dérapage sémantique" tout à fait significatif, précisément en ce qu'il ne renvoie plus au cadavre, corps mort du défunt, mais désigne - au sens strict - l'*émanation* surnaturelle qui procède de ce cadavre, cadavre dont la corruption cesse avec le christianisme d'être exhibée et ritualisée pour être totalement occultée.

Il reste que les *tupapa'u* sont à bien des égards des entités *en transit*. Si leur temps est un temps intermédiaire, *leur statut l'est également*. Leurs attributs sont situés à mi-course entre ceux de l'humain et ceux des redoutables *varua 'ino*. On s'attend des *tupapa'u* à ce qu'ils disparaissent : à la limite, on pourrait dire qu'un *tupapa'u* ne se manifeste que pour mieux disparaître, après avoir réglé le conflit avec les humains qui est la raison d'être de son apparition.

C'est justement cette dimension éphémère et transitoire des *tupapa'u* qui permet le rapprochement avec les conceptions anciennes du destin des morts. A ceci près que la position actuelle des *tupapa'u*

a été totalement bouleversée depuis le contact, notamment en raison de la redéfinition syncrétique du *po*, de la disparition des pratiques funéraires traditionnelles et de l'opacification des conceptions relatives au destin des morts dans l'au-delà.

1) tous les morts ne deviennent pas des *tupapa'u* (i.e. : ne se manifestent pas comme *tupapa'u* pendant la période immédiatement consécutive au décès) ;

2) les *tupapa'u* n'accèdent que de manière tout à fait exceptionnelle à un statut ultérieur dans le *po*.

A savoir (premier point) que le stade *tupapa'u* ne peut être considéré de manière absolue comme consécutif à celui de *ta'ata ora*, d'homme vivant. Bon nombre de morts ne posent pas de problèmes aux survivants, et ne se manifestent jamais sous forme de revenants : ils sont enterrés et disparaissent dans ce qu'il faut bien appeler de son nom : l'oubli. Aucun culte particulier n'est d'ailleurs rendu aux morts en milieu traditionnel : ni services religieux commémoratifs, ni pratiques privées particulières (1).

Les conceptions bibliques officielles attribuent aux morts un séjour provisoire, mais en pratique de durée quasiment éternelle, dans un espace éloigné de l'humain, mais fort mal défini : on le considère comme une sorte de purgatoire (*ao ra* ou *po*) où les âmes (*varua*) des morts attendront le jour du Jugement. Aucune théorie biblique de la métamorphose n'est venue prendre le relais des concep-

(1) Je rappelle que les cimetières ne sont jamais visités que collectivement, et à de très rares occasions. Ils ne sont pas tenus pour un lieu de pèlerinage ou de recueillement et sont quasiment laissés à l'abandon.

tions anciennes et rien n'est venu démentir le bien-fondé des croyances en l'existence des *tupapa'u*. Dans ces conditions, à défaut de représenter une majorité statistique, il reste que la transformation *post-mortem* des hommes en *tupapa'u* est considérée comme une éventualité hautement probable, et comme un phénomène "naturel" allant de soi. Ce passage est le seul changement de statut qui soit culturellement déterminé de manière précise : la théorie officielle du stockage des âmes des morts dans une sorte de salle d'attente, antichambre du Tribunal divin, ne comporte aucune attribution de nouveau statut aux *varua*, pas plus qu'elle ne fournit de réponse satisfaisante aux interrogations des Polynésiens sur leur destin immédiat dans l'après-mort.

Ma seconde remarque repose sur le constat que les *tupapa'u* n'accèdent pas *nécessairement* à un statut ultime dans le *po*, au terme de leur éphémère présence au monde : ces entités qui ne font que "passer", bien souvent en fait ne "passent" nulle part. La plupart en effet, au terme de leurs tribulations dans le monde des vivants, disparaîtront soudainement dans le néant de l'oubli. A moins qu'elles ne subissent un sort exceptionnel : ici encore un seul cheminement permet aux *tupapa'u* d'atteindre un autre statut surnaturel. Je veux parler, on l'aura compris, de la possibilité, fort rare mais toujours ouverte (1), de la transformation d'un *tupapa'u* en un *varua 'ino*.

(1) Si l'évènement est rare, sa survenue toujours possible constitue par contre une hantise permanente. Je n'en veux pour preuve que la fréquence des violations de sépultures aux Iles Australes.

Les conceptions indigènes portant sur ce type de transition ne sont guère élaborées : tout se passe à nouveau comme si, en la matière, les choses allaient de soi. La plupart des gloses que j'ai pu recueillir sur ce point ne spécifient pas si ce sont ou non des *tupapa'u* qui se transforment en *varua 'ino* (1). On dira le plus souvent que ce sont certains *varua* mauvais (*'ino*) qui sont susceptibles de se transformer en *varua 'ino* ... : un jeu sémantique tenant du calembour permet ici encore de faire l'économie d'une spéculation qui ne pourrait être bien entendu nulle part constituée en un corps de doctrine structuré, parallèle à l'eschatologie officielle et formulable consciemment en tant que tel (*a fortiori* sur la demande de l'ethnologue).

Il me paraît pourtant plus que probable que cette transformation du *varua* en *varua 'ino* suppose une étape intermédiaire, et porte sur une entité surnaturelle déjà constituée, le *tupapa'u*. Les manifestations des futurs *varua 'ino* (cadavres en cours de métamorphose) sont en effet analogues à celles des *tupapa'u*. Elles se déroulent pendant une période liminale, qui par définition est finie (2). L'activité néfaste des futurs *varua 'ino* porte sur les humains, est vérifiable

(1) Il est par contre clairement admis que des *tupapa'u* puissent être agressés par des *varua 'ino*, qui les dévorent (dévorent leur *varua*). Une telle manducation, qui constituait autrefois la modalité traditionnelle par excellence de la métamorphose des esprits des morts en *'oromatua*, est également attestée aux Iles-Sous-le-Vent par LEVY (1973 : 163).

(2) Cette période est en l'occurrence directement liée au temps d'une gestation souterraine, d'une "pousse" aboutissant à une "éclosion", et à une vie nouvelle : ces mutations portent sur un cadavre et représentent en quelque sorte une décomposition inversée - nous retrouvons ici peu altérées, les anciennes conceptions du cycle mortuaire.

expérimentalement, et requiert une intervention urgente, encore comme dans le cas des *tupapa'u*. Ce n'est que lorsque le cadavre est déjà devenu *varua 'ino* que l'intervention destructrice n'est plus possible : le *mana* du *varua 'ino* dépasse alors celui d'un ordinaire *tupapa'u*. D'où l'importance du diagnostic et de la détection à temps de la nature de l'agression, tout le problème étant de savoir si l'esprit du mort en question est susceptible ou non de devenir *varua 'ino* et si les manifestations qu'il s'agit de faire cesser préparent ou non à l'exercice d'une négativité bien plus redoutable encore. Pendant une période intermédiaire donc, les futurs *varua 'ino* se confondraient aux *tupapa'u* : leur "vraie nature" ne se révélerait que dans leur accomplissement ultérieur.

Ceci étant, il reste que comme je viens de le dire tous les *tupapa'u* ne se transforment pas en *varua 'ino*, pas plus d'ailleurs que tous les humains ne sont promis à devenir des *tupapa'u*. Il n'en est pas moins vrai que ces cultures établissent aujourd'hui un cheminement surnaturel du type : *ta'ata* → *tupapa'u* → *varua 'ino*; et que ce cheminement rappelle celui qui autrefois conduisait à l'ancestralité et s'articule conceptuellement sur lui. Doit-on pour autant les confondre ? Je crois au contraire qu'ils doivent être distingués, et même opposés. La promotion d'un mort au statut d'ancêtre (*'oromatua*) était autrefois éminemment valorisée, alors qu'aujourd'hui la métamorphose d'un défunt en *varua 'ino* représente une calamité absolue.

Depuis le contact, la notion d'ancestralisation a en effet perdu toute espèce de signification. Son enjeu rituel et symbolique a disparu. Quant à celle d'ancestralité, j'ai montré plus haut quel degré d'ambiguïté elle avait pu atteindre. Il ne s'agit plus de nos

jours de produire des ancêtres, mais de se débarrasser d'eux. Davantage même : de se débarrasser des morts.

"*Ifo fa'a'ore*", dit-on : il faut oublier, produire - l'annulation, faire le vide. Ceci vaut aussi bien pour le passé - tout le passé - que pour les morts - tous les morts -.

On pourra objecter que "se débarrasser des morts" était aussi une préoccupation majeure de la culture polynésienne ancienne, - comme elle est d'ailleurs celle de toute culture humaine. Certes. Encore ne faut-il pas perdre de vue que l'on se séparait autrefois des morts d'une manière bien particulière lorsqu'on les propulsait dans le *po* : il s'agissait dans ce cas de les y installer de façon stable, entre autres, afin d'obtenir d'eux par la suite un certain nombre d'avantages concrets en contrepartie. Cette visée est totalement absente des conceptions syncrétiques actuelles (1). L'ancestralisation est le contraire de l'oubli : elle se dresse contre lui, et se donne pour propos la préservation d'une mémoire - et d'une pertinence -. D'ailleurs le paganisme savait recourir lui aussi à l'oubli : nombreux étaient les morts qui n'étaient pas ancestralisés, tels que ceux dont le statut social ou la position généalogique étaient de moindre importance. Aujourd'hui, ce que l'on s'efforce de produire n'est plus l'ancestralité, mais la suppression de toute pertinence des morts pour

(1) C'est la divinité chrétienne qui désormais assume (seule) l'ensemble des fonctions positives exercées, chacun dans son domaine particulier, par les *'oromatua* et les *atua* du paganisme.

les vivants, et du Mort pour le Vivant de manière générale.

A la faveur du silence des textes bibliques sur la question, le seul cheminement surnaturel qui concerne les morts n'est plus actuellement représenté que par cette forme tout à fait marginale et paradoxale d' "ancestralisation" (la transformation d'un mort en *varua 'ino*) dont l'objectif, qui figure l'inversion de la visée traditionnelle de l'ancestralité, est néanmoins atteint au terme d'un processus conceptuellement analogue.

7.2. Figures du *ao*.

J'aborde maintenant l'examen de l'autre pan de ce dualisme. Il est composé de deux figures : Dieu et les hommes, occupant chacune une position symbolique dont la définition est dans les deux cas syncrétique.

7.2.1. Dieu (*te Atua*).

La divinité chrétienne est la seule figure syncrétique qui soit constituée en tant qu'objet *légitime* de croyance. Ceci ne veut pas dire, naturellement, que les autres figures non-humaines ne soient pas impliquées elles aussi dans des croyances, et qu'une relation de *ti'aturi* en soit pas nouée entre les hommes et elles. La croyance en Dieu est simplement la seule qui soit institutionnalisée : elle s'exprime dans le cadre d'une Eglise et y est développée en un corps de doctrine spécialisé.

Je ne m'étendrai pas sur la place tout à fait considérable occupée par la référence à Dieu dans la vie quotidienne et cérémonielle des Polynésiens, qui a été relevée par bien des auteurs ; je n'approfondirai pas davantage la question de l'encadrement institutionnel

de la foi chrétienne. Je tenterai par contre, autant que faire se peut, d'approcher le rapport polynésien à Dieu. Quelle est la manière dont est conçu le Dieu chrétien dans ces sociétés ? Quel statut lui est attribué ? Un problème de fond s'ouvre sur ces interrogations. Le discours courant en milieu européen se borne à nier la sincérité de la foi polynésienne : les Polynésiens ne se seraient convertis que nominalement, le reste n'étant que faux-semblant ou imitation maladroite (les propositions de ce racisme sommaire ont déjà été évoquées plus haut). D'autres au contraire dans certains milieux ecclésiastiques locaux ne sont pas loin de prétendre que les habitants de la Polynésie française seraient des chrétiens modèles, dont la foi, peut-être naïve mais intensément vécue, gagnerait à servir de modèle aux chrétiens d'Occident : les Tahitiens ne furent-ils pas, au lendemain de leur conversion, les meilleurs évangélistes indigènes de tout le Pacifique ?

Personne à ma connaissance, jusqu'à Robert LEVY, ne s'était interrogé sur la nature du christianisme polynésien d'un point de vue exempt de toute idéologie, à la fois non raciste et non évangélique. Aussi sa contribution (1) mérite-t-elle un commentaire critique.

La thèse de cet auteur est la suivante :

"Le protestantisme tahitien est à l'évidence une variante du judéo-christianisme ; mais il a été tahitianisé, c'est à dire rendu compatible (congruent) avec l'ethos et le style de ce qui survit de la culture tahitienne, et consonant avec les formes prévalentes de perception, de cognition et de motivation des Tahitiens en tant qu'individus". (2)

(1) LEVY (1969) : "Personal Forms and Meanings in Tahitian Protestantism. Cet article regroupe plusieurs passages extraits de son ouvrage

"*Tahitians*" (1973). C'est à ce premier texte que je me référerai ici : je précise que les pages 130 à 133 de cet article correspondent aux pages 179 à 185 de "*Tahitians*".

(2) LEVY (1969 : 133). C'est moi qui souligne et traduis.

Ce sont bien en effet les modalités concrètes de cette "tahitianisation" qui nous intéressent ici. Selon LEVY, Dieu a pour les Tahitiens un sens (*meaning*) assez différent de celui qui lui est attribué ordinairement en Occident. Il distingue trois "aspects de Dieu" pertinents selon lui pour les Polynésiens, trois déterminations par rapport auxquelles ceux-ci se définiraient : 1) "*Dieu en relation avec les affaires de ce monde*" ; 2) "*Dieu en relation avec l'ordre cosmologique*" ; 3) "*Dieu en relation avec le destin de l'âme*". (LEVY 1969 : 130).

1) Le premier de ces "aspects", sur lequel LEVY insiste le plus, est sans doute celui où la "tahitianisation" se manifeste de la manière la plus remarquable. Dieu y apparaît dans trois "sous-aspects" différents :

1 a) Dieu est tout d'abord défini en tant que divinité tutélaire de son Eglise, et même plus particulièrement d'une communauté paroissiale donnée. Il est alors, dit LEVY "*the parochial god who is the patron spirit overseeing His special worldly realm of the church*". En tant que tel, il agit pour protéger son église. Une protection qui se manifeste essentiellement de manière négative, par des sanctions en cas d'infraction aux obligations imposées par l'engagement-de-foi *ti'aturi*. C'est ainsi que ce Dieu "*punit ceux qui travaillent le dimanche ou qui*

font des serments mensongers sur la Bible" LEVY (1969 : 130) (1).

Comme le remarque LEVY, la punition intervient "non pas parce qu'il y a violation de quelque loi naturelle, mais parce que l'individu concerné a souscrit une sorte d'engagement contractuel à telle règle particulière en s'impliquant psychologiquement (*ti'aturi*) avec elle. La loi devient alors magiquement réelle pour lui, elle a du mana, et, dès lors, sa violation entraîne la punition". LEVY (1969 : 130).

Que la violation des interdits de l'Eglise soit sanctionnée par Dieu de manière impitoyable, et que cette sanction à laquelle est donnée un tour très polynésien ("*a peculiarly Polynesian twist*") renvoie de manière quasi-directe au registre traditionnel de la rupture de *tapu*, ne fait selon moi aucun doute. Par contre, l'affirmation de LEVY selon laquelle "Dieu protège son Eglise de la même manière qu'un esprit ancestral (*ancestor spirit*) protège ses descendants" (1969 : 130) me paraît plus discutable.

Je n'ai pas souvenir qu'il m'ait été dit sur le terrain que Dieu tuait certains transgresseurs pour "protéger son Eglise" (2).

(1) On pourrait encore allonger la liste de situations analogues. LEVY néglige, curieusement, de constater que certains de ces interdits sont vécus ni plus ni moins comme des *tapu* anciens : l'interdiction absolue du travail sabbatique n'est pas de ce point de vue un cas isolé. Le serment dit de la "Croix-Bleue", par lequel un individu s'engage devant Dieu et le Pasteur à cesser de boire, fournit également un bon exemple de ces engagements personnels dont la rupture entraîne de la part de Dieu un châtement exemplaire, qui est souvent la mort du pêcheur ou d'un membre de sa famille.

(2) En fait, ce type d'explication me paraît davantage pertinent dans le cadre de certaines théories fonctionnalistes que dans celui de la pensée polynésienne.

D'ailleurs les "esprits ancestraux" n'ont pas d'Eglise, ce qui ne les empêche pas de tuer eux aussi dans des situations de transgression analogues (1). Le lien actuellement entretenu avec les ancêtres (qui est avant tout généalogique) n'est pas établi sur un mode électif, à la différence de ce qui se passe lorsqu'on s'engage librement vis à vis de Dieu en signant la Croix-Bleue ou en se jugeant digne de prendre la Communion (2). On s'explique mal en conséquence la raison d'être de la référence faite par LEVY à l'ancestralité dans un tel contexte.

(1) Je pense ici, pour Rurutu, aux trois *varua 'ino* ancestraux, Ruapaauri, Teriirereiti et Taioaia, *protecteurs* de certaines unités parentales, mais aussi *exterminateurs* (et pouvant même frapper à l'intérieur de celles-ci).

(2) Si d'un point de vue théologique l'accès à la Sainte-Cène est libre pour tous (le Christ donne son corps et son sang à tous les chrétiens), la communion est en fait vécue chez les protestants polynésiens comme un privilège réservé à une élite. Dans la liturgie de l'Eglise Evangélique de Polynésie française, la communion ne conclut pas chaque office religieux : elle n'est possible que certains dimanches, les *tapati 'oro'a*. A Rurutu, comme ailleurs, seule une faible partie des fidèles adultes (hommes et femmes) communitie (un cinquième approximativement). Ceux qui statutairement peuvent prendre la communion (les *etaretia*, "membres communiants de l'église") ne le font pas tous, loin de là. Prendre le pain et le vin alors que l'on ne se sent pas en état de grâce ou que l'on a quelque chose à se reprocher entraîne un châtiement divin : la communion, qui est un honneur, représente aussi un danger en tant qu'elle constitue la mise à l'épreuve de la relation personnelle de *ti'aturi* nouée avec Dieu. C'est contre cette conception solidement ancrée en milieu traditionnel que lutte actuellement l'aile moderniste de l'Eglise Evangélique (cf. sur ce point l'interview du Pasteur A. SCHNEIDER in *Journal des Missions Evangéliques*, 1976, n° 10-11-12, Paris).

Dans le système religieux ancien, les ancêtres n'étaient pas seuls à protéger les humains (ou à les tuer) : les *atua* assumaient aussi cette fonction, et ce serait faire bon marché de la dimension *proprement divine* de l'*atua* chrétien que de la réduire, sur ce point, à l'ancestralité. Il me paraît bien plus fructueux au contraire de comparer des choses comparables, et de confronter notamment le rapport actuel à Dieu au rapport entretenu autrefois avec les divinités de rang le plus élevé, dites "divinités nationales" ou "*paramount gods*".

1 b) Le second "sous-aspect" que retient LEVY concerne toujours le registre de la protection divine. Il ne s'agit plus ici de l'Eglise, mais du "*rôle limité reconnu à Dieu dans la protection active des individus ici-bas*" (1969 : 130-131), et qui passe par la prière, conçue ici encore à la manière polynésienne. Son efficacité, dit LEVY, "*n'a rien à voir avec la valeur morale de celui qui prie. Tous mes informateurs croyaient en l'efficacité de la prière à produire des résultats ici-bas pour eux-mêmes, y compris ceux qui étaient fermement convaincus qu'ils iraient en enfer et ceux qui ne croyaient pas en une vie après la mort. Les prières, auxquelles on a recours avec modération (1) sont conçues comme une manipulation directe de Dieu, qu'il*

(1) C'est en large partie inexact, au moins pour les prières standard qui scandent le déroulement de la journée : mais il est vrai que ces prières ne constituent pas une supplique personnelle adressée à Dieu, visant un objectif particulier. On ne peut cependant qu'être sensible à la place considérable occupée par la prière dans la vie quotidienne des Polynésiens ruraux. J'eus à maintes reprises l'occasion d'en faire le constat à Rurutu, comme ce jour où nous passions en compagnie du Maire de l'île et d'une dizaine de travailleurs devant l'élevage communal de bovins de Peva Iti, entreprise toute récente, objet de beaucoup d'espoirs - et de querelles foncières-, et que notre groupe s'arrêta pour une longue prière, improvisée par le Maire dans le recueillement général.

accepte car l'on s'est "engagé" avec lui, un engagement qui (...) donne à celui qui prie certaines responsabilités et vulnérabilités supplémentaires dans sa relation avec Dieu. En ce qui concerne cette protection personnelle, comme dans le cas de la tutelle paroissiale (parochial guardianship) Dieu est une sorte de primus inter pares parmi les esprits. Les esprits ancestraux et les revenants en général peuvent aussi si on leur adresse des suppliques ou des prières aider à soigner des maladies ou à prévenir les sortilèges (magic) ou le malheur". LEVY (1969 : 131).

La tendance de LEVY à considérer que la "tahitianisation" de Dieu a eu pour effet d'associer la figure divine chrétienne aux autres figures ancestrales reconnues par les Polynésiens se confirme encore une fois ici. Pourtant, la distinction entre Dieu et ce que LEVY appelle *ancestor spirits* est fermement maintenue par les Polynésiens eux-mêmes : leur statut est différent, ainsi que les secteurs d'activité respectifs et le type d'efficacité (de *mana*) qui leur est attribué. Dieu n'ayant aujourd'hui ni de concurrents ni d'égaux ne peut être *primus inter pares* : il est seul, et seul divin. Ce qui n'enlève rien à la pertinence des remarques de l'auteur sur le rapport très polynésien à la prière, et sur la relation d'obligation réciproque (je dirais même : d'obligation mécanique) qu'elle est censée instaurer entre Dieu et les hommes.

1 c) Le dernier "sous-aspect" de l'activité de Dieu ici-bas concerne encore une manifestation négative de la divinité chrétienne. Dieu est ici mis en rapport avec l'*ethos* polynésien au sens le plus large, et intervient pour punir les humains lorsqu'ils en enfreignent

les règles. Dieu sert ainsi de garant surnaturel à certaines valeurs polynésiennes extra-religieuses, telles par exemple que la définition de l' "équilibre social et écologique". Dieu punit ainsi les "violations des limites surnaturelles" imparties à l'humain, ou bien encore les actes exprimant "l'ambition, l'effort opiniâtre (striving) ou l'orgueil" (1969:131).

2) La seconde grande dimension retenue par les Polynésiens, selon LEVY, est celle de Dieu en tant que créateur universel, que "grand architecte de l'Univers" en quelque sorte. L'auteur n'y consacre qu'un court paragraphe, mais ne précise pas en quoi cette dimension serait spécifiquement polynésienne, tant ce type de contenu se distingue mal des représentations occidentales.

3) Le troisième et dernier "aspect of god" pose bien plus de problèmes aux Polynésiens que le précédent. Il s'agit non plus de Dieu dans ses rapports au monde des humains, mais de Dieu en tant que juge des âmes des morts. C'est à ce propos, dit LEVY, que l'on note parmi les informateurs "le plus grand nombre de désaccords et de variations" (1969: 131). LEVY a effectivement raison de signaler que "c'est le Dieu de l'au-delà, le juge, le sauveur potentiel" que les Tahitiens ont le plus de mal à se représenter (1969:133). La théorie chrétienne du Salut est restée totalement étrangère à la pensée polynésienne, à *fortiori* lorsqu'elle se fonde sur un jugement divin portant sur ce que LEVY nomme le "moi profond" (*inner self*). L'auteur, qui est avant tout psycho-sociologue, développe à ce propos son analyse de la dichotomie polynésienne entre ce "moi profond", domaine de l'émotion, du désir, et un "moi extérieur" (*outer self*) se manifestant dans l'action,

chacun ayant une considérable autonomie l'un par rapport à l'autre. Cette opposition recoupe, en gros, celle entre la personnalité qui s'extériorise à travers des attitudes, des comportements verbaux ou gestuels, et une personnalité intime, secrète même (le domaine du *'a'au* : litt. de la "tripe"). La première serait celle qui, dans les conceptions polynésiennes, est soumise au jugement extérieur (social et/ou divin) alors que la seconde, qui par définition ne s'extériorise jamais, n'engagerait pas la responsabilité de l'individu. C'est ainsi, dit LEVY (1969:134), que les "*les impulsions, désirs, fragments de pensées*" qui surgissent dans le *'a'au* "*ne sont pas des choses dont il faut se préoccuper*". Ils échappent non seulement à toute sanction sociale (et à la forme intériorisée de celle-ci : *ha'ama*, la honte) mais aussi à toute sanction divine. "*C'est l'action qui compte, qui définit ce qu'est un homme*". A savoir que c'est sur un comportement extérieur (*a visible social behaviour, including speech*) que l'individu s'engage, et prend le risque d'être jugé, y compris par Dieu (tel que les Polynésiens le définissent dans les deux premières catégories de LEVY). D'où cet extrême formalisme de l'observance, déjà signalé plus haut, qui, en principe, est la condition suffisante de l'évitement des sanctions sociales et surnaturelles.

C'est envers ce troisième visage de Dieu (le peseur d'âmes du Jugement Dernier) que surgit un problème : c'est cette fois l'ensemble des conduites et des dispositions spirituelles qui risquent d'être rétrospectivement prises en compte et évaluées par Dieu lors du Jugement, et non plus seulement l'aptitude à se conformer à une étiquette. Telle est du moins la doctrine officielle de l'Eglise. D'où la précarité de la certitude du Salut : s'il est toujours possible de manière

plus ou moins économique d'obéir à la Loi divine en respectant des règles minimales de comportement, il semble par contre pour beaucoup pratiquement impossible de se mettre en règle avec Dieu au plus profond de soi.

La situation se complique encore du fait que la notion d'Amour divin ou de Pardon n'a guère de sens pour les Polynésiens : *"Dieu n'est jamais dépeint comme véritablement miséricordieux ou compréhensif"* (1969:132). Cette dimension a d'autant moins de chances d'être intégrée dans le rapport des Polynésiens à Dieu que la relation parents/enfants, au contraire de sa définition occidentale, ne met jamais en avant ces notions, pas plus qu'elle ne fait usage de "chantage affectif" : *"L'idée d'un amour attentif et intense, troublé par des imperfections morales ou comportementales (...) n'a guère de bases préalables dans l'expérience. Les parents tahitiens n'utilisent pas habituellement le retrait et la manipulation de l'amour comme un moyen d'influencer leurs enfants"*. (1969:134).

Voici donc l'essentiel de la contribution de LEVY à la question, fort complexe, du rapport contemporain des Polynésiens à la divinité chrétienne. Outre les commentaires qui viennent d'être faits en cours de route, plusieurs remarques critiques supplémentaires peuvent selon moi être formulées, de manière à faire avancer le débat.

Un oubli de LEVY est tout d'abord à souligner, qui est de taille : aucune mention n'est faite dans cette analyse de l'investissement des *atua* de l'ancienne religion, et de la place cruciale qu'y tenait le rapport aux interdits et à leur transgression. Cet oubli est révélateur d'une démarche analytique qui s'interdit de traiter du fait religieux, et des faits de croyance en général, en d'autres termes que

psychologiques. Certes, la mise en évidence de la nature particulière de la relation parents/enfants permet sans aucun doute d'effectuer quelques corrélations intéressantes, mais qui ne sont pas sans limites. Dire, comme le fait LEVY (1969:133, cité ici même pp. 160-161), que la relation à Dieu est *réductible* à la relation parents/enfants permet en effet de rendre compte d'une certaine "nonchalance" dans le rapport à Dieu, et du manque de prégnance dans ce contexte de certaines notions bibliques fondamentales : encore ne faudrait-il pas oublier que cette relation particulière à l'*atua* prend ses racines au plus profond de la culture polynésienne, et qu'elle se trouvait très probablement déterminée de manière analogue avant le contact (1).

La question capitale de l'interdit contemporain est avant tout à comprendre par rapport à celle du *tapu* traditionnel. L'obsession de l'observance formelle n'a pas la même valeur ni la même intensité dans le contexte familial et dans le contexte religieux, ne serait-ce que parce qu'il n'est pas question dans le cadre de la relation parents/enfants d'encourir une sanction comparable à celle qui punit les ruptures de *tapu*. L'enjeu de chacune de ces relations n'est d'ailleurs bien évidemment pas le même. On pourrait en fait se demander, en paraphrasant LEVY, si "les bases préalables" de "l'idée de *tapu*" ne seraient pas à chercher dans "l'expérience" même de la culture proprement dite plutôt que dans l'expérience infantine des relations parentales.

(1) Particulièrement en ce qui concernait les divinités de rang le plus élevé.

Que nous dit finalement LEVY de cette "tahitianisation" ?

Ses trois grandes catégories (ou "aspects of God") peuvent en fait se résumer en deux têtes de chapitre : Dieu-de-ce-Monde et Dieu-de-l'autre-Monde. Tout se passe d'ailleurs comme si LEVY faisait reposer implicitement leur opposition sur le clivage classique entre l'*ao* et le *po*. Doit-on considérer en conséquence qu'il existe aujourd'hui pour les Polynésiens *plusieurs figures de Dieu*, aussi fortement dissociées que l'affirme LEVY ? Pour ma part je ne le pense pas, tant les attributs de ces deux manières de Dieu me paraissent en définitive être confondus, y compris d'un point de vue polynésien. Dans les deux cas en effet, Dieu agit vis à vis des humains de deux façons principales : en les protégeant (1) ou en les châtiant. L'erreur de LEVY est de croire que le Dieu qui agit ici-bas - c'est-à-dire dans le *ao* - soit pour autant plus proche des humains, à tel point qu'on puisse entretenir avec lui des relations de type parent/enfant : le Dieu qui se manifeste dans la vie terrestre des hommes est tout aussi impitoyable que celui dont on craint le Jugement dans l'au-delà.

Où trouver une différence entre ces deux figures, sinon, peut-être, au niveau des stratégies individuelles d'adaptation aux diverses exigences divines ? Dans le premier cas (Dieu ici-bas) l'observance seule suffirait à se prémunir contre la colère divine ; dans le second (Dieu au-delà), elle ne suffirait que pour les plus tradi-

(1) Sans que la question de l'"Amour" ne soit prise en considération, comme le remarque très justement LEVY. La protection en question est affaire d'*arofa*, terme dont la traduction serait quelque part entre la "pitié", la "bonté" et la "sympathie", voire la "miséricorde".

tionalistes des Polynésiens, persuadés, dit LEVY, d'atteindre le Salut par une conformité comportementale irréprochable, alors que les autres, plus modernistes, et qui commencent à tourner le dos à l'*ethos* polynésien pour adopter certains modèles occidentaux, se résigneraient à un châtement presque inévitable dans l'au-delà LEVY (1969 : 133-134). Mais ceci, qui ne fait qu'exprimer selon moi la très imparfaite intégration des conceptions officielles relatives au destin de l'après-mort, ne prend pas en compte le rapport que les actuelles conceptions du divin entretiennent avec celles en vigueur dans la religion ancienne. Et les affirmations de LEVY, soucieux de mettre en évidence la spécificité polynésienne de son dossier, sur l'analogie des différents aspects de "Dieu dans ce Monde" avec les "esprits ancestraux" ne contribuent qu'à brouiller davantage les pistes.

En définitive, tout le problème est de savoir si Dieu est pensé ou non par les Polynésiens comme une *figure multiple*, subdivisée en un certain nombre d' "aspects". LEVY considère que l'originalité du protestantisme polynésien réside dans la juxtaposition de tels aspects, plus ou moins hétérogènes : je pense quant à moi que ceux-ci n'apparaissent séparés qu'à une conscience occidentale, et ce quelle que soit par ailleurs la pertinence des notations de LEVY résumées plus haut. Le figure "Dieu" est bel et bien unique aujourd'hui en Polynésie, même si diverses fonctions lui sont attribuées, et même si le rapport de Dieu aux humains, et des hommes à Dieu connaît un certain nombre de clivages. Cette unicité du divin semble ancrée dans les consciences au moins aussi solidement en Polynésie que dans les sociétés traditionnelles d'Europe occidentale depuis leur christianisation. Le monothéisme polynésien est un monothéisme authentique, construit sur les mêmes

postulats théologiques qu'en Occident, et confronté aux mêmes apories, notamment à celle du dogme de la Trinité. Les problèmes anthropologiques soulevés par le passage du polythéisme indigène au monothéisme chrétien sont certes absolument considérables (1). Il n'en reste pas moins que l'analyse ne pourrait que se fourvoyer à tenter de lire le christianisme "tahitienisé" comme une sorte de "monothéisme polythéiste", où la figure de Dieu dissimulerait mal un clivage profond négateur de son unicité.

(1) Il ne faut pas perdre de vue que la notion de "polythéisme" doit être relativisée, lorsqu'on l'applique aux religions polynésiennes anciennes. S'il est vrai qu'un grand nombre de divinités étaient connues et révéérées simultanément en Polynésie, il existait toujours, pour chaque communauté donnée, une divinité (et une seule) absolument prioritaire sur les autres. Cette divinité, à l'identité variable suivant les différents contextes historiques et socio-politiques, était la "divinité principale" de la chefferie dominante dans chaque île ou district. Les implications de cet état de fait n'ont guère été tirées dans la littérature ethnologique concernant la Polynésie. On peut pourtant se demander si l'existence dans chaque unité socio-politique d'un *atua* considéré comme *primus inter pares* parmi d'autres divinités n'aurait pas facilité dans une large mesure l'assimilation de la conception chrétienne de la divinité en tant qu'*atua* unique.

J'avoue d'ailleurs avoir été pour ma part victime de cette hypothèse dans les premiers temps de l'enquête sur le terrain. Au même titre que LEVY, mais pour des raisons tenant à la nature particulière des matériaux recueillis à Rurutu (1), j'ai moi-même été tenté de croire que le polythéisme traditionnel gauchi par l'acculturation continuait à être vécu en profondeur, sous les habits d'emprunt d'un monothéisme de façade.

La réalité me semble maintenant bien différente, mais aussi riche d'ambiguités - sinon plus - que dans cette première hypothèse. La "tahitianisation" (incontestable) du Dieu chrétien doit être comprise selon moi essentiellement comme une *syncrétisation portant sur l'ensemble des représentations concernant la divinité*, et non pas sur une partie de celles-ci.

L'empreinte de la continuité de la tradition n'est pas en conséquence à rechercher au niveau de telle ou telle représentation particulière se donnant à l'intuition comme d' "allure archaïque", et qui viendrait en quelque sorte se juxtaposer à des représentations d'emprunt : elle est présente, à sa manière, dans *chacune* des représentations en question, dont l'étroite combinaison détermine la figure syncrétique de Dieu, telle que les Polynésiens la définissent.

(1) L'insistance de mes interlocuteurs sur l'existence avant le contact d'une pseudo-triade de divinités positives aux attributs distincts (prototype de la Trinité chrétienne) m'avait fait penser, à tort, qu'un accent particulier était mis, dans le protestantisme local cette fois, sur la démultiplication des identités divines (notamment sur celles de Dieu le Père, *Iehova*, et de son fils, *Ietu*). Je supposais absolue la dissociation de ces identités, et pensais qu'elles faisaient l'objet de représentations constitutives d'un polythéisme syncrétique.

Cette définition obéit à un double impératif, à un double mouvement : celui du maintien de la tradition (en l'occurrence des conceptions typiquement polynésiennes de la divinité et du rapport entre le divin et l'humain), et celui de l'assomption d'une pensée étrangère, et des concepts qui l'expriment. Ce double impératif (qui est un impératif de compromis : la tradition s'y perd autant qu'elle s'y retrouve) contribue à conférer à cette figure, d'un point de vue occidental, son "inquiétante étrangeté", ou plutôt, sa troublante mêmeté.

La conception synchrétique de la divinité apparaît en définitive comme *le produit d'une double négation* : celle des conceptions païennes autant que des conceptions chrétiennes officielles. En d'autres termes : la divinité synchrétique se construit à travers la négation des principes fondamentaux qui définissent la spécificité de la divinité chrétienne, qui eux-mêmes ont été reçus lors du contact comme niant les conceptions païennes les plus spécifiques de la divinité.

Je vais donner plusieurs exemples de ce mouvement de compromis, en partant des représentations traditionnelles les plus caractéristiques du statut ancien de la divinité (1), pour aboutir sur les représentations synchrétiques actuelles.

1) La divinité païenne appartenait au *po*,, alors qu'au contraire la divinité chrétienne est située par les missionnaires dans le *ao*.

(1) Je précise que j'entends ici par "divinité païenne", l'*atua* de rang le plus élevé (*paramount god*) pertinent pour une quelconque unité politico-sociale discrète : celui que la divinité chrétienne a eu systématiquement à supplanter sur le terrain, et non les autres figures mineures qui lui étaient ici ou là subordonnées.

La pensée syncrétique assumera la divinité nouvelle comme participant à la fois du *ao* (postulat de la conversion) et du *po* (de par ses attributs traditionnels d'*atua mana* et *tapu*). Elle sera également définie comme proche des hommes (dans le *ao*), et absolument éloignée d'eux (dans le *po*).

2) Il existait dans la religion ancienne un nombre considérable d'entités surnaturelles, qui étaient toutes douées de *mana* : les *atua* et les ancêtres. Un de ces *atua* jouait un rôle symbolique prééminent : la divinité principale de la chefferie, à laquelle toutes les autres étaient subordonnées.

Les conceptions chrétiennes officielles nient bien entendu cette multiplicité des figures de la transcendance, et postulent l'existence d'un seul *atua*. Cette proposition est à son tour démentie au sein d'un syncrétisme en ce qu'elle se trouve conciliée avec les représentations issues du paganisme. Un seul dieu est reconnu (la divinité officielle) *mais* ce dieu n'est pas pour autant la seule figure surnaturelle reconnue par les Polynésiens. D'autres *atua* existent, mais leur domaine est déplacé dans un champ (le *po*) qui n'est pas celui de la divinité officielle : il s'agit des "*atua varua 'ino*", explicitement associés au paganisme. Ce déplacement permet de ne plus considérer ces figures comme symboliquement subordonnées à la "divinité principale" nouvelle, et de nier que celles-ci soient de même nature qu'elle, tout en maintenant la théorie traditionnelle de la pluralité du divin et des figures surnaturelles légitimes.

3) La question de la pertinence de la divinité pour les hommes, autrement dit de sa proximité ou de son éloignement, est également prise dans une telle dialectique. Dans le cadre du paganisme, la divinité

principale ne concernait les Polynésiens qu'à un niveau abstrait, "théologique" pourrait-on dire : dans la pratique quotidienne, les hommes n'étaient profondément impliqués qu'avec les divinités mineures, les ancêtres et les esprits des morts. Le christianisme renverse là encore l'ordre des choses : Dieu est censé entretenir avec les hommes une relation directe, très forte, exigeante, d'une puissante charge affective. Dieu doit être présent à chaque instant dans le coeur (*'a'au*) des hommes, comptables envers lui de leurs actes et de leurs pensées les plus intimes. Les Polynésiens actuels ont opéré la synthèse entre ces deux doctrines, les rendant mutuellement compatibles : c'est ainsi que Dieu apparaît aujourd'hui à la fois proche et éloigné des hommes. Eloigné en ce que la dimension de "divinité primordiale" qui lui est conférée (héritée de la tradition et renforcée par l'acculturation) le relègue en domaine lointain, absolument éloigné de la collectivité humaine à la fois dans le temps (les Origines) et dans l'espace (les Cieux : *te Ra'i*), d'où l'on conçoit mal qu'il puisse intervenir sur le destin concret de ses créatures. Proche en ce qu'il peut faire irruption de manière relativement fréquente dans la vie de tel ou tel individu pour le punir ou pour le gratifier d'une manière ou d'une autre, et en ce qu'un rapport *immédiat* est noué directement entre Dieu et les hommes à travers la prière et l'engagement de croyance (au sens *ti'aturi*). Cette absence de médiation caractérisait dans la religion ancienne le rapport culturel aux ancêtres. Ce rapport immédiat est maintenant déplacé et réinvesti sur la figure divine chrétienne, et fait pendant à la relation institutionnelle, hautement médiatisée, que les Polynésiens entretiennent toujours avec leur Dieu.

On pourrait multiplier les exemples de ce type de synthèses

synchrétiques, et parler également du statut de Dieu en tant que divinité étrangère importée (Dieu des Blancs) *et qu'atua* à l'identité proprement polynésienne, etc... On s'apercevrait rapidement que l'ensemble des attributs reconnus à Dieu dans le cadre de l'actuel syncrétisme sont déterminés en profondeur par une tentative de compromis entre les définitions païennes et les définitions chrétiennes (missionnaires) des attributs du divin. Ce compromis représente, de par son existence même, la négation des principes intangibles du paganisme autant que du christianisme. Ce qui ne veut dire en aucune manière qu'un tel mouvement de double négation n'aboutisse en définitive à une "reprise" du paganisme : prétendre par exemple que la divinité à laquelle se réfèrent aujourd'hui les Polynésiens ne serait autre qu'un *atua* païen superficiellement rebaptisé, serait une absurdité. Le syncrétisme au contraire a travaillé en profondeur : la conversion est acquise désormais de longue date, et les divinités polynésiennes ont bel et bien basculé dans l'oubli. Et ceci au prix d'un considérable travail de liquidation, de "refoulement culturel", lequel n'a pu s'effectuer que dans la mesure où, en contrepartie, les concepts nouveaux ont pu être gauchis, être reformulés, en supprimant par là leur contradiction - partout du moins où elle surgissait - avec les concepts traditionnels : c'est à dire, en d'autres termes, au prix de ce que LEVY appelle une "tahitianisation". Ce n'est qu'à ces conditions qu'une croyance nouvelle a pu s'instaurer, et s'instaurer aussi vite. Dans le combat douteux de l'évangélisation, il semble bien que les missionnaires aient remporté une victoire à la Pyrrhus...

7.2.2. L(es) homme(s) : ta'ata.

Les hommes, créatures de Dieu, sont la seconde figure du monde positif du *ao*. Avant de parler de la place qu'ils occupent en tant que figure du syncrétisme, je les envisagerai d'abord comme *sujets* d'un système de croyances : il me semble important d'évoquer même rapidement cette question, qui rejoint celle du rapport que les Polynésiens entretiennent en milieu traditionnel à leur propre identité. A leur "identité culturelle", pourrait-on dire, si le terme n'était galvaudé à l'excès. Je veux parler en l'occurrence de la manière actuelle dont les Polynésiens se définissent, et qui est traversée par une contradiction : celle qui passe, d'une part, entre leur auto-définition en tant que *ma'ohi* (Polynésiens), héritiers d'une longue tradition culturelle, et d'autre part en tant que chrétiens.

Cette double définition n'aurait sans doute pas comporté de caractère contradictoire si, outre la religion ancienne, la *polynésianité* elle-même n'avait été globalement associée par les missionnaires au domaine abject du *po*, et si cette association n'avait été profondément intériorisée par les Polynésiens eux-mêmes. Symétriquement, la définition de soi comme "chrétien" ne va pas sans comporter une exigence d'identification à l'homme blanc, à l'étranger, au *popa'a* et à son mode de vie à laquelle les Polynésiens se sont toujours refusés.

Or les Polynésiens sont censés être chrétiens, et avoir depuis la conversion basculé une fois pour toutes dans le *ao*. Ceci est tout du moins la version officielle, qui est loin quant à elle d'être vécue comme la réalité des choses. Les hommes du *ao* ne sont jamais parvenus à se défaire de la culpabilité collective qui leur a été

imposée depuis le contact, et qui continue à les marquer profondément. "La conversion a-t-elle suffi à nous transformer d'*etene* en chrétiens ? Dans quelle mesure avons-nous renoncé à être ce que nos ancêtres étaient ? Sommes-nous réellement d'authentiques chrétiens ?", telles sont les interrogations qui se posent en secret dans les consciences, et qui ne manquent pas, en cas de conflit, d'apparaître au grand jour lorsqu'il s'agit de stigmatiser l'attitude des autres (les gens d'un autre village, ou d'une autre île, censés être demeurés *etene*) ; jusqu'aux Pasteurs à qui il arrive, du haut de leur chaire, de tonner contre le "paganisme" de leurs paroissiens ...

Une partie de l'énergie considérable déployée par les Polynésiens traditionalistes dans leurs activités religieuses actuelles est assurément employée, au moins "en bénéfice secondaire", à lever publiquement ce genre de doutes. Comme s'il était capital de se disculper de continuer à être irrémédiablement des chrétiens imparfaits. Et imparfaits parce que Polynésiens. Car c'est bien là le noeud du problème. L'identification aux coutumes, pratiques et croyances des étrangers blancs est considérée dans une certaine mesure comme indispensable pour sortir du monde du *po* et échapper à la condamnation portant sur ceux qui s'y associent ; mais elle est en même temps tenue pour concrètement irréalisable, et destinée à toujours rester inachevée. D'une part parce que la dévalorisation de soi par rapport aux Blancs a été profondément intériorisée (1) :

(1) phénomène au demeurant propre à toute situation coloniale (cf. MEMMI 1966), mais singulièrement démultiplié ici par la reconstruction postérieure au contact d'un dualisme au sein duquel l'univers païen tient pour les indigènes une place mythique privilégiée (il est associé au Mal absolu, à la mort, etc...).

les efforts faits (1) pour se rapprocher des traits les plus valorisés (et valorisants) de l'*ethos* occidental sont d'ailleurs tous conçus de manière générale comme voués à l'échec tant l'abîme entre le modèle occidental et le modèle polynésien est jugé insurmontable (2). Mais aussi parce qu'une telle identification n'est pas souhaitée, et même dans une certaine mesure repoussée de manière consciente.

En bref : il n'est pas davantage question pour les Polynésiens traditionalistes de continuer à s'identifier aux *etene* que de tenter de s'identifier totalement aux *popa'a*, aux étrangers blancs. Si la polynésianité a cédé beaucoup de terrain devant la poussée de l'acculturation, elle n'en continue pas moins de s'affirmer et de résister, à la manière du roseau de la fable. Un compromis s'est instauré au niveau de cette définition du soi-culturel, qui tente de maintenir la balance égale entre les définitions idéales (missionnaires) de la polynésianité païenne et de la polynésianité chrétienne, par la négation respective de chacune de ces deux fictions ; l'identité nouvelle qui se reconstruit sur cette base, à partir de la conversion, tourne autant le dos au paganisme qu'elle refuse d'aller *au-delà* de ce qu'il est nécessaire de faire pour s'en dissocier, une fois concédée la "part du feu".

Chrétiens oui, *popa'a* non, mais *ma'ohi* pleinement, telle semble être la réponse populaire à la question de l'identité. L'ambiguïté portant sur la notion de *ma'ohi*, dans le cadre de cette représentation de l'identité, n'est bien entendu jamais perçue comme telle. Elle est, notons-le, de même nature que celle qui caractérise en

(1) Lorsqu'il est possible de les faire: à un niveau individuel, comme le remarque à juste titre LEVY, l'effort (*striving*) visant à atteindre

des bénéfiques ou des gratifications extérieures à celles qu'il est possible d'obtenir à travers les voies communautaires légitimes, ainsi que l'innovation et l'ambition personnelle sont dans la plupart des cas réproouvées et découragées en milieu traditionnel.

(2) cf. ce que rapporte LEVY (1973 : 504) des réactions des Polynésiens regardant pour la première fois passer dans le ciel le satellite Vostok 2, en 1961.

profondeur la "traditionalité" dont je parle ici : une traditionalité se construisant paradoxalement autant à partir du rejet des traditions anciennes qu'en continuité directe avec elles. Une traditionalité et une identité amnésiques car intéressées à oblitérer les conditions historiques de leur production, tout entières ramassées sur la résolution (de plus en plus précaire) de la contradiction qu'elles annulent.

Considérons maintenant les hommes en tant qu'ils occupent une des quatre positions du système de croyances envisagé ici. La place qui leur est attribuée dans le cadre de ce syncrétisme n'est pas celle de la métaphysique polynésienne ancienne ni celle des conceptions religieuses chrétiennes. Il s'agira encore une fois de l'élaboration d'un compromis entre les deux systèmes. J'ai examiné plus haut quel pouvait être l'actuel rapport des hommes à Dieu, et je n'y reviendrai pas ; j'aimerais maintenant reprendre la question du rapport que les hommes entretiennent à leur devenir au-delà de la mort, au passage et au changement de statut qui les concernent à cette occasion. Question qui paraît centrale à la définition syncrétique de l'humain, puisque l'humain est censé n'avoir qu'une existence au monde transitoire - thème sur lequel insistent beaucoup, chacun à leur manière, le christianisme autant que le paganisme.

Dans la religion païenne, le destin idéal de l'homme après sa mort est, on l'a dit, l'accession progressive à un statut éminemment positif dans le *po* : celui d'ancêtre. Destin *idéal* dans la mesure où il n'est jamais atteint à coup sûr, et qui n'est envisageable que pour une partie seulement des humains : parvenir à l'ancestralité est une manière de privilège, mais représente néanmoins - et c'est ceci qui nous importe ici - la sanction de l'accomplissement parfait de l'itinéraire culturellement défini pour l'humain dans l'après-mort, parcours constituant une véritable visée culturelle.

Pour la version du christianisme que les indigènes ont eu à assimiler lors de la conversion, la question de l'humain *post-mortem* est de celles qui reçoivent une réponse des moins précises, et, finalement, les moins satisfaisantes. Le christianisme ne propose en particulier aucun substitut admissible à la richesse des conceptions eschatologiques abolies. Toute notion de cheminement de l'ex-humain dans l'au-delà se trouve niée (1), ainsi que la définition ancienne de l'ancestralité : les ancêtres en tant qu'entités surnaturelles n'existent pas, ne sont que pure fiction, ou pure aliénation du culte du Vrai Dieu.

Une des contradictions majeures entre les conceptions païennes et chrétiennes relatives à l'humain surgit donc au niveau de la mise en rapport de l'humain avec le statut qu'il aurait ou non à acquérir ultérieurement. L'idée même qu'il puisse exister quoi que ce soit de valorisé au sein du *po*, et quoi que ce soit de positif que les humains aient à y rechercher après leur mort est totalement étrangère aux

(1) Les concepts, fort vagues au demeurant, d'Enfer et de Purgatoire ne font pas exception : l'un est une impasse, l'autre une voie de garage ou une salle d'attente.

conceptions officielles. Or pour les Polynésiens (païens comme chrétiens) l'existence dans le *po* d'entités surnaturelles issues de l'humain est une réalité incontestable, universellement admise et expérimentalement vérifiable (visions nocturnes, rêves, sanctions surnaturelles, etc...). C'est sur ce roc que sont venues se briser toutes les tentatives missionnaires d'extirpation des croyances traditionnelles.

D'où élaboration de représentations syncrétiques, parmi lesquelles réapparaît l'idée d'un acheminement tracé dans le *po* à partir de l'humain, idée négatrice autant des imprécises conceptions chrétiennes que, malgré les apparences, des conceptions païennes (1). Il s'agit cette fois d'un "anti-acheminement", profondément négatif, à finalité anti-sociale, conduit en dehors de l'intervention ritualisée des hommes, qui n'ont pour toute responsabilité que celle de bloquer ce processus à temps - et non plus de l'accompagner et de le favoriser. La chaîne de métamorphoses "idéale" : *ta'ata ora* → *tupapa'u* → *varua 'ino* conduit vers le Mal absolu (2) et non plus vers l'ancestralité, dans sa définition ancienne.

(1) voir supra 7.1.2.

(2) Il est évident que l'introduction dans ce contexte de la notion de "Mal", ainsi que la tonalité globale qui est attribuée à ce type de métamorphoses, résulte de la prise en compte de la nouvelle définition (chrétienne) du *po*. La possibilité d'un tel "anti-acheminement" est également renforcée (mais non exclusivement déterminée) par le crédit donné à un acheminement analogue, mais positif celui-là, fondé mythiquement dans les textes bibliques : la résurrection de Jésus (homme mort qui se "dresse-vers-le-haut" avant de disparaître dans un domaine qui n'est pas celui de l'humain, et qui lui demeure provisoirement inaccessible). Il s'agit là à la fois d'un prototype mythique du genre, destiné sans doute à se généraliser aux humains un jour (le Dernier Jour) mais qui ne les concerne présentement que sous sa forme métaphorique inversée (l'envol des *varua 'ino* hors de leur tombe).

Réapparaît également, de façon plus générale encore, l'idée d'une continuité entre la figure de l'homme-vivant et celle de l'homme-mort (*tupapa'u*), première étape du cheminement syncrétique décrit plus haut. L'homme dans ces conditions serait au domaine du *ao* ce que le *tupapa'u* est au domaine du *po*. En d'autres termes : le *tupapa'u* prolongerait dans le *po*, de manière transitoire, un cheminement que l'homme, lui aussi défini comme entité en transition, aurait entamé dans le *ao*.

Les hommes sont des pécheurs, des êtres essentiellement imparfaits. Situés dans le *ao*, ils sont aussi tournés vers le *po*, et participent déjà en partie, de leur vivant, de la nature mauvaise de celui-ci, telle qu'elle est postulée depuis la conversion. Tournés vers le *po*, les hommes le sont doublement : de par la relation privilégiée qui les lie aux figures du *po* issues de l'humain, mais aussi en tant que *ma'ohi*, héritiers ambivalents d'une tradition réprouvée, et chrétiens toujours hantés par le soupçon de l'insincérité de leur foi. C'est pourquoi sans doute le destin des hommes n'est jamais conçu (1) comme celui du Salut, qui leur garantirait de prendre place un jour à la droite du Père. Le destin envisagé est dans le meilleur des cas, à terme, celui de l'oubli, et dans le pire le retour au *po*. "Tristes tropiques", en effet.

(1) Hormis, on s'en doute, dans le discours biblique stéréotypé.

7.3. De la structuration d'un système de représentations syncrétiques.

Ces quatre figures (Dieu, les hommes, les *tupapa'u* et les *varua 'ino*) ne sont pas sans entretenir, on l'a vu, de nombreux rapports entre elles. Je vais tenter maintenant de mettre en évidence les oppositions ou les associations qui caractérisent leur inter-relation. L'articulation étroite de ces quatre figures permet de postuler l'existence de ce que j'appellerai une *cellule syncrétique* polarisant ces figures au sein d'un ensemble où elles prennent sens relativement les unes aux autres.

Cette cellule peut être représentée graphiquement de la façon suivante :

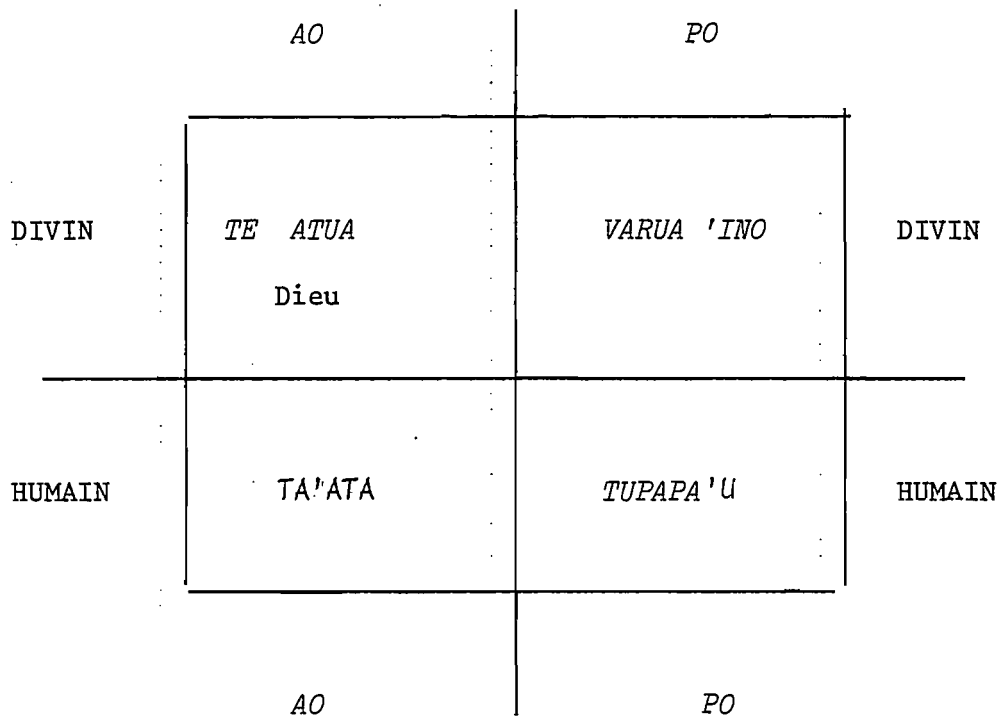


Fig. 8

Les deux principes classificatoires qui opèrent au sein de la cellule sont d'ordre très général : pertinents dans ce type de syncrétisme, ils l'étaient aussi, comme je l'ai dit, dans l'ensemble des systèmes de représentations polynésiens antérieurs au contact. Il s'agit de deux couples d'oppositions paradigmatiques : celle du domaine du *ao* au domaine du *po*, et celle du domaine de l'humain au domaine du divin. La définition qui est donnée ici à ces concepts est cependant quelque peu particulière, et n'a qu'un rapport assez lointain avec la définition ancienne qui leur était attribuée dans la religion païenne.

J'ai déjà eu l'occasion d'analyser les modifications syncrétiques portant sur le couple *ao/po* : les plus remarquables sont sans aucun doute l'entrée de la divinité chrétienne dans le domaine du *ao* et l'association de ce couplage à deux oppositions importées : celle du "Bien" au "Mal", et du paganisme au christianisme en général.

La seconde opposition paradigmatique qui intervient dans cette cellule (l'opposition "horizontale" du domaine du divin au domaine de l'humain) mérite quant à elle qu'on s'y arrête un instant. Les concepts du "divin" et de l' "humain" doivent être entendus dans un sens au moins aussi général que ceux d'*ao* et de *po*. Ils reçoivent d'ailleurs, au même titre que ceux-ci, une définition syncrétique. Ce qui est nommé ici "divin" englobe en effet deux types de divinités : la divinité du *ao*, le Dieu des chrétiens, et les divinités (ou pseudo-divinités) du *po*, les *varua 'ino* (1). Il s'agit donc d'une définition

(1) Jene reviendrai pas sur l'ambiguïté de la nature divine de ces *atua*, qui est contredite par leur nature ancestrale objective. L'ancestralité, je le rappelle, est une dimension absente de ce syncrétisme : elle est soit liquidée en tant que telle, et vouée à l'oubli, soit promue à un statut divin mythique.

"non-officielle" du divin, puisqu'elle s'étend à des figures du *po* ; mais cette définition élargie du divin n'a plus rien à voir non plus avec l'ancienne définition païenne, pour laquelle le divin ne saurait être situé, même partiellement, dans le *ao*.

Un paradoxe semble apparaître à propos de ce qui est caractérisé ici comme le domaine de l'humain : si l'on en croit ce schéma, de l'humain figurerait dans le monde des morts. Nous devons considérer l'humain essentiellement en tant que principe opposé au divin, et ce quelle que soit la position du divin dans l'*ao* ou le *po*. L'humain n'est pas défini ici exclusivement en tant qu'humain-vivant (1) : il se rapporte autant à l'humain-vivant qu'à l'humain-mort, de la même manière que le divin, en tant que principe classificatoire, ne se rapporte pas uniquement au divin du *ao* ou au divin du *po*. Les attributs de l'humain ainsi considéré sont donc partagés par deux figures : l'humain-vivant, et ce qui procède de l'humain-vivant : l'humain-mort, l'esprit-du-mort *tupapa'u*.

Comme on le voit sur le schéma (fig.8), les deux termes de chacune des quatre paires de figures de la cellule : DIEU/HOMMES, VARUA 'INO/TUPAPA'U, DIEU/VARUA 'INO et HOMMES/TUPAPA'U sont placés respectivement dans un rapport d'association ou d'opposition selon qu'on les confronte avec l'un ou l'autre des deux principes classificatoires. Ainsi "Dieu" s'oppose à "*varua 'ino*" comme *ao* à *po*, mais

(1) Cette définition est celle d'une *figure* de l'humain (les hommes, *ta'ata ora*), et non de l'humain en général en tant que *principe* opposé au divin.

lui est associé en tant que ces deux figures participent du domaine du divin. "Dieu" s'oppose aux "hommes" comme le divin à l'humain de manière générale, mais les deux figures sont associées l'une à l'autre au sein du *ao* - et ainsi de suite. D'où le système général de relations :

(DIEU : HOMMES) :: (VARUA 'INO : TUPAPA'U)
--

où la relation notée ":" prend la valeur d'une relation d'association si l'on ne considère que l'opposition paradigmatique entre l'*ao* et le *po*, et d'une relation d'opposition si l'on ne considère que celle entre l'humain et le divin. Mais une telle distinction est naturellement artificielle : dans la pratique, la structuration de cette cellule, autant que la définition donnée à chacune de ses figures, résulte de l'entrecroisement de ces deux couples de paradigmes, dont chacun commande un certain nombre d'oppositions secondaires. On en trouvera la liste, non-limitative, dans la figure 9.

Ainsi, les attributs spécifiques de chaque figure résultent d'une combinaison entre *deux séries d'attributs* : ceux de l'*ao* ou du *po* d'une part, et ceux du divin ou de l'humain de l'autre. C'est ainsi, par exemple, que les attributs des *varua 'ino* recourent ceux des domaines du divin et du *po*, et ainsi de suite.

Inversement, chacun de ces quatre ensembles d'attributs est en rapport avec *deux figures* de la cellule, qu'il contribue à caractériser toutes deux, en les opposant aux deux autres figures qui ne

D I V I N

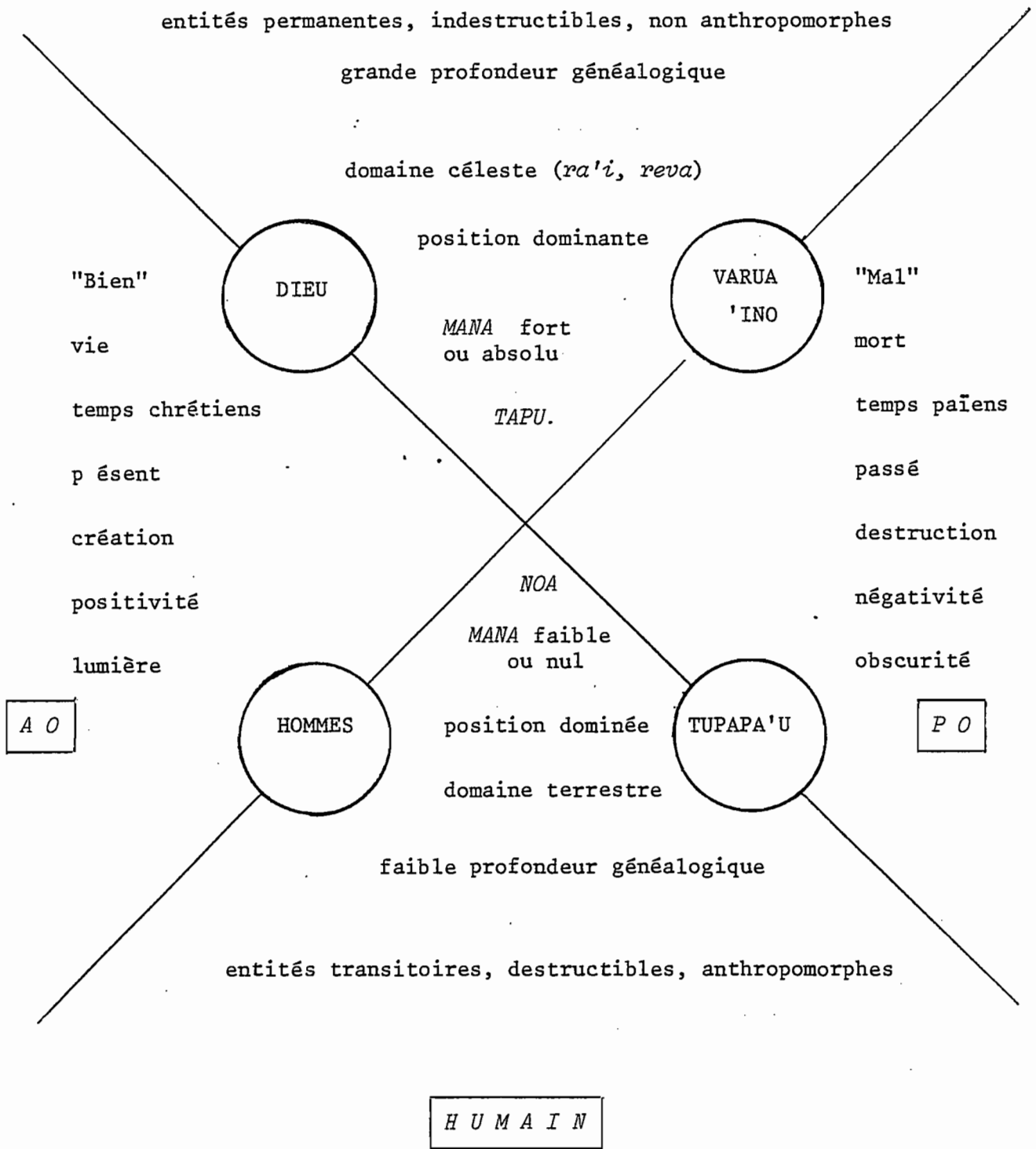


Fig. 9

partagent pas la même série d'attributs.

Cette cellule ne peut se confondre avec le système de croyances syncrétique : elle est simplement *la représentation de l'organisation de ses figures*, qui elle-même doit être comprise comme le fondement symbolique sous-jacent à la constellation des actuels faits de croyance. Il ne s'agit pas ici de contraindre la diversité du matériau à une cohérence globale, mais de souligner cette cohérence là où elle se présente effectivement. On pourrait objecter, en effet, que ces quatre figures ne sont pas les seules entités douées de pouvoirs surnaturels qui fassent aujourd'hui l'objet de croyances populaires : l'inventaire - déjà relativement partiel - du troisième chapitre témoigne de cette diversité. La question des sites païens ou assimilés (*mara'e*, sépultures etc...) et des objets associés au paganisme semble se placer en dehors du champ cognitif qui vient d'être décrit. Il en est de même, en apparence, des *etene* ou des héros guerriers du passé (les *aito*) auxquels on prête parfois la faculté de ressurgir dans le présent sous forme d'apparitions. Qu'en est-il en fait ? L'ensemble de ces entités, sites ou objets font l'objet de représentations syncrétiques : à ce titre, ils sont en relation avec les figures du syncrétisme, et se définissent par rapport à elles et à leurs attributs ainsi que par rapport aux principes cardinaux en oeuvre dans ce système de représentations. Mais ils ne peuvent pas pour autant être confondus avec ces figures, ni constituer en soi des catégories nouvelles du surnaturel, placées sur le même plan que celles-ci. Prenons quelques exemples : les *etene*, en tant que figures de l'humanité païenne sont associés de manière assez lâche à ces entités ex-humaines du *po* que sont par excellence les *tupapa'u*.

Par contre, ceux des *etene* qui se manifestent aux humains, qui agissent sur eux et qui sont impliqués dans des pratiques et des croyances, ne sont plus associés aux *tupapa'u* mais à ces figures permanentes du Mal que sont les *varua 'ino*, à la nocivité absolue et durable (1).

Les *marae* ou les *ti'i*, bien que de nature fort différente, sont à un certain niveau investis de manière identique : j'ai montré comment ils sont tous deux pris dans la dialectique entre la "mort" et la "survie" (*pohe/ora*), et comment cette dialectique est constitutive du statut général des *varua 'ino*. L'homologie établie sur cette base ne doit pas pour autant nous faire oblitérer leur spécificité. Les *marae* ne détiennent aujourd'hui leur *mana* que parce qu'ils sont investis en tant que sites funéraires - c'est-à-dire associés à des morts -. Le cas des *ti'i* est plus complexe : ils participent, au sein du *po*, à la fois du divin (leur nature d'effigie d'*atua païen*) et de l'humain (ils ont un corps, un corps anthropomorphe, et des attributs qui n'appartiennent qu'à l'humain). Cette ambivalence, qui rejoint en dépit de l'acculturation une des déterminations centrales du statut ancien de l'effigie de culte en Polynésie, apparaît dans le syncrétisme comme une oscillation entre les deux figures disjointes de l'après-mort que sont les *varua 'ino* et les *tupapa'u* (2).

(1) Les trois *varua 'ino* primordiaux de Rurutu, qui sont aussi des *etene* ne sont naturellement pas considérés comme tels en première détermination.

(2) D'où, entre autres corollaires, la double nature, bénigne ou maligne, de l'agressivité des *ti'i* envers les hommes : ils peuvent aussi bien les "chahuter" (leur lancer des cailloux, etc...) que leur infliger la mort.

Ces deux figures apparaissent, je l'ai dit, comme les deux seules figures du *po* pertinentes dans le cadre de l'organisation interne de ce dualisme syncrétique. Ce qui n'implique pas, je le répète, que le *po* ne soit peuplé que de ces deux seules figures : d'autres entités existent mais qui ne sont pas autonomes par rapport à ces figures, et leur sont associées de manière plus ou moins immédiate. C'est dire que l'ensemble de ce qui est situé dans le domaine du *po* est mis en rapport avec la mort, et plus particulièrement avec *deux types d'esprits-de-morts*, dont la distinction fondamentale, qui prend sa source dans la pensée polynésienne ancienne, est fermement maintenue.

J'ai dit sur quelles bases se fondait l'opposition entre ces deux figures du *po*, et son irréductibilité. Il importe peu, à la limite, que les signifiants *varua 'ino* ou *tupapa'u* soient ou non employés pour les désigner : ce sont les *positions* respectives de ces deux figures qui sont déterminantes, ainsi que le fait que ces positions soient symétriques à celles des deux autres figures du *ao*. Compte tenu de ceci, le schéma proposé plus haut peut sans doute prétendre à un certain niveau de généralité et s'appliquer à d'autres situations syncrétiques polynésiennes que celle des Iles Australes : je restreindrai toutefois, faute d'informations ethnographiques complémentaires, l'extension éventuelle de ce champ d'application aux aires culturelles d'évangélisation *protestante* de Polynésie centrale.

La possibilité de la variation des termes désignant les figures du *po* n'enlève rien à la pertinence des deux positions qu'elles occupent, et autour desquelles se distribuent un certain nombre de représentations syncrétiques. L'importance symbolique et fonctionnelle

de ces positions est de même nature que celle que nous avons repérée à propos des figures de croyance de la religion ancienne. Là où les divinités et les ancêtres comme catégories fondamentales du *po* (respectivement non-humaines et ex-humaines) s'opposaient autrefois aux hommes, seule figure du *ao*, le syncrétisme substitue un système à quatre positions, opposées deux à deux, d'où l'ancestralité, dans sa définition ancienne, est absente, et où apparaissent notamment deux figures distinctes pour le divin (cf. fig. 10 et 11).

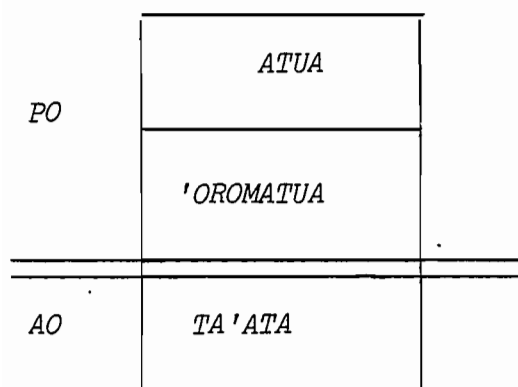


Fig. 10 : figures païennes

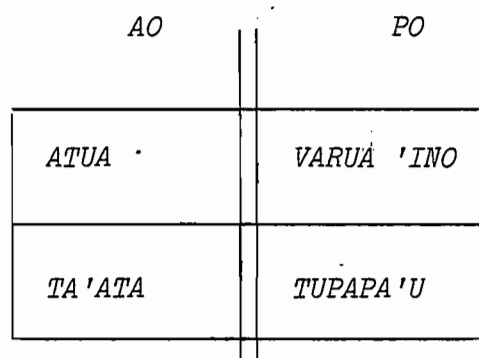


Fig. 11 : figures syncrétiques

Nous avons vu dans la seconde partie quelle pouvait être à travers la Polynésie la diversité des termes désignant autrefois l'ancestralité et ses diverses sous-catégories. Cette diversité ne restreint en rien la valeur transculturelle de ce concept et la généralité de son opposition à l'humain et au divin. Il en est de même aujourd'hui en ce qui concerne en particulier les signifiants désignant les figures du surnaturel, qui sont très probablement susceptibles de varier d'une île ou d'un archipel à l'autre, et sans doute d'ailleurs au sein d'une même culture à divers moments historiques. Le terme *'aiaru* semble ainsi être employé aux Iles-Sous-le-Vent pour désigner ce qui

est nommé aux Australes *varua 'ino*, bien que le terme *varua 'ino* (qui provient, je le rappelle, du lexique biblique) y soit également utilisé (comme synonyme, ou comme catégorie englobante). A Rurutu même, il n'est pas improbable que le terme *tupapa'u* ait été importé de Tahiti, au moins dans son acception actuelle, et se soit substitué à d'autres termes placés à l'origine dans une position symbolique analogue au sein du syncrétisme.

8. SYNCRETISME ET TRADITION.

Rares sont les recherches consacrées à des cas concrets de syncrétisation en Polynésie, et plus rares encore les études théoriques portant sur ces syncrétismes. J'ai évoqué plus haut l'importance des travaux de Raymond FIRTH, qui fut le témoin privilégié du changement social et culturel touchant l'île de Tikopia entre 1929 et 1966, et de la conversion progressive au christianisme de cette petite île de Polynésie Occidentale. Sa contribution mérite d'être commentée et confrontée à la présente analyse, en prélude à quelques remarques théoriques sur la nature du syncrétisme, et sur ses rapports complexes avec la tradition.

Après avoir analysé les diverses causes socio-historiques de la conversion à Tikopia, FIRTH se penche sur les effets de celle-ci au niveau du changement affectant le système religieux indigène : c'est cette part de son analyse qui nous intéresse ici (1). Il note l'apparition d'un syncrétisme entre différentes figures chrétiennes et traditionnelles, qu'il considère comme représentant un "ajustement"

(1) FIRTH (1970), chapitre 11 à 15.

des croyances anciennes. Ajustement effectué essentiellement, selon lui, à un niveau individuel, et comprenant d'assez considérables disparités (1). Dans un premier temps, particulièrement pour les plus traditionalistes des Tikopia, la conversion se bornait à l'intégration du Dieu des chrétiens au sein du panthéon des divinités traditionnelles. Dieu se voyait simplement accorder une position prééminente, supérieure à celle de toutes les autres divinités locales (1970 : 368, 413) : une manière pour les Tikopia de contourner l'innovation majeure représentée par l'irruption du monothéisme chrétien, et de maintenir leurs anciens cultes. Car *"à cette période, les Tikopia chrétiens avaient à tenir compte du fait que le panthéon païen était toujours en place. Beaucoup d'entre eux préférèrent placer celui-ci dans une position inférieure plutôt que de nier sa valeur ou son existence même"*(2). Cette attitude était facilitée, comme le remarque FIRTH (1970 : 413), par les conceptions traditionnelles relatives à la hiérarchisation des divinités entre elles. L'*atua* chrétien en venait ainsi à "chapeauter" l'ensemble du panthéon païen.

Avec les progrès de l'évangélisation, l'idée de Dieu comme unique figure divine authentique et comme figure divine unique en son genre s'est peu à peu mise en place dans les esprits. Les dieux des clans et des lignages ont été rituellement congédiés - ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été anéantis . La thèse des convertis les plus

(1) Il est important de garder présent à l'esprit que la conversion à Tikopia n'a pas été imposée par la force, comme dans de nombreux archipels de Polynésie Centrale, dont les Australes : il ne s'agit pas à Tikopia de missionnaires protestants de la L.M.S., mais d'anglicans de la Melanesian Mission. Aussi "païens" et "chrétiens" se sont-ils côtoyés pacifiquement sur l'île -non sans tensions- pendant plusieurs dizaines d'années. (2) FIRTH (1970 : 368). C'est moi qui traduis.

âgés, soutenue en privé, était la suivante : *"ces esprits ne sont pas irréels : ils se sont simplement retirés dans leur propre domaine où ils restent tranquilles sous les ordres du Dieu unique"* (1970 : 413). Pour l'ensemble des convertis, toutes les entités surnaturelles païennes n'ayant pas eu à être répudiées continuaient à faire l'objet de croyances. Il s'agissait *"d'esprits de morts, de revenants et autres entités vaguement définies qui n'étaient pas intégrées au cadre rituel traditionnel"* (1970 : 377). Mais c'était également le cas d'entités autrefois impliquées dans les cultes païens : *"Alors que les prescriptions au sujet du culte laissaient aux Tikopia chrétiens la latitude de croire aux revenants et même à la réalité des ancêtres et divinités traditionnelles, il n'était pas permis de les représenter ou de les incorporer dans quelque système chrétien de croyances ou de rituels que ce fût. La croyance au panthéon païen était possible pour le chrétien de Tikopia dans la mesure où il ne l'invoquait pas, ni n'en pratiquait le culte"*. (1970 : 385). Il faut souligner cette remarque : dans l'ensemble de la Polynésie l'effort des missionnaires fut axé sur la suppression des cultes païens, destinée à attester à elle seule la conversion, davantage en effet que sur l'éradication en profondeur des croyances traditionnelles. *"C'était le culte de ces esprits que l'Eglise interdisait, non la croyance"* (1970 : 414). Comment renoncer d'ailleurs aux croyances relatives à l'existence des esprits ancestraux, note FIRTH, alors même que l'Eglise garantit la nature transcendante de l'âme humaine ?

Pour ceux des Tikopia qui ne se sont pas contentés d'adjoindre le nouveau dieu à leur panthéon (comme un certain nombre de chefs de lignages, ex-*"opérateurs des rituels païens"*, comme les appelle

FIRTH), la conversion a consisté à définir la place, en tant qu'objets de croyance, de plusieurs figures nouvelles. Car la figure divine suprême, Dieu, s'accompagne (et ceci vaut tout particulièrement pour le catholicisme) d'un certain nombre d'autres figures : Jésus, la Vierge Marie, les Apôtres, les Saints etc... Voici comment, d'après FIRTH, les Tikopia les ont intégrées :

"Bien qu'étant considérées comme authentiques, comme ayant réellement connu autrefois une existence terrestre, ces figures ne représentaient à leurs yeux que des personnages d'une histoire ; elles ne passaient pas pour prendre une part active aux affaires actuelles des Tikopia, et, point crucial, elles ne faisaient pas l'objet de cultes. Dieu mis à part, c'étaient uniquement les autres membres de la Sainte Famille qui étaient censés exercer quelque influence, généralement bienveillante, sur les affaires humaines. Les rites d'Eglise qui les concernaient, comme les fêtes des Saints, étaient une affaire de commémoration plus que de culte proprement dit. Mais le fait est que les Tikopia convertis en profondeur (intellectually converted) ont eu à absorber (ingest) toute une série nouvelle de figures symboliques aux activités et aux caractéristiques parallèles, à défaut d'être identiques, à celles de bon nombre de leurs dieux et esprits traditionnels. Envers ces nouvelles formes symboliques, leur attitude semblait en gros la même que celle des païens envers les dieux mineurs et les esprits des lignages et des clans autres que les leurs propres : ils reconnaissaient leur existence, ils s'intéressaient aux récits de leurs activités, mais ne se sentaient d'ordinaire ni protégés ni menacés par eux. En termes idéologiques, l'essentiel de ce qui s'est passé dans la conversion des Tikopia au christianisme n'a été que la gigantesque substitu-

tion d'un système de symboles à un autre" (1).

Ce n'est pas un hasard si à Tikopia Jésus, la Vierge et les Saints avaient de grandes chances d'être associés à des figures ancestrales, et même, comme FIRTH le souligne, aux ancêtres des autres. Il s'agit en effet de *morts* ayant vécu en des temps fort éloignés (mais non primordiaux). Ce thème a trouvé un écho spectaculaire en Mélanésie, notamment, où la figure de Jésus en tant que mort ressuscité promis à un retour sur terre a joué un rôle déterminant dans les massianismes syncrétiques (2). Ces morts sont de plus, à l'évidence, les "morts des autres", ne serait-ce que parce qu'aucun lien généalogique ne les rattache aux Tikopia. On comprend dans ces conditions comment ces figures ont pu de manière économique être associées à des figures surnaturelles *mineures* du paganisme, ce d'autant plus qu'à des titres divers Jésus, la Vierge ou les Saints ont été présentés officiellement comme des créatures de Dieu, et non pas comme des divinités en soi (il n'existe qu'un seul Dieu).

(1) *op. cit.* pp. 415-416. C'est moi qui traduis et souligne.

(2) En Polynésie des mouvements prophétiques élaborés à partir de réinterprétations des figures bibliques ont également fait leur apparition dans les premières années du contact, avant d'être la plupart du temps durement réprimés. La conversion des Tikopia ne s'est pas accompagnée de mouvements de type messianique ni de cultes "Cargo". Je rappelle par ailleurs que ce type d'élaborations, caractéristiques en Polynésie d'une première phase du contact - et de la résistance au contact - sont totalement absentes du syncrétisme qui fait l'objet de ma recherche, syncrétisme qui représente, d'une certaine manière, un état d'équilibre d'une acculturation religieuse.

Mais s'il est vrai qu'à Tikopia les figures bibliques officielles ont pu être "substituées" aux diverses figures de l'ancestralité païenne, si les divinités ont été congédiées, FIRTH ne nous dit pas si les nombreuses entités qui continuent (en 1966) à faire l'objet de croyances, ont subi ou non une réélaboration syncrétique. Elle ne semble pas en tous cas, à en croire FIRTH, avoir été supplantées par d'autres (importées) : doit-on alors les considérer comme des éléments du paganisme flottant dans le contemporain ? Si cela était, un problème considérable se poserait : comment se fait-il que ce genre de "survivances" échappent à une redéfinition, alors même qu'un statut nouveau a été attribué, peu ou prou, à l'ensemble du "système de symboles" païen ? La "gigantesque substitution" culturelle dont parle FIRTH n'aurait-elle pas concerné de fond en comble toutes les figures des croyances païennes ?

Mon propos n'est évidemment pas de répondre à la place de l'auteur. Toutefois, dans la mesure où cette interrogation peut également s'appliquer au dossier que je viens de présenter, j'aimerais montrer, à propos du cas des Australes, qu'on ne saurait envisager qu'un pan des actuelles croyances populaires relatives à l'ancestralité puisse dériver en droite ligne du paganisme, sans avoir été remanié en profondeur à travers une syncrétisation.

Ce qui nous est rapporté ici de Tikopia diffère assez considérablement de la situation d'une île comme Rurutu, prise 150 ans après sa conversion. A Rurutu, comme dans toutes les terres de mission de la London Missionary Society, l'ensemble des figures surnaturelles traditionnelles (divinités et ancêtres) ont été brutalement dénoncées

comme "faux dieux" (*atua ha'avare*), et présentées d'emblée comme contradictoires avec le Vrai Dieu. D'où les autodafés que l'on sait des effigies des *atua* et des ancêtres. D'où également l'équation posée entre ces figures et les "démons" de la Bible, les "*varua 'ino*". L'ancestralité, dans ces conditions, ne pouvait que basculer tout entière dans le *po*, le *po* des missionnaires s'entend, redéfini comme un domaine négatif et infernal. Certains de ces *varua 'ino* passent néanmoins pour tutélaires de certaines unités parentales, qu'ils continueraient aujourd'hui encore, dit-on, de protéger (*paruru*). Doit-on voir là une situation analogue à celle que décrit FIRTH pour Tikopia, où tel ou tel ancêtre peut être, comme aux temps païens, à la fois faiblement ou fortement pertinent suivant que l'on entretient ou non une relation généalogique avec lui ? La réponse est négative : les *varua 'ino* sont unanimement considérés à Rurutu comme objets de terreur, et créatures du *po* tournées vers la mort et la destruction. Lorsqu'un *varua 'ino* protège un de ses "descendants", en tant qu'ancêtre, il le fait le plus souvent en punissant les agresseurs ou en exauçant les propres désirs d'agression ou de vengeance de celui (1). Cette action protectrice s'inscrit donc toujours dans le registre de la négativité (2) (les rapports avec la sorcellerie sont ici d'ailleurs fort étroits).

(1) Il s'agit, une fois encore, de désirs *formulés*. Le souhait qui est ici sortilège, ni plus ni moins, doit être exprimé de vive voix pour s'accomplir.

(2) Seule exception à la règle, à ma connaissance : la protection du légendaire requin Ruapaauri s'étend à ses descendants lorsque ceux-ci se trouvent menacés d'un péril en mer (la mer étant l'élément, la "demeure" de ce *varua 'ino*). Elle ne s'exerce plus alors dans un registre négatif. Il n'en reste pas moins que, comme en sorcellerie, un tribut de victimes humaines intervient toujours à un moment ou à un autre en contre-prestation de ce genre de relation privilégiée avec le surnaturel.

La situation est plus simple, d'une certaine façon, lorsque les ancêtres (*tupuna*) pertinents pour ego ne sont pas des *varua 'ino*, et ne sont même pas des ancêtres païens. Le statut qui leur est réservé aujourd'hui ne prévoit aucun type de relation privilégiée entre eux et leurs descendants (1). Ils ne sont plus depuis longtemps objets de culte, et ne constituent en aucune manière une catégorie particulière d'entités surnaturelles. La mémoire des ancêtres, en règle générale n'est essentiellement préservée que dans la mesure où ces personnages servent de référence dans les débats fonciers : ils sont les *tupuna* dont on hérite des droits sur le sol, et c'est à ce titre qu'ils peuvent être évoqués. Mais il s'agit là d'une dimension qui n'a plus rien à voir avec un phénomène de croyance. On voit donc que la distinction posée par FIRTH entre "ancêtres-des-autres" (remplacés par des figures bibliques) et "ancêtres-pour-moi" (continuant à faire l'objet de croyances) n'est pas pertinente dans le cas qui nous intéresse ici. A quelques nuances près, l'ensemble des figures ancestrales, en ce qu'elles ont à se définir par rapport à ces figures syncrétiques si paradoxales que sont les *varua 'ino*, et par rapport à la négativité du *po* en général.

Revenons maintenant aux thèses de FIRTH sur le syncrétisme tikopia. La conversion aurait dans un premier temps consisté à admettre le Dieu des chrétiens dans le panthéon païen, en lui attribuant au sein de celui-ci une place prééminente. Peut-on dans ces conditions parler

(1) On considère néanmoins que les morts, en général, sont moins susceptibles d'exercer leur négativité contre leurs propres descendants que sur des personnes qui ne leur sont pas apparentées.

de syncrétisme ? Ce type de "chapeautage" du panthéon local par une divinité extérieure ne représente en fait qu'une adaptation mineure de la religion païenne au contact, par emprunt d'un trait culturel étranger aussitôt intégré dans le champ conceptuel traditionnel. Une telle démarche est néanmoins tenue pour syncrétique par FIRTH, qui précise aussitôt que "*la conversion au christianisme n'était pas simplement un processus d'absorption de nature syncrétique (an absorptive, syncretistic process) ; elle comprenait également un élément de rejet*" (1970 : 414) (l'absorption, qui se confond avec une syncrétisation, concerne ici la figure divine chrétienne, et le rejet, les *atua* païens). L'aboutissement de la conversion représente dans ces conditions l'achèvement de ce procès : procès à sens unique d'ailleurs puisque le "rejet" (du paganisme) ne fait en l'occurrence que parachever le mouvement initial d' "absorption" (du christianisme)... Toute idée de dialectique entre les deux systèmes culturels est absente.

La conclusion de FIRTH, pour qui la conversion consiste à Tikopia en une "*gigantesque substitution d'un système de symboles à un autre*", laisse pourtant perplexe, car ce n'est pas un système de représentation en tant que tel qui se substitue ici à un autre, mais plus précisément, à en croire FIRTH, les figures du christianisme qui se trouvent en quelque sorte *greffées* sur un système symbolique païen, qui structurellement parlant *resterait invariant* (1). Cette notion implicite de résistance au changement d'un système symbolique traditionnel me semble appeler deux interrogations :

(1) En admettant que ceci soit vrai (ce n'est pas le cas partout, et en tout cas pas aux Australes), n'y aurait-il pas là, derrière ce maintien de l'architecture conceptuelle du paganisme, un "élément de rejet"

qui cette fois concernerait le christianisme ? Que penser dans ce cas d'une aussi "gigantesque substitution", sinon qu'elle ne concerne pas des "systèmes", mais tout au plus ce que FIRTH appelle des "symboles"?

1) Le procès de syncrétisation doit-il être confondu, comme le pense FIRTH à propos de Tikopia, avec une substitution de "symboles" au sein d'une structure symbolique dont il faudrait alors postuler l'immuabilité ?

2) La nature de ces "symboles" serait-elle indépendante de celle de la structure qui les accueille ?

En ce qui concerne les matériaux dont l'analyse vient d'être proposée plus haut, ma réponse est dans les deux cas négative. La structure symbolique sous-jacente aux représentations syncrétiques est différente de la structure traditionnelle, pré-contact. *Elle subit les effets de l'acculturation, au même titre que les figures symboliques dont elle organise l'interrelation.* A l'issue de la conversion religieuse, c'est un système de représentations nouveau qui est recréé, de manière plus ou moins précaire. Ses principes et ses figures entretiennent naturellement de nombreux rapports avec leurs homologues traditionnels : il n'en reste pas moins que les premiers résultent d'un gauchissement en profondeur de la définition et des déterminations des seconds.

Le changement culturel doit être compris dans ces conditions comme le passage d'une pensée traditionnelle à une pensée de l'après-contact; à une *pensée syncrétique* : en matière religieuse c'est au

passage d'une religion polynésienne à un *syncrétisme chrétien* que l'on assiste aux Iles Australes, et non à l'intériorisation de la conception *occidentale* du christianisme.

Essayons d'aller plus loin. La notion du syncrétisme est une des catégories du discours anthropologique le plus mal définies. Elle évoque, en gros, un *mélange*, une sorte de cocktail à proportions variables entre deux séries d'éléments purs : traits culturels empruntés à l'Occident et traits culturels indigènes. Le syncrétisme, dans bon nombre de travaux, est traité plus ou moins explicitement comme le produit de la juxtaposition, de l'*addition* à certains niveaux de deux cultures différentes. FIRTH lui-même n'échappe pas à cette conception du syncrétisme lorsqu'il parle du changement religieux en termes de substitution de "symboles".

Que pouvons-nous dire de ce type de syncrétisme ? Quelques propositions peuvent être faites, dont l'ambition est nécessairement limitée d'un point de vue comparatiste : ce qui va suivre ne saurait prétendre systématiquement à la généralité, et ne se rapporte, je le répète, qu'à une situation locale particulière.

Un premier constat s'impose : on ne saurait parler de ce type de syncrétisme en terme de juxtaposition, ni même de "substitution" culturelle. Or il nous apparaît pourtant "composé" de traits culturels et de concepts provenant de deux cultures différentes. Ces deux cultures ont chacune un système religieux qui leur est propre, religion polynésienne traditionnelle et christianisme, que j'appellerai respectivement A et B. Que peut être cette combinaison syncrétique de A et de B si elle n'est pas une simple sommation d'éléments de A à des éléments de B ?

Notons tout d'abord que A et B ne sont pas en l'occurrence deux systèmes absolument contradictoires, opposés à chacun de leurs niveaux et par chacun de leurs traits (il existe ainsi un grand nombre de traits du christianisme que les Polynésiens ont incorporé ou auraient pu incorporer sans grande difficulté à leur propre système de croyances). Le syncrétisme travaillera pourtant principalement sur ce qui *empêche* que A et B soient confondus : il travaillera sur leur différence, sur leur incompatibilité, car son objectif est autant de maintenir leur opposition globale que de l'abolir. Le syncrétisme recréera une *unité nouvelle* à partir, précisément, de ces contradictions, de telle sorte que A et B se trouvent conciliés dans ce que l'on peut appeler une formation de compromis. Ce qui ne signifie en aucune manière que des éléments de A et de B soient intégrés tels quels, "à l'état pur", au sein du nouveau système de représentations issu du contact.

Cette unité nouvelle peut être définie comme le produit de la suppression de la contradiction globale se présentant d'un point de vue indigène entre les systèmes A et B. Elle représente non pas l'addition de A et de B, mais *l'union de deux systèmes religieux rendue possible par la négation réciproque de leurs propres principes et de leurs propres figures*. Il s'agit, en d'autres termes, de la conciliation de A, en tant que A est démenti dans les termes de B, à B, en tant que B est démenti dans les termes de A. Nous avons vu plus haut comment ce type de dialectique était au centre de la détermination des figures du syncrétisme, et des principes d'opposition de ces figures entre elles. La syncrétisation ne joue pas en effet à sens unique : elle porte sur l'un comme sur l'autre des deux systèmes.

Elle n'est pas seulement une "tahitianisation" du christianisme, mais gauchit également, en profondeur, les catégories les plus fondamentales de la pensée polynésienne ancienne, et représente tout autant, dans un même mouvement, ce que l'on pourrait appeler en paraphrasant R. LEVY une "christianisation" du paganisme.

La contradiction surgissant lors du contact entre les deux systèmes religieux est résolue au sein du système syncrétique pris de manière globale, et au sein de chacune de ses figures de croyance ; elle est dans le même temps maintenue, mais au prix d'un déplacement sur un clivage intérieur au syncrétisme, celui qui oppose l'*ao* et le *po*. L'antagonisme entre A et B parvient à être surmonté, mais ne peut jamais être évacué en tant que tel (1). Il n'est pas possible de nier l'existence de A et de B, leur conflit originel, la réalité historique de la conversion. Il n'est pas question pour les Polynésiens de représenter la religion païenne sous un jour flatteur, de la légitimer rétrospectivement : elle figure au contraire dans le syncrétisme comme la référence même du Mal absolu, et se trouve investie d'une fonction de repoussoir, alors même que les principes de la religion ancienne sont paradoxalement mis à contribution pour reformuler et amender de fond en comble les principes mêmes du christianisme. D'où cette équivoque troublante : tout se passe de l'extérieur comme si l'opposition des figures syncrétiques du *ao* et du *po* ne faisait que refléter l'opposition entre figures du christianisme (positives) et figures du paganisme (négatives), alors qu'en réalité l'ensemble de ces quatre

(1) Le mythe d'Amaiterai représente le cas limite (et peut-être le prototype) d'une telle tentative d'évacuation.

figures syncrétiques ne sont que le produit de la conciliation de l'antinomie de ces deux systèmes.

Ce type de syncrétisme répond à une pression acculturative particulièrement forte, imposant d'urgence la conversion en masse, et exigeant même qu'elle soit pour ainsi dire instantanée. Le compromis, la médiation entre les deux religions en présence, et les deux visions du monde qu'elles sous-tendaient, était sans nul doute destiné à l'origine à les rendre compatibles l'une et l'autre, mais aussi acceptables l'une par l'autre. Il s'agissait pour les Polynésiens d'assimiler le christianisme de la manière la plus efficace et la plus économique, tout en préservant face au nouvel ordre moral missionnaire tout ce qui pouvait être préservé, sinon des coutumes, du moins des modes de penser traditionnels. L'habileté des missionnaires, à Tikopia comme d'ailleurs à Rurutu, fut en contrepartie de ne pas mettre en cause ce qui ne pouvait l'être : l'existence au monde de l'ensemble des entités issues de l'humain (esprits des morts, ancêtres) dont la réalité procédait ni plus ni moins de l'expérience. Cette sorte de concession fut lourde de conséquences pour la restructuration des croyances polynésiennes : *tapu* et *mana* dérivent traditionnellement en Polynésie à la fois de la divinité et de l'ancestralité (1). S'attaquer aux seules divinités polynésiennes ne suffisait pas à régler le problème de l'interdit et de la transgression, ni celui du rapport aux morts et à l'au-delà, questions fondamentales (aux nombreuses implications socio-politiques) qui ne pouvaient dès lors trouver de réponse totalement satisfaisante dans le cadre de la religion officielle.

(1) Par opposition à la Mélanésie, où la source de l'interdit est unique (Remo GUIDIERI).

D'où la complète réorganisation du champ des figures religieuses, et du champ conceptuel destiné à penser la place de l'homme dans le monde, réorganisation débouchant sur un compromis synchrétique solidement structuré, organisé autour de principes simples, dont la stabilité est un des traits remarquables. D'un point de vue polynésien, la fonction principale de ce syncrétisme semble bien être de rendre compatibles deux types de croyances distinctes, celles (de marque traditionnelle) concernant les esprits ancestraux, et celles (de marque chrétienne) se rapportant à la nouvelle divinité. La mise à jour de l'existence d'un tel syncrétisme, de ses principes de structuration et de fonctionnement, nous permet en retour de rendre compte d'un nombre considérable de croyances et de pratiques polynésiennes contemporaines. Nous pouvons ainsi mieux comprendre comment il peut être par exemple parfaitement rationnel pour un même individu de prendre une part agissante aux activités de l'Eglise, tout en se livrant par ailleurs à des profanations de sépultures, de croire en Dieu et au *mana* des effigies des divinités païennes, sans que ces deux séries de croyances et de pratiques, aussi profondément vécues les unes que les autres, n'entrent en contradiction entre elles, et sans que le fait de les vivre conjointement ne représente une de ces "fautes de logique" que relève complaisamment le discours raciste.

La suppression de ce qui apparaît aux Occidentaux comme une contradiction ne serait pas possible dans l'hypothèse du maintien côte à côte des deux systèmes de croyances du paganisme et du christianisme : elle n'est réalisable que dans le cadre d'un syncrétisme dont les figures de croyance ont reçu une définition nouvelle, une

définition qui elle-même constitue un compromis entre certaines figures de ces deux systèmes.

Les croyances qui semblent au sein même du syncrétisme s'être maintenues, et que le sens commun repère comme des "survivances" de la religion ancienne, ne sont en réalité que *les produits de la suppression du paganisme*. C'est à ce titre que des croyances "non-orthodoxes", qui ne sont pas des croyances païennes, peuvent côtoyer au sein du même système des croyances se donnant comme chrétiennes, à qui elles aussi révèlent à l'analyse leur caractère syncrétique. *La double source ("païenne" et "chrétienne") de chacune de ces croyances particulières est totalement oblitérée* : cette oblitération est *nécessaire* au fonctionnement du syncrétisme.

Cette remarque éclaire ce qui a été dit plus haut de l'"amnésie culturelle" si remarquable en Polynésie. Il ne reste de nos jours pratiquement aucun souvenir des principes ou des cultes de l'ancienne religion. Seule subsiste, et ce n'est pas un hasard, la mémoire d'une abomination : le cannibalisme et les sacrifices humains. C'est une des raisons pour lesquelles il serait évidemment impossible pour un Polynésien d'admettre sans se scandaliser que le rapport qu'il entretient à son Dieu comporte sans doute quelques vestiges de paganisme, et que les *varua 'ino* maléfiques ont peut-être autant d'affinités avec la divinité chrétienne qu'avec les *atua* païens... Que sait-on aujourd'hui de la religion polynésienne ancienne ? Rien sans doute

en milieu rural traditionnel (1). C'est sur la base de cette amnésie que se constituent les croyances actuelles, *dont la nature syncrétique ne peut jamais être perçue comme telle* d'un point de vue polynésien. Au même titre que le syncrétisme n'est jamais connu pour ce qu'il est : un compromis entre deux cultures.

Comment comprendre dans ces conditions ce type de syncrétisme dans ses rapports à la tradition, à la spécificité culturelle polynésienne ? La pensée syncrétique ne représente pas, on l'a vu tout au long de ce travail, la liquidation de la tradition. Doit-on alors l'interpréter comme un phénomène de résistance culturelle, par lequel la tradition trouverait coûte que coûte à se maintenir ?

La réponse peut être affirmative à condition de ne pas juger que la tradition ne puisse en aucun cas s'adapter sans se perdre irrémédiablement. Si l'on considère que la tradition se manifeste aussi dans sa capacité à organiser *dans ses propres termes* des réponses spécifiques à chaque situation historique donnée (y compris lorsque l'histoire se présente comme une menace de liquidation culturelle), alors, oui, nous pouvons dire que la tradition polynésienne s'est donnée, au travers du changement, les moyens de survivre.

(1) et pas grand'chose de plus dans certains milieux plus acculturés, à qui une lecture superficielle de certains documents ethnographiques tient lieu parfois de mémoire collective. Je suis redevable à Bertrand GERARD, archéologue de l'ORSTOM, de cette anecdote fort significative de ce point de vue : un "demi" de Mo'orea, ayant entendu parler de l'analogie maladroite de HANDY entre le *mana* et le courant électrique, n'avait pas hésité à placer un *ti'i* réputé, justement, pour son *mana*, au contact des fils barbelés clôturant sa propriété...

Tout ce qui dans ces sociétés a pu être supprimé de la culture ancienne l'a été. La liquidation culturelle a concerné l'ensemble des *institutions* traditionnelles ; c'est à ce niveau que les résultats les plus rapides et les plus spectaculaires ont été obtenus. Que subsiste-t-il alors, qui ne soit pas de l'ordre de l'institution et qui soit néanmoins véhicule de tradition, apte de surcroît à être reformulé ? La langue, les concepts de la langue, l'architecture des catégories par lesquelles est pensé le monde.

Or il se trouve, et c'est un trait remarquable, que l'acculturation religieuse protestante en Polynésie française parle la langue vernaculaire et non un *pidgin* ou la langue du colonisateur. Ce qui explique en partie d'ailleurs la persistance jusqu'à nos jours des langues locales, non moins remarquable compte tenu de la violence du choc acculturatif. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture dans les écoles missionnaires, l'étude des textes bibliques ont certainement joué de ce point de vue un rôle capital. Ce maintien de la langue ne doit pas bien entendu être considéré comme absolu : lexique et syntaxe ont été profondément abâtardis ou mutilés (1). Il n'en reste pas moins

(1) Un nombre considérable de termes du lexique ancien ne sont pas utilisés, et ne sont même plus compris. A Rurutu, où le tahitien a été progressivement introduit à la faveur de l'acculturation, le vocabulaire vernaculaire ne subsiste plus qu'à l'état de trace. A Tahiti, le linguiste Y. LEMAITRE estime qu' "une grande partie du vocabulaire" des dictionnaires anciens, "de l'ordre de deux tiers peut-être, est tombée en désuétude depuis de nombreuses années" (1973 : 10). Un simple coup d'oeil sur le dictionnaire de DAVIES (1851) et le lexique de LEMAITRE (1973), qui intègre pourtant de multiples néologismes, suffit à donner une idée de l'appauvrissement

du lexique depuis le contact. Il est intéressant de noter qu'un même constat pouvait déjà être fait vers le milieu du XIX^e siècle. En 1855, E. de BOVIS n'écrivait-il pas : "*La génération actuelle ne sait plus rien de ses ancêtres ; deux vieillards peuvent parler entre eux sans crainte d'être compris des jeunes gens qui les entourent ; c'est à ne pas le croire !*". de BOVIS (1978 : 17).

que c'est dans des termes polynésiens que la réalité continue aujourd'hui encore d'être appréhendée et conceptualisée.

Et c'est justement ceci que nous devons interroger, si nous nous donnons pour propos de rendre compte du changement culturel, et de la dynamique des systèmes de représentations dans ces sociétés.

Le lexique actuel est le produit de la suppression de termes anciens de la langue, du maintien dans certains autres, et de l'adjonction de néologismes. En ce qui concerne le vocabulaire lié aux représentations religieuses et au surnaturel en général, le mouvement de suppression a concerné une grande quantité de termes, dont la plupart n'étaient plus adaptés à la réalité institutionnelle nouvelle (termes liés aux pratiques abolies, aux cérémonies religieuses païennes, à la sorcellerie etc...). Ce fut également le cas, pour des raisons qui restent encore à préciser, de plusieurs termes relatifs aux diverses catégories d'esprits des morts, à l'ancestralité, ou aux diverses composantes de l'humain dans la métaphysique ancienne (*ata, mauri, iho, manava*, etc...).

D'autres notions anciennes ont été maintenues mais après avoir subi une reformulation de plus ou moins grande ampleur de leur signification originelle pour les raisons déjà évoquées plus haut :

par exemple *atua, mana, tapu, ao, po, tupapa'u, hara*, etc... (1).

La position des néologismes, quant à elle, est double. Ces termes peuvent renvoyer aussi bien à des concepts nouveaux (chrétiens) n'ayant pas d'homologues traditionnels : *te Metia* (le Messie), *etene*, *atua ha'avare* (faux-dieu), *idolo, paradaiso, gehena, etc.....*, qu'à des concepts traditionnels (autrefois véhiculés par d'autres notions, qui sont aujourd'hui abolies, ou maintenues dans le lexique mais avec une signification nouvelle) : c'est le cas par exemple des termes *varua 'ino, ha'apae* (l'abstinence, renvoyant au *tapu* ancien portant sur certaines nourritures ou activités pendant des périodes déterminées), *ti'afa'ahoura'a i ni'a* (ou résurrection, dans la mesure où cette notion renvoie au procès d'ancestralisation) etc... Dans les deux cas ces néologismes ne sont pas exempts d'élaborations syncrétiques. Leur sens originel (biblique) est, comme on l'a vu, toujours susceptible d'être gauchi.

Nous sommes donc en présence d'un double "glissement sémantique" qui affecte aussi bien les néologismes que les termes anciens.

(1) Je ne vois pas quels pourraient être *hors du domaine des réalités matérielles concrètes* les termes dont la signification aurait pu être maintenue sans reformulation. Cette remarque vaut pour le domaine religieux, mais s'applique sans doute aussi à d'autres vocabulaires, tel que celui qui décrit aujourd'hui le *socius* polynésien. Pour ne prendre que ce seul exemple, parmi tant d'autres, on ne peut que remarquer, comme l'a fait P. OTTINO (1972) que des termes anciens désignant autrefois certaines unités socio-parentales (tels que la notion de *'ati*) sont employés aujourd'hui dans une acception qui n'a plus rien à voir avec leur signification ancienne.

Cette double "dérivation énonciative" (1) n'est pas le fait du hasard, pas plus d'ailleurs que le mouvement qui débouche sur la suppression pure et simple de certains termes-clés de la langue. Elle obéit de manière générale, au moins en ce qui concerne les représentations dites religieuses, à une même logique : celle de la syncrétisation, qui est à bien des égards, comme cette étude a tenté de le montrer, une logique de la médiation et du compromis.

S'il est vrai que l'emploi et l'inter-relation des *termes* de la langue au sein d'ensembles de discours et de pratiques où sont engagées les croyances populaires nous renvoie de manière privilégiée à certains *concepts* fondamentaux de la tradition, l'étude de la "dérivation" portant sur ces notions, l'analyse de ses modalités et de ses régularités doit alors nous apparaître comme une tâche des plus importantes pour l'anthropologie du changement culturel.

Les concepts signifiés aujourd'hui en Polynésie rurale par le lexique moderne des pratiques et des discours de croyance ne sont plus à l'évidence les concepts de la tradition antérieurs au contact. Néanmoins, et ceci est capital, *ces concepts ne peuvent être analysés en dehors de leur référence aux concepts traditionnels*. C'est par le recours aux représentations traditionnelles que le syncrétisme gauchit l'apport culturel nouveau, et c'est la tradition qui se trouve elle-même gauchie là où l'on réutilise, où l'on réinvestit ses propres concepts.

(1) pour reprendre l'expression de M. FOUCAULT (1969 : 192 et *passim*).

Dans cette "nouvelle traditionalité" qui s'est progressivement mise en place après le cataclysme culturel du contact, la tradition est partout comme elle n'est nulle part ... Elle s'est modifiée, mais n'a pas été liquidée, et demeure toujours inscrite en profondeur dans les représentations nouvelles. Elle n'a littéralement plus de lieu qui lui soit propre, et semble même n'avoir plus de temps.

Ce constat, qui n'est paradoxal qu'en apparence, appelle une remarque d'ordre méthodologique : il serait vain de chercher la continuité culturelle là où on ne risque pas de la trouver, dans quelque lieu miraculeusement préservé de l'acculturation, dans d'hypothétiques isolats de traits culturels archaïques analysables en tant que "survivances absolues" d'une primitivité perdue. Il faut nous défaire de l'idée que le travail anthropologique sur la tradition ne soit possible dans ces sociétés qu'en focalisant sur des isolats de ce type, qui se révèlent bien souvent n'être que des objets intuitivement construits sur la seule base de leur apparente "allure archaïque". C'est ce piège que nous devons éviter, en rompant avec cette tendance du sens commun occidental à considérer comme "traditionnels" des traits culturels qui doivent autant à la tradition qu'à l'acculturation, et à rejeter hâtivement comme produits d'une sorte de "pollution culturelle" d'autres traits, apparemment empruntés, mais qui représentent en fait, au même titre que les premiers, des produits de compromis dont les règles de formation sont identiques.

En quoi consiste le changement, la dérive d'une tradition ? A quelles conditions la tradition traverse-t-elle l'histoire ? Comment se redéfinit-elle au sein même du rapport que ces sociétés entretiennent à notre propre culture ? A l'heure où se rétrécit de jour en jour la

peau de chagrin des territoires de la "primitivité" (1), ce sont ces questions qui se posent avec insistance à l'anthropologie des sociétés acculturées. Les éléments de réponse parcelaires que livre à la critique la présente étude ont pour ambition de n'être, dans ce vaste champ de recherches, que de simples jalons.

(1) Cf. GUIDIERI (1980 b).

9. EPILOGUE.

Le syncrétisme dont il vient d'être question représente un état d'équilibre du système de croyances mis en place à la suite d'une première vague acculturative, contemporaine de la période missionnaire et coloniale de l'histoire de ces sociétés. Cet équilibre, maintenu tant bien que mal depuis lors, apparaît depuis quelques années sérieusement menacé par l'irruption de la modernité (1).

Le *boom* économique spectaculaire provoqué à partir du milieu des années 1960 par l'installation en Polynésie française du Centre d'Expérimentations du Pacifique a amorcé un exode rural massif des populations des archipels éloignés vers Tahiti (2). Je n'insisterai pas sur les conséquences sociales souvent dramatiques de la transplantation de ces populations rurales en milieu urbain : entassement dans des bidonvilles, sous-prolétarianisation et montée de la délinquance juvénile accompagnent l'exode rural, à Tahiti comme dans tout le Tiers-Monde. L'organisation sociale et les modes de penser en vigueur en milieu rural apparaissent de moins en moins adaptés à la réalité nouvelle des

(1) cf. *supra*, chapitre 1.

(2) En 1977 (voir carte en annexe), 74,4 % de la population du Territoire se massaient aux Iles du Vent (contre 70,8 % au recensement de 1971), alors que les archipels des Iles Marquises, Tuamotu-Gambier et Australes ne comptaient plus que 13,3 % de la population (contre 15,9 % en 1971). Entre 1971 et 1977 l'archipel des Australes passait de 4,2 % à 3,8 % de la population totale du Territoire.

populations transplantées, et se heurtent aux modèles et aux valeurs de la société urbaine. La place occupée dans la hiérarchie de l'*establishment* religieux ne symbolise plus désormais à elle seule un statut social : le niveau de consommation devient aujourd'hui en ville le critère majeur d'une définition sociale, exprimée cette fois sur une base individuelle (1), en des termes parfaitement occidentaux. Face au discours dominant et omniprésent de l'argent et de la marchandise, les valeurs traditionnelles ne représentent plus pour les jeunes que les vestiges d'un passé en voie d'abolition (2).

L'apparition, en ville, de l'incroyance religieuse en tant qu'option légitime, librement éligible, constitue sans nul doute le bouleversement le plus radical qu'ait eu à subir depuis plus d'un siècle le système des croyances populaires. La montée de l'incroyance, plus ou moins consciemment assumée, ou la légitimation même du doute sur l'existence de Dieu, oeuvrent à la destruction du syncrétisme dont toutes les figures s'organisent, précisément, en rapport à la figure divine chrétienne. Que l'on supprime Dieu, et le syncrétisme s'effondre. L'ensemble des autres figures dont la définition, les attributs et les corrélations n'ont de sens que dans le cadre du syncrétisme commencent alors à voguer à la dérive dans la plus parfaite confusion.

(1) L'émergence de l'*individu*, son autonomisation croissante face à la collectivité, n'est pas le moindre apport de la phase moderne de l'ac-culturation.

(2) Ce n'est pas sans perplexité que j'entendis un jour à Rurutu un jeune, qui ne rêvait que de partir à Tahiti, s'adresser à moi en ces termes : "Ne va pas avec eux, ce sont des *etene* !". Ceux qu'il traitait ainsi de "païens" n'étaient autres que les vieux diacres de l'Eglise protestante, piliers de l'ordre traditionnel...

Lorsque la question des entités surnaturelles ne peut plus être réglée culturellement, elle devient une affaire individuelle. Mais les divers ajustements individuels ne peuvent se substituer à un système de croyances organisé, ni en remplir les fonctions. D'où la remarquable disparité entre la position des croyances en milieu rural et en milieu urbain. Alors que dans des îles comme Rurutu une place stable leur est tacitement assignée, en milieu plus acculturé par contre le commerce avec le surnaturel pose souvent un véritable problème, comme en témoigne la place considérable qu'y prennent les phénomènes hallucinatoires, les délires, les crises de possession, le recours à la sorcellerie etc... De manière générale, les discours et les pratiques se rapportant aux entités surnaturelles frappent par leur standardisation dans les microcosmes insulaires les plus à l'écart de l'influence urbaine, alors qu'ils présentent en ville des variations considérables et un caractère obsessif singulièrement prononcé (on n'entend jamais autant qu'à Tahiti parler des *tupapa'u* ou des *varua 'ino*). Engendrée par la nouvelle situation acculturative, la déstabilisation des représentations syncrétiques traditionnelles qu'accompagne une multiplication des situations anxiogènes débouche parfois en effet sur de profondes perturbations individuelles (rarissimes en milieu rural), qui peuvent, le cas échéant, se solder par un traitement psychiatrique. Cette situation de désarroi culturel est aggravée par le bilinguisme, plus fréquent à Tahiti que dans les archipels, et l'intériorisation, à des degrés variables, d'un second registre symbolique, celui de la langue française, qui, lui aussi, véhicule un certain nombre de concepts relatifs au surnaturel. Que l'on ajoute à ce brouillage symbolique l'influence, loin d'être négligeable, des films d'épouvante (type "Dracula", "Nuit des

morts-vivants" etc...) pour lesquels les Tahitiens montrent un goût tout particulier, et l'on aura une idée du trouble pouvant régner dans les esprits.

Ce rapide tableau des facteurs de la décadence actuelle du syncrétisme populaire et des valeurs traditionnelles des sociétés rurales polynésiennes ne serait pas complet sans faire mention de la prise en compte par les Polynésiens du discours à caractère idéologique sur les traditions et l'identité culturelle polynésienne élaboré depuis quelques années en milieu urbain. Ce discours nouveau est important au moins à deux titres : d'abord en ce qu'il semble être placé (1980) en situation de monopole idéologique à Tahiti ; ensuite en ce qu'il constitue depuis l'évangélisation la seconde tentative historique de fournir aux Polynésiens une représentation de leur identité, de leur passé et de leur devenir.

Cette idéologie, au lieu social de production relativement bien défini au départ ("l'intelligentsia" tahitienne aux aspirations indépendantistes, essentiellement recrutée dans les couches dominées de la classe dominante "demie" : - fonctionnaires, instituteurs - etc...) s'est en effet rapidement diffusée, jusqu'à être reprise en tout ou partie dans le discours dominant : elle inspire certaines décisions politiques, imprègne les programmes scolaires et les *média*. Mais c'est au niveau des institutions culturelles locales qu'elle joue le rôle le plus marquant, en tant qu'elle est en premier lieu un discours sur la "polynésianité" et le retour aux traditions perdues.

Mon propos n'est pas ici de fournir une analyse détaillée de ce discours, de ses conditions historiques de production, de sa nature

idéologique ni du rapport qu'il entretient à certains discours occidentaux contemporains. Je me bornerai à évoquer la manière dont ce discours urbain sur la tradition est reçu en milieu rural, et la façon dont il peut entrer en contradiction avec les représentations traditionnelles.

Ce discours apparaît en effet à bien des égards paradoxal pour les ruraux, tout d'abord en ce qu'il semble renverser les postulats de base du discours moderniste habituellement véhiculé par la bourgeoisie "demie". A celui-ci, qui opposait à l' "arriération" des valeurs du monde polynésien rural la "positivité" des valeurs occidentales, se substitue brutalement aujourd'hui une valorisation systématique du passé et du mode de vie traditionnel d'autant plus surprenante qu'elle émane des couches de la société citadine les plus coupées de leurs racines polynésiennes, et les plus tournées vers l'univers occidental.

Ce phénomène n'aurait sans doute pas tiré à conséquence pour les populations rurales si le choc de la modernité n'avait gagné depuis ces dernières années les îles les plus éloignées du Territoire, qui pénètrent à leur tour progressivement dans le monde post-colonial de la marchandise et du salariat. Et si, à la faveur de ce bouleversement d'ordre socio-économique, les valeurs de la modernité (dont ce type de discours est à l'évidence aussi porteur) ne commençaient à entrer en conflit avec les valeurs polynésiennes traditionnelles (1).

(1) Cette introduction des nouveaux modèles urbains est due, dans le cas de Rurutu, à plusieurs facteurs, parmi lesquels une plus grande ouverture sur l'extérieur du microcosme traditionnel (inauguration en 1975 d'une liaison aérienne avec Papeete, développement d'un embryon de mouvement touristique, mobilité accrue des jeunes) qui active la

circulation des idées nouvelles, mais coïncide aussi avec l'apparition récente sur l'île d'un groupe important de travailleurs dont les revenus ne proviennent pas d'activités rurales, mais de salaires. Les fonctionnaires territoriaux (parmi lesquels plus d'une vingtaine d'instituteurs) qui sont tous des Polynésiens, souvent même originaires de l'île, sont associés aux "demis" de par leur mode de vie, leurs aspirations, leur position de pouvoir et leurs importants revenus, et relaient activement sur place l'idéologie de la modernité. Les interventions du pouvoir local en matière de promotion économique des archipels, de contenu des programmes scolaires etc..., jouent également un rôle considérable dans la diffusion des valeurs du Tahiti moderne.

La valorisation absolue du passé comme âge d'or et paradis perdu constitutive du discours "demi" d'avant-garde, sa condamnation de l'ensemble des signes extérieurs de la modernité, de tout ce qui se présente comme un apport occidental, s'opposent aux représentations ambivalentes de la pensée syncrétique populaire pour lesquelles le passé est associé au domaine abhorré du *po*, et activement censuré en tant que tel, mais fait également, dans le même temps, l'objet de certaines représentations positives (1). Tout se passe comme si ce discours nouveau prenait le contre-pied de cette définition populaire : le passé devient "Monde de Lumière", et les temps modernes "Monde des Ténèbres"... L'ambiguïté proprement syncrétique caractéristique de la définition du *po* disparaît ici, comme disparaît celle de la définition du passé : le temps du passé est le temps de la tradition, le temps de l'authenticité, et il faut "revenir aux traditions" pour rompre avec l'aliénation moderne de l'identité polynésienne.

(1) sur l'ambivalence syncrétique de la notion du *po*, cf. *supra* pp. 194-197.

L'inversion par ce type de discours du rapport traditionnel au passé apparaît incompatible avec le maintien de la croyance aux enseignements de la vulgate missionnaire : si les Polynésiens doivent maintenant adorer tout ce que depuis un siècle et demi ils se sont efforcés de brûler, sur quelle base pourraient-ils encore s'affirmer comme chrétiens ? Cette difficulté est aggravée par le fait que le discours moderne de l'ethnicité confond aujourd'hui dans une même valorisation idéologique l'ensemble indistinct des traits culturels du passé païen et du présent chrétien - pour peu que celui-ci semble exempt de la "souillure" des signes les plus récents de la modernité (1).

Et ceci alors même que l'ensemble des manifestations religieuses des Polynésiens ruraux se veulent actes de foi tournés contre le paganisme ancestral. Autant que la réhabilitation du paganisme, l'association de la tradition chrétienne à la tradition païenne au sein d'un discours laïc, urbain, où Dieu semble de surcroît avoir perdu sa place, vont à l'encontre des principes mêmes des représentations syncrétiques polynésiennes. Ajoutons que ce discours n'est pas sans entrer en contradiction avec les aspirations de ceux des ruraux qui désirent prendre leur part, si modeste soit-elle, à la modernité, ainsi qu'avec les valeurs des éléments les plus conservateurs de ces communautés; dont le rapport à la tradition et au passé n'est pas susceptible d'être modifié.

(1) C'est ainsi que de nombreux traits, produits de l'acculturation, se trouvent néanmoins valorisés globalement en tant que "traditions anciennes", typiquement polynésiennes : c'est le cas de toutes les coutumes instaurées par les missionnaires, ou sous leur influence directe, au XIX^e siècle (comme les *himene* chantés à l'Eglise, les rituels du *tere*

ou du *tomora'a fare* de Rurutu : voir supra 3.1.) , mais aussi de faits de civilisation récents, tels que la culture intensive du cocotier pour le coprah qui constitue pourtant le symbole même de la colonisation.

Le message véhiculé par un tel discours normatif me semble comparable, toutes choses égales par ailleurs, avec celui dont étaient porteurs les missionnaires du début du siècle précédent. A terme, il menace d'effondrement le système de représentations contemporain dans les mêmes conditions que le furent autrefois, lors de l'évangélisation, les conceptions religieuses anciennes : par la négation de leurs principes, doublée de l'imposition d'un manichéisme et d'une entreprise de culpabilisation (1). L'espace et le temps du Bien et du Mal se trouvent aujourd'hui redéfinis, et échangent leurs positions au sein d'un discours formulé en termes moraux, dont les déterminations, une fois de plus, semblent étrangères à la pensée polynésienne traditionnelle.

Le destin proposé aujourd'hui par le discours urbain à la mode aux quelques milliers de cultivateurs-pêcheurs qui refusent encore l'exode vers Tahiti et ses bidonvilles ne paraît plus devoir être que de constituer sur place une sorte de réserve culturelle, de musée de plein-air, conservatoire figé d'une polynésianité idéale et réifiée.

(1) Les citadins ne sont pas rares qui font honte aujourd'hui aux Polynésiens des îles éloignées d'avoir adopté la tôle ondulée pour couvrir leurs toits ou d'avoir acquis depuis quelques années des tronçonneuses ou des moteurs hors-bord, comme s'il s'agissait là d'une trahison de leur propre identité.

A l'heure où je quittais Rurutu, certains commençaient à accepter de jouer le jeu de la "folklorisation" de leurs traditions, sans bien en mesurer encore toutes les conséquences, ni toutes les servitudes. Sans doute pensaient-ils y gagner sur un plan matériel ou symbolique. D'autres au contraire s'y refusaient, pressentant confusément la décadence. Le célèbre rituel du *tere* (tour de l'île à cheval accompagné de récitations mythiques) qui n'était effectué d'ordinaire qu'aux alentours du Premier de l'An, et qui tombait pratiquement en désuétude sous sa forme traditionnelle, était mis en scène en 1980 à chaque visite sur l'île de personnalités ou de délégations officielles. A la même époque, peu de temps après la "grande peur" suscitée par les fouilles archéologiques du *marae* Tararoa, le site jusqu'alors déserté était devenu un lieu de pèlerinage où l'on conduisait systématiquement les visiteurs de marque sous la houlette d'un des spécialistes locaux de la tradition orale, haut-parleur en main.

Face à la succession contradictoire des discours de la modernité, comment réagiront les petites sociétés des archipels éloignés de Polynésie française ? La pensée traditionnelle saura-t-elle à nouveau intégrer l'innovation, plier sans se rompre, en déjouant les pièges de l'occidentalisation et de son double langage ?

Il s'agit désormais de préserver une identité. Puisse-t-elle ne pas devenir une marchandise de plus.

REFERENCES DES OUVRAGES CITES

- ANDREWS E. et I. 1944 *A Comparative Dictionary of the Tahitian Language*. The Chicago Acad. of Sciences.
- BABADZAN A. 1979 De l'oral à l'écrit : les *puta tupuna* de Rurutu, in *J.S.O.* n°65, 1979.
- 1981 Les dépouilles des dieux : essai sur la symbolique de certaines effigies polynésiennes, in *Res* n°1, spring 81, Harvard.
- BALANDIER G. 1971 *Sens et puissance*, Paris, P.U.F.
- BARE J.F. 1975 *Idées polynésiennes 1 (orientations et méthode)*, document de travail ronéo., Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- BARROW T. 1979 *L'art de Tahiti*, Paris, ed. du Chêne.
- BAUSCH C. 1978 Po and Ao : analysis of an ideological conflict in Polynesia , in *J.S.O.* N°61.
- BEAGLEHOLE E. 1957 *Social Change in the South Pacific*, New York, Mac Millan.
- BECKWITH M. 1972 *The Kumulipo : a Hawaiian Creation Chant*, University Press of Hawaii (1ère ed. 1951).

- BEST E. 1900 *Spiritual Concepts of the Maori*, in *JPS* vol. 9, Wellington.
- 1905 *The lore of the Whare Kohanga : notes on procreation among the Maori of New Zealand*, in *JPS* vol. 14, 1905, Wellington.
- 1906 *Idem*, suite de 1905 in : *JPS* vol.15.
- 1924 *Maori Religion and Mythology*, Part 1, Dominion Museum Bull. n°10, Wellington.
- 1975 *The Whare Kohanga and its lore*, Dominion Museum Bull. n° 13, Wellington.
- BISSCHOP E. de 1953 *Rurutu, île sans passé ?*, in : *BSEO* n°103 juin 1953.
- BOURDIEU P. 1980 *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, Paris.
- BUCK P.H. 1934 *Mangaian Society*, B.M. Bull. n°122, Honolulu.
- CAILLOT E. 1909 *Les Polynésiens orientaux au contact de la Civilisation*, Paris.
- DAVIES J. 1851 *A Tahitian and English Dictionary*, London Missionary Society, Tahiti.
- (attribué à -)
- ELLIS W. 1972 *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Publication de la Société des Océanistes n°25, Musée de l'Homme, Paris, 2 vol. (trad. fr.de l'éd. angl. de 1853).
- EMORY K.P. 1933 *Stone Remains in the Society Islands*, B.M. Bull. n°11 , Honolulu.
- 1965 *Kapingamarangi. Social and Religious Life of a Polynesian Atoll*, B.M. Bull. n°228, Honolulu.
- FIRTH R. 1959 *Social Change in Tikopia*, London.
- 1967 *Tikopia Ritual and Belief*, London, Allen and Unwin.
- 1970 *Rank and Religion in Tikopia*, London, Allen and Unwin.

- FOUCAULT M. 1969 *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- GARANGER J. 1969 *Rites et pierres sacrées du Tahiti d'autrefois*, dossier de la Société des Océanistes n°2, Paris, Musée de l'Homme.
- GERARD B. 1974 *Contribution à l'étude des structures lithiques à caractère religieux aux Iles de la Société*, mémoire de stage, ronéo., Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- 1978 *L'époque des mara'e aux Iles de la Société*, Thèse de 3è cycle, ronéo., ORSTOM Paris.
- GREENWOOD W. 1942 *The Upraised Hand, or the Spiritual Significance of the Rise of the Ringatu Faith*, in *J.P.S.*, vol. 51 n°1.
- GUIDIERI R. 1980a *La route des morts*, Paris, Le Seuil.
- 1980b *Les sociétés primitives aujourd'hui*, in *Philosopher*, ouvrage collectif, C. Delacampagne ed., Paris, Fayard.
- GUNSON N. 1963 *Histoire de la Mamaia, ou hérésie visionnaire de Tahiti (1826-1841)*, in *B.S.E.O.* n°143-144, juin-septembre 1963, Papeete.
- HANDY E.S.C. 1923 *Native Culture in the Marquesas*, B.M. Bull. n°9, Honolulu.
- HANSON A. 1970 *Théorie rapaienne de la conception*, in *B.S.E.O.* t.170, Papeete.
- 1973 *Rapa, une île polynésienne hier et aujourd'hui*, Société des Océanistes, publ.n°33, Paris, Musée de l'Homme.
- HENRY T. 1968 *Tahiti aux temps anciens*, Société des Océanistes, publ. N° 3, Paris, Musée de l'Homme.

- HOWARD A. 1979 *The Power to Heal in Colonial Rotuma, in J.P.S. vol. 88 n°3, sept. 79.*
- JAUSSEN Mgr.T. 1969 *Grammaire et Dictionnaire de la langue Tahitienne, 5è ed., Archevêché de Papeete, Tahiti.*
- JOHANSEN J.P. 1954 *The Maori and his Religion, Kobenhavn*
- KOSKINEN A. 1953 *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands (Diss.), Academia Scientiarum Fennica, Annales series B, vol.78,1, Helsinki.*
- 1957 *On the South Seas Islander's View of Christianity, in : Studia Missiologica Fennica I, Annales Societatis Missiologicae Fennicae, Helsinki.*
- 1960 *Ariki the First-Born : an Analysis of a Polynesian Chieftain Title, FF Communications n°181, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.*
- 1963 *Linking of Symbols : Polynesian Patterns 1, Annales Societatis Missiologicae Fennicae vol. X, Helsinki.*
- 1967 *Linking of Symbols : Polynesian Patterns 2, Annales Societatis Missiologicae Fennicae vol. XII, Helsinki.*
- 1968 *+Kite : Polynesian Insights into Knowledge, Annales Societatis Missiologicae Fennicae vol. XIV, Helsinki.*
- LANTERNARI V. 1962 *Les mouvements religieux des peuples opprimés, Paris, Maspéro.*
- 1972 *Occidente e Terzo Mondo, Bari, Dedalo.*
- LAVONDES A. 1966 *Musée de Papeete. Catalogue des Collections Ethnographiques et Archéologiques, Publication provisoire, ORSTOM Papeete, Tahiti.*

- LEMAITRE Y. 1973 *Lexique du Tahitien contemporain*, Paris, ORSTOM.
- 1975 *Ambiguïté et chansons polynésiennes de Rurutu*, in *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, Paris.
- LEVY R. 1969 *Personal Forms and Meanings in Tahitian Protestantism*, in *J.S.O.* n°25, tome XXV.
- 1972 *Tahiti, Sin and the Question of Integration between Personality and Socio-cultural Systems*, in *The Psychoanalytic Study of Society*, vol.5, Internat. Univ. Press Inc., New York.
- 1973 *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago U. Press.
- MEMMI A. 1966 *Portrait du Colonisé, précédé du portrait du Colonisateur*, Paris, J.J. Pauvert.
- METRAUX A. 1958 *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.
- MOERENHOUT J.A. 1837 *Voyages aux Iles du Grand Océan*,... Paris (réed. A. Maisonneuve).
- MONBERG T. 1966 *The Religion of Bellona Island*, The Nat. Museum of Denmark, Copenhagen.
- 1967 *An Island Changes its Religion : some Social Implications of the Conversion to Christianity on Bellona Island*, in : *Polynesian Culture History : Essays in Honor of K.P. EMORY*, Bishop Museum Spec. Publ. N°56, Honolulu.
- MONTGOMERY J. 1831 *Journal of Voyages and Travels by the Rev. Daniel Tyerman and George Bennet, Esq.* London, Westley and Davis, 2 vol.
- MÜHLMANN E. 1955 *Arioi und Mamaia*, Studien zur Kulturkunde, vol.14, Wiesbaden.

- NEWBURY C.W. 1961 *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*, edited by C.W. Newbury, The Hakluyt Society, Cambridge University Press.
- OTTINO P. 1965 *Ethno-histoire de l'atoll de Rangiroa, archipel des Tuamotu*, publ. provisoire Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- 1972 *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANOFF M. 1970 *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Paris, Payot.
- RAVAULT F. 1975 *L'indivision aux Iles Australes*, ronéo. 57 p., Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- 1979 *Le régime foncier de la Polynésie française*, ronéo. 88 p., Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- RINGON G. 1971 *Une commune de Tahiti à l'heure du Centre d'Expérimentation du Pacifique : Faaa. Une sociologie du présent.*, 227 p. Centre ORSTOM de Papeete, Tahiti.
- RODRIGUEZ M. 1930 *Journal de Maximo RODRIGUEZ*, Imprimerie du Gouvernement, Papeete, Tahiti.
- SAHLINS M. 1976 *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard.
- SALMOND A. 1975 *Hui : a Study of Maori Ceremonial Gatherings*, Wellington, Reed ed.
- SAVAGE S. 1980 *A Dictionary of the Maori Language of Rarotonga*, reprinted by the Univ. of South Pacific, Institute of Pacific Studies, Suva, Fidji.
- SEABROOK A. 1938 *Rurutuan Culture*, Manuscrit, Bishop Museum, Honolulu.
- SMITH J. 1974 *Tapu Removal in Maori Religion*, J.P.S. memoir n°40, Wellington.

- STIMSON F. 1964 *Dictionary of some Tuamotuan Dialects of the Polynesian Language*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- TREGEAR E. 1891 *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington.
- VERIN P. 1964 Notes socio-économiques sur l'île de Rurutu in : *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n°145, vol. 7, janvier 1964.
- 1965 Les Etats de Rurutu et de Rimatara, étranges petits protectorats océaniques de droit interne, in : *Revue d'Histoire d'Outre-Mer*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 225-231.
- 1969 *L'ancienne Civilisation de Rurutu (Iles Australes, Polynésie Française) : la période classique*. Mémoires ORSTOM n° 33, Paris, ORSTOM.
- WILLIAMS H.W. 1975 *A dictionary of the Maori Language* A.R. Shearer, Govt. Printer, Wellington.
- WILLIAMS J. 1837 *Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, London, Snow.
- WINKS R. 1953 The Docrin of Hau-Hauism, in *J.P.S.* vol. 62, n°3, sept. 1953.

Abréviations utilisées :

B.M. Bull. : Bernice P. Bishop Museum Bulletin (Honolulu).

B.S.E.O. : Bulletin de la Société des Etudes Océaniques (Papeete).

J.P.S. : Journal of the Polynesian Society (Wellington).

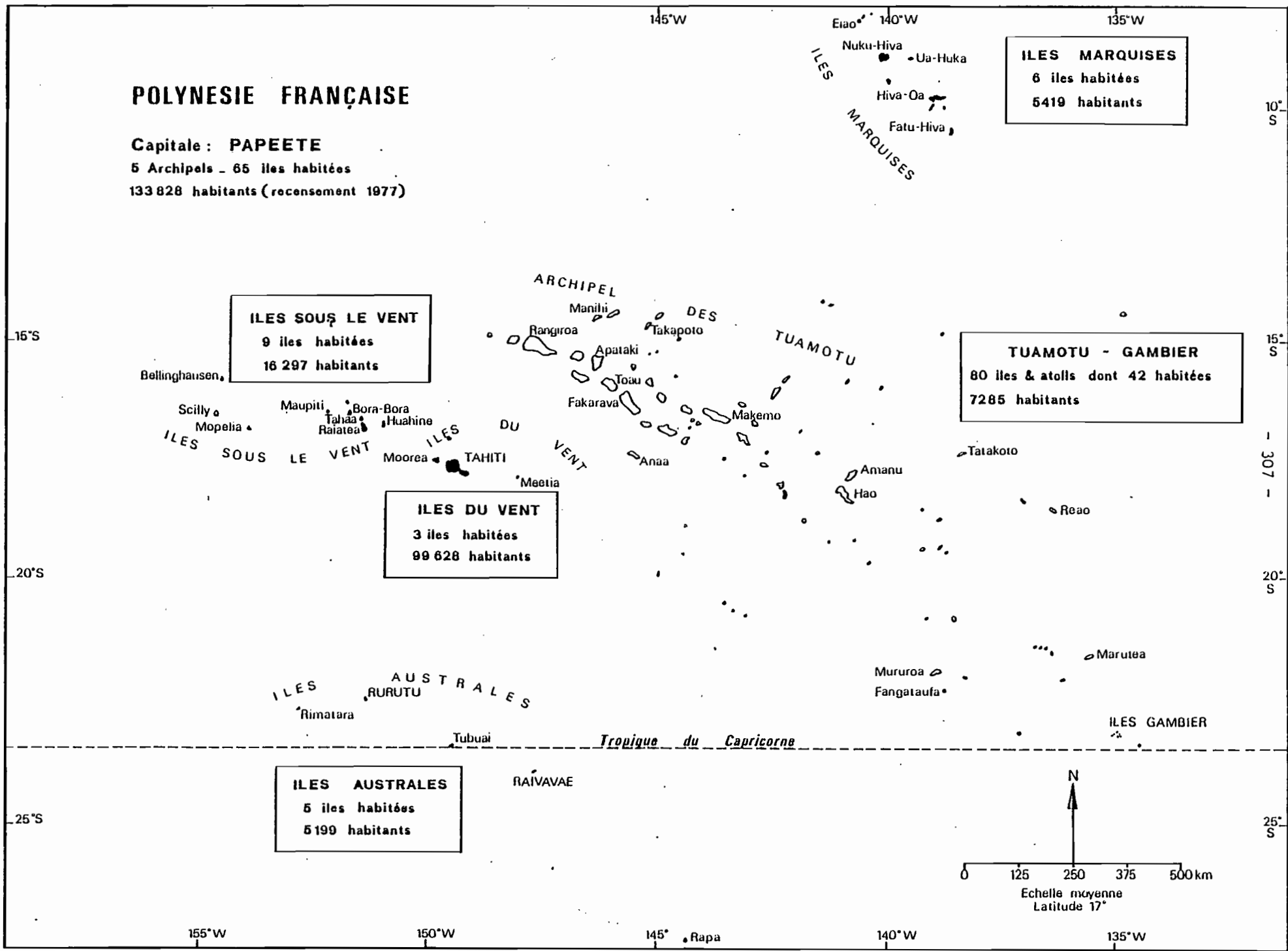
J.S.O. : Journal de la Société des Océanistes (Paris).

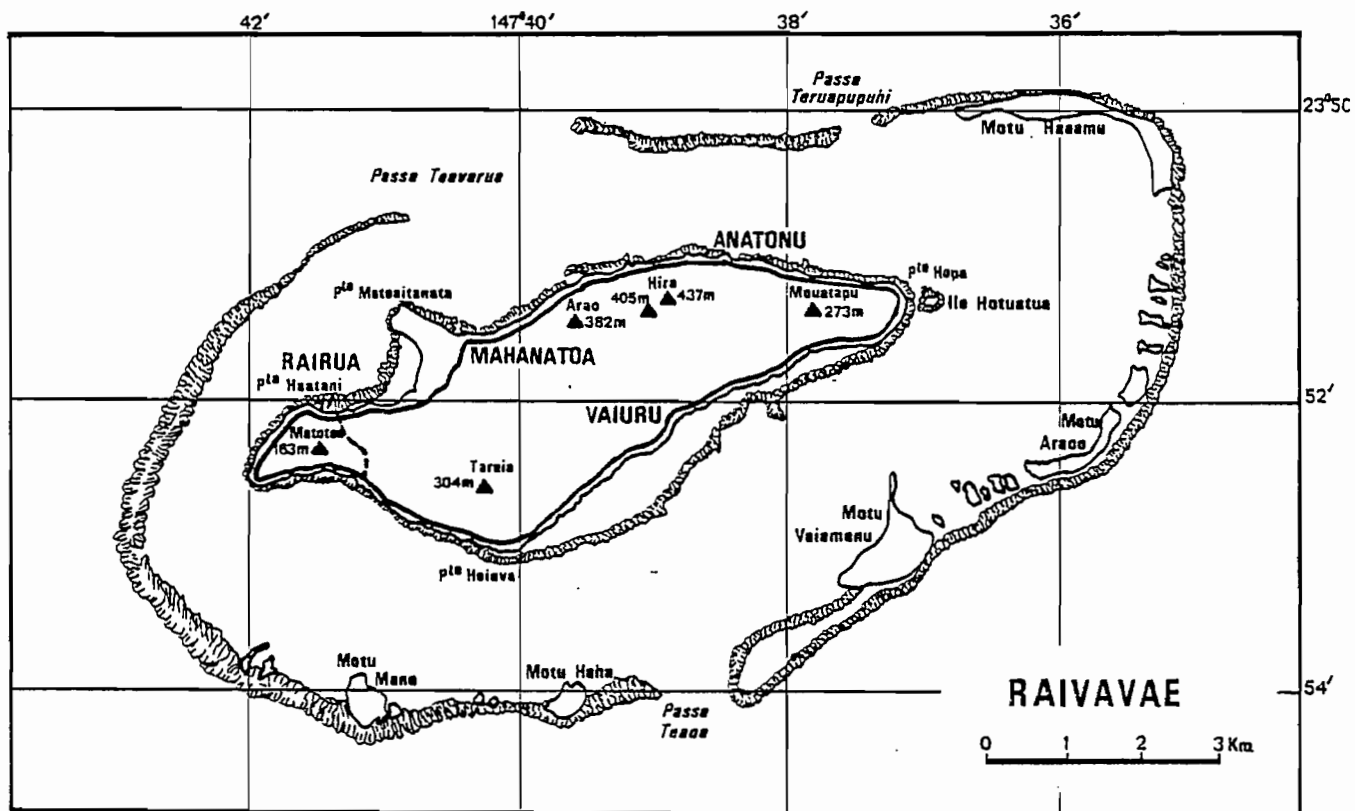
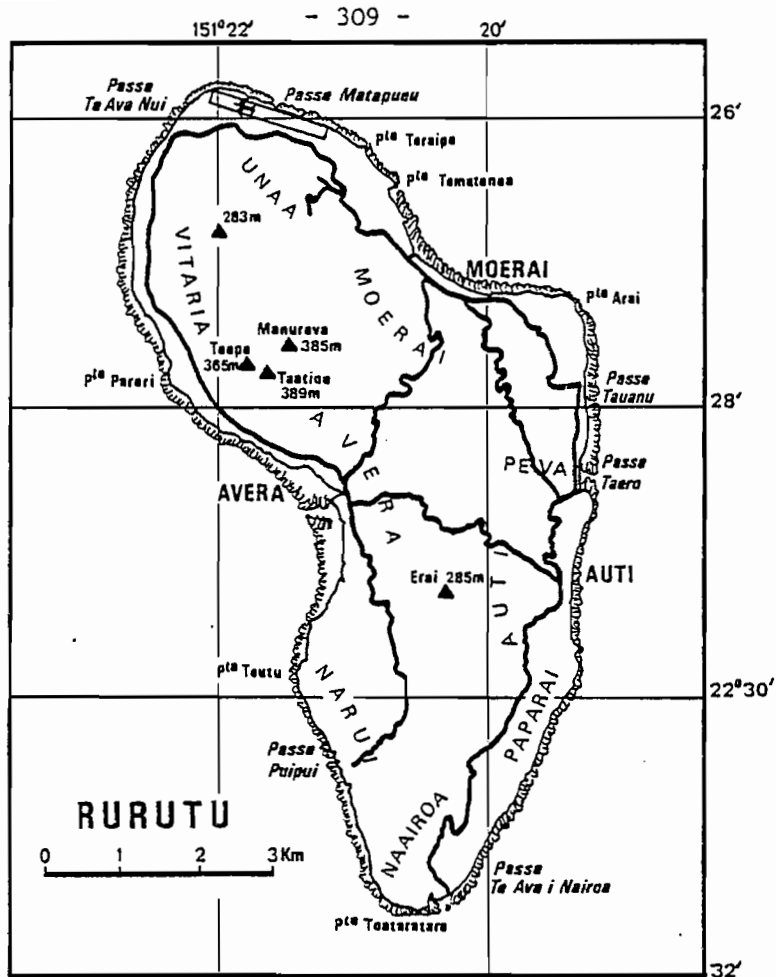
POLYNESIE FRANÇAISE

Capitale : PAPEETE

5 Archipels - 65 îles habitées

133 828 habitants (recensement 1977)





S O M M A I R E

P R E M I E R E P A R T I E

1. INTRODUCTION	1.
1.1. de l'objet	1.
1.2. de l'historicité du phénomène acculturatif en Polynésie française	6.
2. CONTRIBUTIONS	29.
2.1. opinions	29.
2.2. recherches sur la Polynésie française	32.
2.3. recherches sur la Polynésie en général	34.
3. PHENOMENES	36.
3.1. trompe-l'oeil : les "faux-amis" de l'ethnologue.	36.
3.2. entités	47.
3.3. sites	76.
3.4. objets	92.

S E C O N D E P A R T I E

4. CONCEPTS ET REPRESENTATIONS ANCIENNES	123.
4.1. <u>ao-po</u>	124.
4.2. <i>divinité, ancestralité, humanité</i>	130.
4.3. <u>varua</u>	163.
4.4. <i>la naissance et la mort</i>	170.

T R O I S I E M E P A R T I E

5. L'AMBIGUITE DE LA REPRESENTATION DU PASSE	184.
6. DE LA "MORT" A LA "SURVIE"	198.
6.1. <i>la conversion comme meurtre et acte manqué</i>	198.
6.2. <i>morts-vivants</i>	204.
7. FIGURES DU SYNCRETISME	220.
7.1. <i>figures du <u>po</u></i>	221.
7.1.1. <u>varua 'ino</u>	221.
7.1.2. <u>tupapa'u</u>	224.
7.2. <i>figures du <u>ao</u></i>	231.
7.2.1. <i>Dieu (<u>te Atua</u>)</i>	231.
7.2.2. <i>l(es) homme (s) (<u>ta'ata</u>)</i>	254.
7.3. <i>de la structuration d'un système de représentations syncrétiques</i>	257.
8. SYNCRETISME ET TRADITION	266.

9. EPILOGUE	289.
-------------------	------

A N N E X E S

REFERENCES DES OUVRAGES CITES	299.
CARTES (*)	307.
SOMMAIRE	311.

(*) : d'après Jean FAGES (1974) : "*Petit atlas de la Polynésie française*", dossier n°19 de la Société des Océanistes, Musée de l'Homme, Paris, avec l'aimable autorisation de l'auteur.