



HAL
open science

Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIIIe siècle à nos jours.

Serge Tcherkézoff

► **To cite this version:**

Serge Tcherkézoff. Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIIIe siècle à nos jours.. Dunis, Serge. Le Grand Océan: le temps et l'espace du Pacifique., Georg, pp.277-302, 2004, Ethnos, 978- 2-8257-0866-6-8. hal-00293828

HAL Id: hal-00293828

<https://hal.science/hal-00293828>

Submitted on 21 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

à l'abri des prédateurs. Naissance et intégration dans le monde de l'*ao*, départ et installation dans le monde du *po*, les rituels en amont et en aval de la vie des hommes sont semblables¹³¹, espace-temps oblige. Et dans ces deux moments, un invariant de taille: vaincre l'élément femelle, chasser l'impureté féminine. Telle est la trajectoire promise: voyage de l'espace-temps des hommes vers l'espace-temps des morts...



¹³¹ Chr. Pérez, *La femme, en amont et en aval de la vie de l'homme: son rôle dans les rituels liés à la naissance et à la mort...*, *loc. cit.*, pp. 111-145.

Tcherkézoff, Serge. 2003. « Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIII^e siècle à nos jours. » In *Le Grand Océan : le temps et l'espace du Pacifique..* Chêne-Bourg, Suisse : Georg Editeur. (Ethnos). p. 277-302. <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00293828/en/>.

Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIII^e siècle à nos jours

Serge Tcherkézoff

La vision que les Européens eurent du Pacifique peut se résumer dans le seul fait qu'ils dénommèrent rapidement cette partie du monde «Océanie» à partir des années 1820. Aveugles au réseau terrestre que les îles constituaient pour les habitants du Pacifique depuis les migrations initiales, ils élaborèrent dès les premiers contacts, avant même de parler d'Océanie, une vision qui enferma le Polynésien dans un espace liquide, atemporel, ahistorique. Dès lors, chaque fois que l'on voulut gloser sur telle ou telle vision «polynésienne», reconstruire la cosmologie ancestrale puis la manière dont ces peuples auraient interprété l'arrivée des premiers Européens, on dessina un être «primitif» et naufragé pour qui tout ce qui se situerait au-delà de son île serait incompréhensible, magique, divin (au sens occidental: d'une autre essence); toute manifestation tangible d'un ailleurs ne pouvait être pour lui qu'une sorte d'outre-monde, un au-delà des cieux.

Rien n'est plus faux. Nous prendrons ici quelques exemples, à propos des bateaux et des îles, de l'espace maritime et du temps mythique, de la divinité des choses et des hommes. Mais d'abord quelques mots sur la vision européenne: l'invention de «l'Océanie» en général, puis le cas particulier mais révélateur de l'ensemble des malentendus occidentaux, de la manière dont les missionnaires ont inventé une étymologie en voulant comprendre le terme *papalagi* employé par les Polynésiens occidentaux pour désigner les Européens. Avec ce second exemple, nous entrerons déjà dans la discussion de la vision polynésienne de l'espace terrestre et céleste. Ce sera notre fil conducteur tout au long de cet article: l'unité spatio-temporelle de la mer, de la terre et du ciel du point de vue polynésien, tel qu'on peut la reconstruire pour les XVIII^e et XIX^e siècles.

Visions occidentales de l'espace insulaire

«Terres australes», «Polynésie», «Grand Océan», «Océanie»

Au début des voyages européens d'exploration, l'ambition était de trouver des terres, dans toutes les directions. Pour la partie australe du monde encore inconnue, on reprit le vieux mythe de la *Terra australis non dum cognita*: masse censée s'étendre sur tout le sud du Pacifique. Car il fallait bien cela, pensaient les géographes, pour «équilibrer» le monde, compte tenu des masses asiatique et américaine qui pesaient sur le nord. Mais on ne trouva rien. A la fin du XVIII^e, à la suite des voyages de Cook, on dut convenir que la seule masse terrestre d'importance était ce qu'on appelait alors la Nouvelle-Hollande. Ce fut elle qui devint l'«Australie» au début du XIX^e. Le reste était une myriade d'îles. C'est pourquoi, déjà en 1756, Charles de Brosses, homme de lettres et de droit français qui fit une synthèse des récits de voyage connus jusqu'alors, écrivit dans son *Histoire des navigations aux terres australes*, qu'on pouvait appeler «Polynésie» (étymologiquement: l'espace aux «îles nombreuses») cet ensemble d'îles à l'est de la «Nouvelle-Hollande» dont la liste s'allongeait au fur et à mesure des voyages transpacifiques. Ce nom était pour lui le signe d'un pari: on allait sans aucun doute découvrir encore tant d'îles «riches en épiceries» que cette région des terres australes mériterait de connaître les joies de la colonisation française — car le but poursuivi par de Brosses était d'en appeler à la cour de France et d'établir un programme officiel d'explorations. Masse terrestre ou myriade d'îles, la vision était encore celle de terres à conquérir, autre Nouveau Monde.

Mais à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e, la vision changea. Les cartes commencèrent à être précises, on cessa de dessiner les côtes imaginaires d'un continent austral encore «à découvrir» et les terres identifiées prirent l'allure de points sur un grand fond liquide. L'expression de «Grand-Océan» devint courante, sorte d'abréviation de l'expression plus ancienne «immense océan Pacifique»¹. Cet espace liquide apparaissait encore plus grand aux géographes qui dessinaient les cartes du monde entier et le découpaient en grandes parties. Un des maîtres en la matière était un géographe d'origine danoise établi à Paris, Conrad Malte-Brun.

¹ Le terme d'«(océan) Pacifique» apparaît dès le récit du voyage de Magellan, sans qu'on sache exactement si Magellan en fut l'auteur (dans ce cas, il aurait pu vouloir nommer la mer calme qu'il connut en sortant des terribles Détroits de la pointe sud de l'Amérique). Voir la discussion dans Spate (1977).

Il avait déjà à sa disposition quatre continents. Il fallait désormais prendre en compte une «nouvelle partie du monde». Dans son *Précis de la géographie universelle* publié à partir de 1810, au tome IV paru en 1813, il nomma «l'Océanique» l'ensemble qui s'étendait de l'Australie à l'Île de Pâques:

Description de l'Océanique, nouvelle partie du monde, comprenant les terres situées dans le Grand Océan, entre l'Afrique, l'Asie et l'Amérique

La cinquième partie du monde [...] se trouve située toute entière dans le grand Océan, dans l'Océan par excellence. Ce caractère essentiel ne lui est commun avec aucune autre division du globe; ce caractère donne une physionomie particulière à sa géographie, à son histoire naturelle, à son histoire civile. Il doit donc déterminer le nom de la nouvelle partie du monde. Elle s'appellera Océanique.²

Le cinquième continent³ était né et d'emblée... englouti: c'était la partie «océanique» du monde. Les collègues français de Malte-Brun, dont le cartographe Brué, passèrent rapidement de l'adjectif au nom⁴.

Le terme s'imposa au cours des années 1820. On peut en suivre l'histoire dans le *Bulletin de la Société de Géographie*. En mars 1822, la Commission de la Société de Géographie de Paris, persuadée que la mise à prix de certaines questions sous forme de concours de mémoires (le prix étant de 1200 francs) favoriserait la science au service des «besoins actuels de la Géographie», annonça la création de concours. Deux questions méritaient

² Nous avons trouvé la citation et l'indication du rôle joué par Malte-Brun dans une thèse de doctorat sur les «Voyages français dans le Pacifique» (Blais, 2000: 52-53). (Je remercie Isabelle Merle, historienne au CREDO, de nous avoir fait connaître ce travail). Notons que Malte-Brun étendit sa partie «Océanique» assez loin, jusqu'à inclure les îles (aujourd'hui) indonésiennes: Sumatra, Java et Bornéo (ibid.: 59). Dumont d'Urville suivra en faisant en 1832 de la «Malaisie» une sous-partie de son «Océanie». Aujourd'hui, l'«Océanie» dans la recherche française s'arrête après l'Australie. Au-delà commence l'«Asie du Sud-Est». Là encore, dans toutes ces formules, il s'agit d'héritages géographiques-cartographiques qui n'ont guère de sens. Linguistiquement, la famille «austro-nésienne» unifie l'Asie du Sud-Est et le groupe «oceanic» (terme anglophone désignant la branche austronésienne qui occupe la partie occidentale de la Mélanésie, la majeure partie de la Micronésie et toute la Polynésie), en se distinguant des langues australiennes (ainsi que des langues non-austronésiennes de la Mélanésie orientale, dites parfois langues «papoues»).

³ La notion d'«Océanie [comme] cinquième partie du monde» est suffisamment courante en 1836, parmi les géographes du moins, pour que cette formule soit le titre d'une compilation de voyages publiée par un membre de la Société de Géographie de Paris, voyageur lui-même, contemporain de Dumont d'Urville, Domeny de Rienzi. Ce dernier s'intéressait à donner des noms aux diverses régions de l'Océanie et présenta une nomenclature en décembre 1831, devant la Société, ce qui détermina sans doute Dumont d'Urville à présenter sans tarder (janvier 1832) une autre nomenclature qu'il considérait plus logique car elle prenait mieux en compte les différences «de races». C'est là qu'il proposa l'invention de la «Mélanésie», une modification de l'étendue donnée à la «Polynésie» et l'adoption d'une «Micronésie» déjà proposée par de Rienzi (voir Tcherkétoff 2003a).

⁴ C'est Dumont d'Urville qui donne cette indication au début de son mémoire sur l'Océanie (1832: 2).

1200 francs, une troisième 600 francs. La première demandait de «déterminer la direction des chaînes de montagnes de l'Europe et leurs ramifications». La troisième concernait les voies de communication entre Paris et la Manche (Le Havre). La seconde s'énonçait ainsi :

Rechercher l'origine des divers peuples répandus dans les îles du Grand Océan, situées au sud-est du continent d'Asie, en examinant les différences et ressemblances qui existent entre eux et avec les autres peuples sous le rapport de la configuration, de la constitution physique, des mœurs, des visages, des institutions [...], en comparant les éléments [sic] des langues [...].

En décembre 1822, Malte-Brun, encore lui, secrétaire général de la Commission, fit un compte rendu des activités de la Société et cita les questions primées. Il en rappela l'énoncé, ce qui donne, pour celle qui nous concerne : «l'origine et les migrations des peuples de l'Océanie». Ce fut l'une des premières mentions écrites du mot «Océanie». Celui-ci mit quelques années à s'imposer. Mais en novembre 1823, le même Malte-Brun donnait des nouvelles des voyages : Duperrey et Dumont d'Urville «sillonnent le Grand Océan oriental». En 1825, diverses questions concernant la région furent signalées par le *Bulletin* sous une forme variable : «OCEANIE: Découverte d'une île nouvelle... Atlas de l'Océan pacifique par Krusenstern... Découvertes de plusieurs îles nouvelles dans la mer du sud (en majuscules)... Dans le vaste sein de l'Océan Pacifique... Deux croisières d'exploration dans le Grand-Océan». En mars 1825, on annonça que le défi de «rechercher l'origine des divers peuples répandus dans l'Océanie, ou les îles du Grand-Océan [...] était remis au concours pour 3000 francs». A partir de 1827, le mot «Océanie» se suffit à lui-même. En mars 1827, on annonça que le concours de «Recherches sur les peuples de l'Océanie» était repoussé à mars 1830, annonce qui fut répétée en mars 1829. En 1830, ce concours fut fermé faute de mémoire jugé digne d'être primé. C'est pendant cette décennie que «l'Océanie» prit en France le pas sur les autres expressions. Le terme passa dans l'enseignement, les ordres missionnaires, le monde savant anglophone⁵.

⁵ Sur l'ensemble des faits signalés : *Bulletin...*, tome 1, 1822 : 65, 148 ; 1823 : 213 ; tome 3, 1825 : 153, 215, 225, 238, 297 ; tome 5, 1826 : 593 ; tome 7, 1827 : 142 ; tome 11, 1829 : 193 ; tome 13, 1830 : 174.

Les Papālagi seraient arrivés en «crevant le ciel»⁶

Comme chacun sait, les Européens ont été appelés Papālangi en Polynésie occidentale (écrit papālangi en tongien, papālagi en samoan) apparemment dès les premiers contacts. A son arrivée à Tonga, Cook nota l'expression *ko e vaka no papalangi* : les bateaux des Papalangi désignant son expédition aussi bien que celle de Tasman plus d'un siècle auparavant, en 1643 (Ferdon 1987 : 30 citant Beaglehole 1955-67, III : 178 ; Cook avait écrit *towacka no papalangi*). En ce qui concerne Samoa, la plus ancienne mention du terme semble remonter au premier missionnaire John Williams, rappelant dans son ouvrage de 1841 (écrit en 1837) qu'à sa première arrivée à Samoa en 1830 en compagnie du Samoan Fauea qu'il avait rencontré à Tonga, ce dernier, après plusieurs années d'absence, adressa à ses compatriotes un discours mentionnant les grands pouvoirs des Papalangis (Williams 1841 : 282 qui ajoute la note : étrangers). Dans certains cas, les Européens sont toujours appelés Papālagi dans les langues contemporaines. En samoan, c'est un mot parfaitement courant et non une expression métaphorique cérémonielle utilisée lors des occasions spéciales ou de manière élogieuse ou péjorative.

Ce terme est donc antérieur à l'arrivée de Cook et a dû être créé lorsque les habitants de la région virent des Européens pour la première fois : Tasman en 1643 ou mieux, Le Maire en 1616 : la toute première expédition européenne attestée, la première expérience de servir de cibles aux mousquets et la première acquisition de produits européens dans les îles du nord de l'archipel de Tonga, îles de transit traditionnel pour Samoans et Tongiens. Si un mot nouveau avait été créé en 1616, il n'avait aucune raison de disparaître en 1643. Les actions de Le Maire, plus que celles de Tasman, revêtaient tous les éléments du drame qui poussa les Polynésiens à attribuer une essence surnaturelle aux Européens.

■ L'invention de la percée céleste

Le missionnaire William Wyatt Gill fut envoyé à Mangaia en 1851. Cook était passé par là en 1777 sans toutefois accoster. Mais il avait échangé des objets avec un îlien qui avait eu le courage de payer jusqu'au bateau et de monter à bord. Quatre-vingts ans plus tard, Gill nota un chant relatant cette visite. Citons ces paroles traduites par Gill :

⁶ Cette section est la traduction française inédite du début d'un article paru en 1999 dans le *Journal of Polynesian Society*.

No Tangaroa te vaka: Tangaroa a envoyé un bateau
Kua tere i te aka i te rangi ě: qui a percé la solide voûte bleue
(Gill 1880: 183)

Mal traduites. La première ligne ne fait que dire: c'est le bateau de Tangaroa, avec le génitif indiquant que le possédant est à l'origine de la possession (*no* et non pas *na*). La deuxième ligne est encore plus mal rendue. Le dictionnaire de maori des Iles Cook (Buse et al. 1995) donne «être en route (bateau), voguer, voyager, suivre son cours» pour *tere*. Cette ligne ne fait que dire: le bateau est venu des racines du ciel. Nous allons voir qu'il s'agit là de l'interprétation polynésienne la plus commune donnée à l'apparition des Européens. Les nouveaux êtres venaient du ciel comme autant de manifestations partielles des dieux: à bord d'un bateau de Tangaroa. Gill prend sur lui de traduire qu'ils percent le ciel. Pure invention car aucune des étymologies des mots employés ne justifie cette idée de percée.

Il est intéressant de remarquer que l'idée de ces perceurs célestes européens est adoptée par les missionnaires de la *London Missionary Society* (LMS) exerçant aux Iles Cook. Car c'est la même Société qui débarque ensuite à Samoa et c'est son missionnaire George Turner, établi en 1843 et fondateur d'un Collège de Théologie samoan en 1844 qui publie dans ses *Notes Ethnologiques*, ouvrage qui fit autorité sur Samoa aux temps anciens, que le terme samoan *Papalagi* doit être compris comme perceurs de ciel:

Le Dieu des hommes qui avaient percé les cieux commença à être craint. Les Samoans croyaient jadis que les cieux s'arrêtaient à l'horizon, d'où le nom qu'ils attribuent encore aux hommes blancs: *Pāpālangi*, perceurs de ciel (Turner 1986-1861: 9)

Ce livre de Turner de 1861 dans lequel l'auteur rassemble ses articles déjà publiés dans le journal missionnaire local à la fin des années 1840 et 50 fut beaucoup lu par les missionnaires et les autres – et certainement par W. W. Gill. Je suspecte que c'est cette interprétation européenne de *Papāla(n)gi* qui fait ajouter à Beaglehole cette note personnelle aux journaux de bord du capitaine Cook: mentionnant l'expression tongienne consignée par le navigateur, l'éditeur précise que *ko e vaka no Papālangi* se réfère aux bateaux qui ont percé le ciel (Ferdon 1987: 30 citant Beaglehole 1955-67, III: 178, note 1). Le plus révélateur dans le passage de Turner, c'est que l'idée lui paraît logique non pas pour des raisons linguistiques, mais par rapport à sa propre approche du cosmos polynésien: les cieux constituent un hémisphère clos posé sur la terre. Il estime donc logique de penser que pour les Polynésiens, toute chose extraordinaire devait être perçue comme provenant de l'au-delà des limites célestes. Que

les représentations cosmologiques (dans l'esprit des Européens), plus que les arguments linguistiques, aient joué un rôle dans l'invention de cette tradition est confirmé par le passage de Gill où il plaque l'idée sur un terme ne signifiant en rien percer.

■ L'interprétation samoane contemporaine

Aujourd'hui, lorsqu'il arrive aux Samoans de fournir une explication étymologique au mot en réponse aux questions des étrangers, rare occurrence venant surtout du milieu enseignant, ils fournissent la version de Turner, évidente pour eux. J'émetts l'hypothèse que cette évidence-là vient du fait que l'expression anglaise *perceurs de ciel* est elle-même restée figée à Samoa depuis le début de l'enseignement de l'anglais dans les écoles missionnaires. Il me semble patent que les Samoans qui ont recours à la traditionnelle expression *sky bursters* (années 1840) ne veulent pas dire que leurs ancêtres croyaient que les Européens venaient de l'autre côté du ciel.

■ Contradiction cosmologique et point de vue polynésien

Tout le problème est là. Percer le ciel implique un au-delà du ciel. Une telle représentation ne peut constituer un point de vue pré-européen. Il me semble plutôt qu'il s'agit ici de la version que projetaient les Européens en interprétant la cosmologie polynésienne. Ils savaient que pratiquement dans toute culture polynésienne rencontrée, des mythes cosmogoniques évoquaient un monde où ciel et terre restaient soudés jusqu'à l'avènement du héros civilisateur qui les séparait, créant ainsi l'espace de la lumière et donc de la vie humaine. Depuis ce commencement du monde, le ciel était perçu comme une voûte qui ne rejoignait la terre qu'à l'horizon, bout du monde que nul ne pouvait atteindre. Dans la vision européenne de cet univers polynésien, l'image de la voûte céleste qui repose sur la terre constitue cet univers, fait donc partie du grand univers. Les missionnaires européens négligèrent, dans leur interprétation, qu'aux yeux des Polynésiens, le ciel était une limite absolue, la limite de l'univers. Ils ne se rendirent pas compte que leur traduction transmettait leur propre perception de l'arrivée des Européens au moyen d'images polynésiennes: nous, Européens, sommes arrivés, pensent les Polynésiens, d'un autre monde situé au-delà de leur voûte céleste. Ils n'eurent pas conscience que cette traduction

conduisait à l'idée d'un au-delà du ciel, idée totalement absurde par rapport à la cosmologie polynésienne pré-européenne.

Nous savons que dans les descriptions cosmogoniques, le ciel polynésien était si bien conçu comme limite absolue que soleil et lumière emplissaient l'espace entre ciel et terre. Soleil, lune et étoiles sont créés à l'intérieur de l'espace à dix niveaux célestes. Voir par exemple la cosmogonie tahitienne dans *Ancient Tahiti* de Teuira Henry. Une fois que le ciel est étayé, soleil, lune et étoiles apparaissent, mais se meuvent en désordre. Ra'i-tupua quitte le dixième niveau du ciel, descend les neuf autres et depuis le premier, contemple ce désordre. Le texte ajoute que la lune avait été créée à l'intérieur (de cet espace), le soleil et les étoiles aussi (Babadzan ed. 1993 : 80). C'est également la raison pour laquelle le ciel était pensé en entité à plusieurs étages, Tangaroa le grand créateur se trouvant au dernier. La limite – parce qu'elle est précisément l'entité dernière – peut s'épaissir jusqu'à comprendre nombre de subdivisions. Mais cela n'implique en rien un au-delà de la limite. Au contraire, s'il y avait eu autre chose au-delà du ciel, cette limite n'aurait jamais été conçue comme un espace épais découpé en niveaux (dix niveaux dans les cosmologies samoanne et tahitienne, ce qui revient symboliquement à dire une infinité). Notons également qu'en samoan contemporain, l'idée moderne de totalité du monde se dit *o le lalolagi* : littéralement sous le ciel⁷.

Visions polynésiennes de l'espace-temps

*Les migrations : l'ouest et l'est, la mer, la terre et la lumière*⁸

En comparant l'ouest et l'est polynésiens sur le plan des mythes et rites recueillis et observés depuis deux cents ans, on peut parvenir à un tableau représentant à peu près les grandes lignes des conceptions du monde et des relations sociales sur le dernier millénaire. En quelques mots, c'est une religion de la vie et de la lumière, du terroir et de la famille. Voilà un paradoxe, dira-t-on, pour une civilisation connue dans le monde entier

⁷ La discussion linguistique sur l'étymologie probable de ce mot est une toute autre question ; voir Tcherkézoff 1999 (2^e partie), Tent et Geraghty (2001).

⁸ Le contenu de cette section est également à paraître dans une discussion générale sur la culture polynésienne, objet du chapitre 1 d'un ouvrage en voie d'achèvement (Tcherkézoff 2003 b). Une première version de cet ouvrage et donc de cette section avait bénéficié de la relecture de Serge Dunis, que nous remercions vivement.

pour avoir fourni, avec les Vikings peut-être, les plus grands navigateurs de l'histoire humaine. Ne furent-ils pas, après la phase de développement sur les îles Fidji, Samoa et Tonga, ceux-là mêmes qui colonisèrent les centaines d'îles éparpillées du nord au sud du Pacifique, entre des longitudes aussi éloignées que 170° Est et 110° Ouest ? On attendrait plutôt une vision s'accordant avec l'obscurité des tempêtes et des profondeurs marines, et en tout cas une identité de marins plutôt que de paysans ; on attendrait aussi la solidarité d'un groupe défini par l'action d'entreprendre un voyage d'exploration plutôt que par les liens de la consanguinité. Mais ce n'est pas le cas.

■ La raison des voyages

Les périples au long cours, l'appétit de découvrir, tout cela fut, nous semble-t-il, une cosmologie récurrente et une philosophie de l'existence humaine, celle de la « lumière » entendue comme symbole et garantie de vie. Dans les années 1960, quand on commença à mieux connaître l'histoire linguistique et archéologique du peuplement du Pacifique, on resta néanmoins surpris. Quel besoin auraient eu les Polynésiens qui habitaient les archipels de l'ouest, où certaines îles sont relativement grandes, où les échanges étaient facilités par la proximité entre toutes ces îles, de s'élancer dans l'inconnu, vers l'est, et si loin ? Il faut parcourir un cinquième du globe terrestre pour aller des Samoa à l'Île de Pâques. On imagina des problèmes de surpeuplement. Pourtant, même aujourd'hui, les grandes îles samoanes pourraient recevoir encore de nouveaux arrivants. Surtout, on attribua ces voyages à des accidents. On imagina des pêcheurs emmenés au large par un coup de vent contraire à l'habitude, puis devenus le jouet de courants vers l'est. On évoqua de petits groupes de coupables condamnés au bannissement (châtiment attesté, en effet, qui obligeait à prendre le large, sans retour possible, avec des provisions cependant) et qui furent à leur tour emmenés par les vents et les courants, puis qui eurent la chance de rencontrer une terre à temps, avant d'être trop affaiblis par la faim et la soif.

Nous savons aujourd'hui qu'il ne put en être ainsi, du moins dans l'ensemble des cas. Un simple fait apporte un démenti majeur. La présence humaine est attestée sur toutes les îles, si petites soient-elles ; même toutes celles (ou presque) aujourd'hui inhabitées et qui ne livrent plus que des restes archéologiques (sans doute l'espace s'y révéla-t-il trop étroit, le sol corallien trop aride, et les colons n'y restèrent pas longtemps). L'exploration dut être systématique pour que l'homme ait atteint tant d'îles diverses

alors que, étant si basses, elles sont invisibles de loin⁹. De plus, l'observation de nombreux faits de société dans la Polynésie du XIX^e et du XX^e siècles a suggéré également, si l'on admet une extrapolation à rebours, qu'une découverte qui n'aurait pu être racontée et une exploration d'où l'on n'aurait rien eu à rapporter pour impressionner ses concitoyens ou lancer de nouvelles formes d'échange, n'auraient guère eu d'attrait pour un Polynésien. Il faut penser que le voyage fut fait à dessein, dans un esprit d'exploration et non dans le désespoir d'un aller sans retour.

On invoqua la contradiction entre le fait que les vents dominants soufflent vers l'ouest et le fait que l'archéologie et la linguistique comparée ne laissent aucun doute sur l'avancée constante vers l'est qui fut la caractéristique des migrations polynésiennes. La direction des vents dominants – les fameux alizés – devait avoir empêché tout projet construit d'exploration vers l'est. Ceux qui partirent dans cette direction avaient dû le faire par accident, entraînés par quelques vents contraires à l'habitude. Qui aurait pu projeter une exploration systématique contre le vent, avec des bateaux à voile unique, incapables ou presque de lutter vent debout? Cependant, là encore, la projection des préjugés occidentaux masque la vérité.

C'est Andrew Sharp, grand historien des voyages européens dans le Pacifique, qui fut le plus ardent défenseur de la thèse d'une colonisation accidentelle (Sharp, 1956, 1961)¹⁰. Le fait est étonnant à première vue. Un historien chevronné, habitué à reconstituer la complexité des projets européens qui entraînent les voyages dits de « découvertes », abandonne toute prudence quand il aborde les voyages polynésiens. Puis on se dit que, précisément, sa spécialisation dans l'historiographie européenne le rendait peut-être moins apte à imaginer un autre type d'histoire, de motivations et de techniques. L'histoire européenne du XX^e siècle a créé des émigrants qui, eux, partaient de façon définitive : les Russes « blancs » fuyant la Révolution d'octobre, les Juifs d'Europe fuyant le stalinisme et le nazisme, les familles sans terre partant vers l'Amérique ou l'Australie, tous à la recherche d'une nouvelle vie. Mais pourquoi faut-il penser que les Polynésiens aient quitté leurs îles avec le même sentiment de rupture définitive?

Ben Finney (1994), anthropologue et grand navigateur du Pacifique, a évoqué un argument là encore aussi simple que convaincant. Précisément parce que les vents dominants soufflent vers l'ouest, un voyage d'exploration vers l'est était le plus tentant. Le voyageur profitait de certaines

⁹ Voir les travaux d'Anne di Piazza, en collaboration avec Erik Pearthree.

¹⁰ Voir une bibliographie plus complète de ses travaux dans Finney (1994).

périodes, même courtes, où les vents s'inversent¹¹, tout en sachant qu'il n'aurait pas de mal à rebrousser chemin grâce aux vents dominants, s'il ne trouvait rien; et s'il faisait une découverte, il pouvait aussi revenir la raconter. Finney fait partie de cette sorte rarissime d'anthropologues qui ont eu la possibilité – et le courage – de démontrer leurs hypothèses. En effet, il a participé à la reconstitution de plusieurs voyages de colonisation polynésienne, et il a montré que, sur une embarcation semblable à celles observées par les premiers Européens arrivant en Polynésie, sans aucun instrument moderne, en se fiant aux seules techniques traditionnelles, les voyages les plus longs et les plus audacieux étaient réalisables (ibid.).

■ La cosmologie solaire

Mais à ces arguments très pertinents qui balayaient déjà certaines projections occidentales, il manque une analyse. Qu'est-ce qui attirait les Polynésiens vers l'est? Pourquoi ne se sont-ils pas dirigés vers le nord ou vers le sud? Si les Samoans ou les Tongiens étaient partis vers le sud, ils auraient colonisé la Nouvelle-Zélande. Mais l'état actuel des connaissances archéologiques et linguistiques indique que cette dernière fut l'ultime découverte de Polynésiens habitant déjà à l'est et sans doute parvenus au plus loin de leurs explorations orientales en ayant touché les côtes américaines.

Dans tout cela, on a oublié jusqu'à présent d'ajouter ce qu'on connaît de la cosmologie polynésienne. Dans la Polynésie pré-chrétienne que nous connaissons par le récit des premiers voyageurs occidentaux et les écrits des premiers missionnaires racontant la religion autochtone, le soleil est le signe de la vie. Il y a un véritable culte solaire. Pour les Maori, Orbell (1995 : 165) signale que le lever du soleil était accueilli par des chants de joie, alors que le coucher donnait lieu à des chants de lamentation. Aujourd'hui, aux Samoa, on remarque aisément que le moment quotidien de la prière coïncide avec le coucher du soleil. En outre, lorsque quelqu'un est malade, on peut voir les personnes âgées se réveiller très tôt, quand il fait encore nuit, et commencer une prière quand la première leur pointe à l'horizon. On sait sans l'ombre d'un doute que cette temporalité n'est pas le résultat d'une demande formulée par les missionnaires à leur arrivée. Si

¹¹ Finney avait déjà montré cela dans des articles de 1985 et 1989 (voir les références dans Finney, 1994 : bibliographie). Il relève que l'informateur tahitien Tupaia avait déjà expliqué au capitaine Cook que, à certains moments (correspondant à l'été austral), les vents s'inversent parfois; ils s'inversent même parfois en hiver, note Finney. De tout cela il apporta la preuve, car il réalisa en 1986 la liaison Samoa-Tahiti, donc plein est, avec les moyens traditionnels (Finney, 1994 : 102, 121-122).

le Dieu invoqué est bien celui des missionnaires, le moment choisi pour la prière révèle une continuité millénaire. Les premiers Européens arrivant à l'île de Pâques (en 1722 et le jour même de Pâques, d'où la dénomination qu'ils donnèrent à l'île) observèrent également que les feux sacrificiels au pied des grandes statues étaient plus nourris à ces deux moments de la journée. L'expédition de Roggeveen entra dans la baie à l'aube : « de grand matin, nous vîmes qu'ils s'étaient prosternés le visage tourné vers le lever du soleil, et qu'ils avaient allumé plusieurs feux servant apparemment d'holocauste du matin à l'honneur [sic] de leurs idoles. » (Behrens 1739 : 124). On sait aussi que « faire monter la flamme », *fanaafi*, était le geste qui accompagnait la prière dans le Samoa pré-chrétien¹².

■ La vision de l'espace et la logique des migrations polynésiennes vers l'est

Ce culte solaire organise la vision de l'espace. Vers l'est se trouve donc l'espoir, toujours renouvelé, jamais épuisé. Et c'est vers l'ouest, direction des origines historiques, que les habitants de tous les archipels situent le pays des morts, plus exactement l'Île-des-morts, là où vont les âmes des défunts. Dans certaines versions, cette île est souterraine et l'obscurité y règne. Dans d'autres, les âmes des chefs vont vers la lumière en s'installant dans les cieux, mais celles des autres individus restent dans l'obscurité. Aux Samoa, le schéma était le suivant : à la mort, l'âme quitte le corps, vole tel un souffle d'air vers la ligne de crête (nous sommes dans le cas d'îles hautes), puis va vers l'ouest, plonge dans la mer et nage jusqu'à l'île suivante ; elle fait ensuite le même parcours sur chacune des îles, jusqu'à atteindre l'extrémité ouest de l'archipel d'où elle plonge pour aller vers l'Île-des-morts. On trouvait la même chose en Nouvelle-Zélande, à ceci près que le point de départ des âmes était le cap à l'extrême nord-ouest de l'archipel, pointant vers cette direction du nord d'où sont venus les immigrants (Orbell 1995 : 206-208).

On peut donc penser, par contraste, que la direction du soleil levant, glorifiée dans de nombreux chants et prières pré-chrétiens, était représentée comme la direction du renouveau, celle de la vie, et donc qu'elle était représentée aussi comme une direction qu'il est bon d'explorer. Il s'y trouverait peut-être la « terre de la lumière ». Nous avons une bonne indication en ce sens, dans un récit recueilli aux îles Cook par l'un des premiers missionnaires.

¹² Chaque maison avait un foyer intérieur ; sur le *fanaafi*, communication personnelle du Professeur samoan Aiono Dr. Fanaafi Le Tagaloa, 1987 ; voir son ouvrage (1996 : 91).

On y trouve le mythe de peuplement de l'île d'Aitutaki. Deux frères habitaient le « pays de l'obscurité » ; ils s'élançèrent sur la mer, persuadés qu'en allant suffisamment loin ils trouveraient « la terre de la lumière »¹³ :

Teerui, fils de Te-tareva (« l'Espace infini »), vivait dans l'obscurité. Il avait entendu qu'il existait quelque part une « Terre-de-Lumière ». Son cœur fut rempli du désir de visiter cette terre. Il se confia à son frère, et tous deux se mirent à fabriquer deux pirogues. L'une fut nommée « Lassitude-de-vivre-dans-l'obscurité », l'autre « Nuits-sans-sommeil ». Sur chacune, le mât fut monté, la voile installée, et les voilà partis pour cette terre à laquelle ils ne cessaient de rêver, une terre de lumière. Ils ramèrent et voguèrent longtemps, très longtemps... A leur grande joie, une terre apparut. Toute cette région se nommait « Eclat-de-lumière » [le mythe n'indique pas qui donne ce nom]. Mais voilà que leurs pirogues se brisèrent par la force des vagues qui gardaient cette terre. Les deux frères parvinrent à nager dans la direction d'où ils étaient venus et atteignirent leur île natale¹⁴. Nullement découragés, ils abattirent à nouveau des arbres, firent les mêmes chants de consécration, et obtinrent à nouveau deux pirogues. Ils les baptisèrent « But-inaltérable » et « Celle-qui-avance-cachée ». Mais le résultat fut identique. Encore une fois, ils parvinrent à revenir et firent une nouvelle tentative, avec de nouvelles pirogues, baptisées autrement. A nouveau le même échec.

De retour, ils consultèrent un devin. Celui-ci leur demanda quels noms ils avaient donné aux mâts de leurs pirogues : « le mât du dieu Rongo », dirent-ils. « Voilà la cause », dit le devin ; « il faut les appeler : Celui-qui-se-tient-debout-dans-le-ciel-de-lumière ». Cette fois, quand les pirogues se trouvèrent au milieu des vagues furieuses, les mâts tinrent bon, et les deux frères purent accoster. C'était bien sur Terre-de-Lumière qu'ils se trouvaient, car, pour la première fois, ils purent se voir l'un l'autre, et ils purent voir le soleil briller. Non loin de là, ils virent une île. Ils pensèrent qu'ils pourraient s'y installer. Les vagues les laissèrent passer. Ils prirent possession de cette île, qui se trouvait donc dans ce Monde-de-Lumière, et l'appelèrent « Aitu-taki ».

On pourrait citer aussi les équivalences, dans certains mythes, entre le dieu créateur Tagaloa/Ta'arua et le soleil, ou encore les récits sur le pouvoir du soleil de rendre enceinte une femme vierge en la caressant de ses

¹³ Mythe recueilli à Aitutaki (Cook), par le missionnaire W. Gill (1977 : 139-41) qui raconte (en anglais) plus qu'il ne cite ; nous résumons.

¹⁴ Cet épisode du mythe donne raison à Finney : il corrobore l'hypothèse générale d'une exploration polynésienne s'engageant dans une direction d'où il est possible et même souhaitable de revenir vers le lieu d'origine avant de créer définitivement une nouvelle colonie de peuplement.

rayons¹⁵. Soleil divin, femme primordiale, enfants issus de cette union, tel est souvent le début de l'histoire mythique des grands titres de chefs polynésiens¹⁶; ces titres, transmis comme des blasons, sont les noms des premiers enfants de cette union divine. On a donc quelque raison de penser que si toutes les premières migrations se sont faites à partir du groupe occidental en visant la direction de l'est, ce n'était pas par hasard mais en vertu d'une représentation du monde solidement établie. Représentation à la fois spatiale: la vie est à l'est; et vision temporelle: le monde de la Nuit a d'abord prévalu, puis il a fait place au monde du Jour (voir ci-dessous).

■ Des « cultivateurs amarinés »

De ce point de vue, nous ajouterions volontiers une nuance à certains propos de Finney¹⁷. Si l'auteur défend à juste titre la thèse des voyages volontaires, il y voit pour cause principale une « philosophie océanique ». Mais c'est de « philosophie solaire » qu'il faudrait parler, nous semble-t-il. Écoutons l'auteur :

Philosophie océanique

A chaque fois que je m'adresse à un auditoire continental, l'objection suivante revient toujours: pourquoi les Polynésiens abandonnaient-ils la sécurité du monde connu pour se lancer dans l'inconnu? Cette réaction vient du « plancher des vaches ». Lorsque j'étais à l'école sur la côte ouest des États-Unis, ne m'apprenait-on pas que le monde était constitué de continents hélas séparés par de dangereux océans? En fait, 70% de la surface du globe est liquide et non terrestre. Les ancêtres des Polynésiens l'avaient découvert de façon empirique. Dès leur départ du continent asiatique n'en finissait pas de s'ouvrir sur eux un monde insulaire dont par définition les îles d'Asie du Sud-Est et de Mélanésie ne faisaient que percer la grande unité saline. Des îles surgissaient quelle que soit la direction prise. C'est alors qu'ils firent une trouvaille stupéfiante: au large des Salomon, les îles de l'est n'étaient même plus peuplées! Elles s'offraient vierges aux navigateurs chevronnés. Dès lors, pourquoi raisonner en termes négatifs du style: les Polynésiens quittaient des îles démographiquement trop vite saturées. Leur conquête de l'est devance tout modèle de

¹⁵ Voir les mythes rassemblés dans Tcherkézoff (2003 b: chap. 1).

¹⁶ Dunis, Cultes solaires ou de l'inceste en Égypte et en Polynésie, in *Le Pacifique ou l'odyssée de l'espèce, bilan civilisationniste du grand Océan*, Dunis ed. Paris, Klincksieck, 1996, pp. 99-140.

¹⁷ Finney in op. cit., Dunis ed., pp. 38-58.

migration planifiée répondant au stimulus de la terre bondée forçant l'excédent à trouver de nouveaux cieux. Aller de l'archipel Bismarck au nord-est de la Nouvelle-Guinée jusqu'aux archipels de Fidji, Samoa, Tonga, 3000 km plus loin, ne leur prit que quelques siècles. Le peuplement du triangle [polynésien]¹⁸, une fois amorcé, déclencha un processus accéléré que nul ne peut ramener à de simples contraintes démographiques.

Loin d'être poussés par la nécessité, ces émigrants entendaient l'appel du large et de ses îles désertes et fertiles où ils pouvaient s'installer avant de pousser de plus en plus vers l'est: quelle perspective! Leur philosophie était océanique. L'océan n'était pas pour eux un environnement hostile, une barrière redoutable à franchir pour parvenir à un autre continent, mais une fin en soi, avec ses terres émergées, leurs oiseaux, poissons et fruits de mer indispensables à la survie. (Finney, 1996: 46)

Cet élan lyrique transmis par la traduction de Serge Dunis, maître d'œuvre de l'ouvrage collectif dans lequel Ben Finney s'envole « de l'océan à l'espace »¹⁹, fait la part trop belle à « l'appel du large ». Ce thème est propre aux marins occidentaux – et Finney en est un des plus grands. Mais était-ce bien ainsi que les choses se passèrent dans le foyer originel polynésien, quand partirent vers les îles Cook et les Marquises quelques explorateurs laissant derrière eux ceux qui se nommaient déjà ou allaient se nommer plus tard des Samoans et des Tongiens? Finney est sans doute plus près des conceptions polynésiennes d'il y a mille cinq cents ans, quand débutèrent ces grandes migrations vers l'est, lorsqu'il prolonge le texte que nous avons cité par un autre paragraphe :

Révolution agricole

Les colons Lapita²⁰ et leurs descendants polynésiens étaient autant de bons marins et navigateurs, mais ils ne dépendaient pas entièrement de

¹⁸ Il faut entendre « le triangle polynésien », figure géométrique habituellement choisie pour dessiner à grands traits l'aire polynésienne, l'angle nord étant l'archipel hawaïen, l'angle sud-est l'île de Pâques et l'angle sud-ouest la Nouvelle-Zélande.

¹⁹ C'est le titre du chapitre écrit par Finney. L'auteur voit une continuité frappante dans les schèmes mentaux mis en œuvre dans l'exploration moderne de l'espace par les Russes et les Américains et les schèmes qui ont dû être propres aux Polynésiens pour leur exploration ancienne du Pacifique.

²⁰ Terme choisi d'après le nom d'un site archéologique pour désigner une poterie qu'on trouve disséminée depuis l'archipel Bismarck jusqu'à Samoa et qui pourrait avoir été fabriquée ou transportée par les premiers locuteurs des langues « océaniques » dont un rameau deviendra la famille des langues polynésiennes (Kirch, 1997, 2000; Spriggs, 1997; Green et Kirch, 2001). Si les « Lapita » furent les ancêtres des peuples de langue « océanique », dont un groupe poursuivit sa route vers l'est et s'installa (-1000) dans la zone Samoa-Tonga-Fidji et donna les « Proto-Polynésiens », l'habitat dans ce qui est aujourd'hui la Polynésie occidentale a au moins 3000 ans d'ancienneté.

l'océan. Les qualifier de marins ne suffit pas. C'était plutôt des cultivateurs amarins. Estimée en calories, leur économie de subsistance reposait davantage sur les plantes cultivées que sur les produits de la mer ou de la cueillette. Ils étaient les enfants de la révolution agricole qui avait domestiqué les premiers tubercules et les premiers arbres il y a plus de 10 000 ans en Asie du Sud-Est et en Nouvelle-Guinée. [...] Les pionniers devaient s'embarquer avec des plantes et des animaux de reproduction qu'ils devaient adapter aux nouvelles îles afin d'établir des installations durables. Leurs pirogues ressemblaient donc autant à des arches qu'à des engins de navigation. Ils voguaient avec leurs cochons, leurs chiens, leurs volailles, leur sélection de plants de taros, d'ignames²¹, de bananiers et d'arbres à pain à transplanter sur les îles fertiles, mais biotiquement peu fournies.

Il faut souligner en effet la valeur accordée à la référence terrienne, bien plus grande que celle accordée à la référence maritime. Un seul exemple : dans toute la Polynésie ou presque, une expression hautement valorisée du discours identitaire était et est encore : « nous sommes les enfants de la terre ». On affirmait ainsi la dépendance envers les ancêtres fondateurs du lieu, premiers à débarquer ; l'expression est devenue aussi un slogan anti-colonialiste pour rejeter l'idée de propriété privée du sol et toute forme de spoliation²². Pour le moment, poursuivons notre hypothèse d'une civilisation de la « lumière ».

■ La vie et la mort

La valeur première n'était fondamentalement ni maritime ni terrienne, mais solaire. Ce n'est ni l'appel du large qui dominait, ni l'envie de pouvoir simplement crier « terre ! » du haut de la plate-forme surplombant les immenses embarcations qui transportaient les explorateurs polynésiens (ces bateaux pouvaient porter deux cents personnes), mais l'attraction irrésistible vers l'est, vers le lieu où le soleil se lève, vers la « terre de lumière » comme le dit le mythe d'Aitutaki. Car ce n'est pas simplement une philosophie de marins, une philosophie « océanienne » au sens de Finney, qui caractérise la civilisation polynésienne, mais une philosophie qui place la mort derrière soi (l'Île-des-morts est à l'ouest) et qui regarde en direction du renouveau de la vie, vers l'orient.

²¹ Tous deux des tubercules.

²² Voir références pour Samoa, Hawaï'i in Tcherkézoff (2003b : chap. 3).

Toute l'attitude polynésienne dans les rituels pré-chrétiens le montre, tout le comportement des hommes envers les dieux en témoigne. Dans les diverses sociétés observées au XIX^e siècle, les mêmes traits réapparaissent. On ne peut se passer évidemment des dieux-ancêtres qui viennent de la Nuit originelle (voir ci-dessous) : il faut les faire venir de temps à autre pour leur demander la fécondité. Mais on le fait rapidement en quelque sorte, en se tenant sur ses gardes, dans un esprit de confrontation et de ruse. Puis, après avoir pratiquement dérobé aux dieux une parcelle de survie, on les renvoie vers la haute mer (ainsi que vers les forêts intérieures, pour les quelques cas de grandes îles montagneuses) et l'on retourne à une vie de lumière, dans ces villages tous organisés autour d'une place centrale offerte aux rayons du soleil²³.

Un autre exemple peut être invoqué. On ne s'est jamais demandé pour quelle raison les traditions samoanes recueillies dans la première moitié du XIX^e siècle accordaient la prééminence au titre de chef de Manua, Tui Manua, alors que le nom de « Manua » désigne un groupe de trois petites îles de l'archipel samoan, îles minuscules en comparaison des masses imposantes que forment les îles Savaii, Upolu et Tutuila. Pourtant, il fut un temps où chacun payait tribut au Tui Manua, racontait-on. Le mystère s'explique peut-être quand on remarque la position de ces trois îles Manua : elles constituent l'extrémité orientale de tout l'archipel samoan.

■ La lumière et la cosmogonie : de la Nuit au Jour

Cette attirance pour la lumière, et donc la classification opposant l'ouest néfaste et l'est faste, font partie d'une cosmogonie commune à l'ensemble polynésien. Le monde fut d'abord obscur : *Po*, qui désigne aussi la « nuit ». L'espace était infini, les premiers éléments s'y trouvaient : l'eau et le feu, la terre et le ciel, les premiers dieux. Mais le ciel était collé à la terre. Il fallut l'intervention d'un dieu civilisateur pour écarter de force ces deux entités et créer ainsi un espace qui pouvait alors se remplir de lumière, *Ao* et permettre le développement de la vie. On pourrait citer amplement la cosmogonie tahitienne à ce sujet (Henry 1993 : 29-77), mais il faut savoir que les mythes de l'ouest (Samoa) et tous ceux de l'est (Tahiti ; Maori ; également Hawaï'i : Beckwith, 1970, 1972) concordent sur ce point et définissent ainsi

²³ Dans les bonnes monographies reconstruisant le rituel ancien, on peut trouver de nombreux faits qui paraissent réclamer un tel schéma d'ensemble (Valeri, 1985, pour Hawaï'i ; Babadzan, 1993, pour Tahiti).

un trait majeur de la civilisation polynésienne. On peut le résumer ainsi : la nuit fut le donné du monde, le jour fut une création.

La vie est donc « lumière », mais c'est une lumière fragile, toujours entourée d'obscurité primordiale, un entre-deux qui réclame le travail rituel constant des hommes pour continuer d'exister. Là encore, les mythes le disent. Il fallait non seulement maintenir le ciel écarté de la terre, il devint également nécessaire d'« attacher » le soleil pour éviter les caprices de sa course irrégulière. Une fois l'espace de vie créé, entre ciel et terre, le soleil se montra et se mit à voyager. Mais ses apparitions n'étaient pas régulières. L'un des mêmes héros civilisateurs qui contribua à écarter le ciel, Maui, fit le guet devant le passage du soleil et réussit à l'attraper à l'aide de cordes solides, afin d'en domestiquer la course²⁴. Soulignons ici encore ce fait fondamental déjà mentionné en rapport avec le malentendu missionnaire d'Européens « venus d'au-delà du ciel ». Dans la cosmologie polynésienne, même le soleil se situait entre le ciel (les cieux) et la terre.

L'obscurité est le début du monde et en partie le passé : le pays des morts. En Polynésie occidentale où l'apparition de l'humanité s'est faite sur place comme le disent les cosmogonies, l'ouest est défini comme la direction de l'Île-des-morts. En Polynésie orientale, les mythes situent à l'ouest une île nommée Hawaiki : elle seraient l'île où naquirent les premiers hommes, avant les grandes migrations vers l'est. Cette différence s'explique. Sur les îles orientales, le souvenir qu'il y eut une arrivée et une installation s'est conservé dans la mémoire, parce qu'il est bien plus récent (un millénaire) que l'arrivée des Proto-Polynésiens dans la région occidentale (trois millénaires). Dans les mythes orientaux, l'humanité n'est donc pas censée être née sur place. Des légendes relatent les arrivées en pirogues, le lieu d'origine étant « Hawaiki ». C'est là, disent les mythes orientaux, que l'homme fut créé. « Hawaiki » est peut-être un souvenir mythique des îles occidentales²⁵. Mais le fait pertinent est le suivant : ce lieu imaginaire, parce qu'il est ainsi placé dans une origine antérieure à l'établissement des communautés locales orientales, est présenté comme une terre de l'obscurité ; du moins, c'est ce que raconte le mythe relatant la découverte d'Aitutaki.

²⁴ Voir Henry (1993 : 94-98) et, pour les Cook, Gill (1977 : 61-63, 70-71) ; sur le cycle de Maui, voir aussi Dunis (1984 ; éd. 1999), Pérez (1999).

²⁵ On discute de savoir s'il faut y voir le nom « Savaii », une île samoane, la plus grande île de la Polynésie occidentale. D'autres origines à ce terme ont été proposées, mais rien n'est certain (Orbell, 1985, 1995 : 50-2 ; Taumoeofou, 1996 ; Green et Kirch, 2001).

Les bateaux-îles et les hommes-dieux (Tahiti, Samoa)²⁶

En étudiant la vision tahitienne véhiculée par les bateaux de Wallis, Bougainville et Cook, Jean-François Baré (1985 : 113-17) cite les observateurs du XIX^e qui ont recueilli des traditions locales et en tire une critique appropriée de toutes les lectures qu'il appelle « positivistes ». Selon le missionnaire Ellis, les bateaux auraient été qualifiés « d'îles habitées par des êtres d'une nature supérieure, sur ordre desquels les éclairs s'allumaient, le tonnerre grondait » (les mousquets et les canons). Selon le commerçant et consul Moerenhout, « les O-tahitiens prirent [le navire de Wallis] pour une île flottante, en regardant les mâts comme des arbres, les pompes comme des ruisseaux [...] ». Teuira Henry, qui rassembla les notes de son grand-père, l'un des premiers missionnaires, ajoute que la poupe ou la proue du navire de Wallis « était comparée à un rocher ». Baré note que Sahlins relève les mêmes traditions à Hawaï'i.

Pour l'idée d'« île flottante », Baré évoque la présence de cette métaphore dans des mythes tahitiens qui semblent bien dater d'avant le contact. Ceux-ci racontent comment les îles telles que Tahiti sont arrivées là où elles sont « comme un navire » (les grandes pirogues polynésiennes pouvaient transporter des centaines de personnes, mais elles disparurent au cours du XIX^e siècle)²⁷. Les falaises de l'est de Tahiti étaient comparées à la sculpture de proue. La structure politique de chaque territoire était appelée « pirogue ». La hiérarchie entre dignitaires correspondait à des places occupées « en proue », « au mât », « au gréement », etc. Le scrupule positiviste est de trop, en effet. En un sens, le *Dolphin* de Wallis, premier bateau européen à venir à Tahiti, est bien un bateau et les Européens sont bien des hommes. D'un autre côté, le *Dolphin* n'est pas un bateau, car si la plus grande embarcation polynésienne pouvait porter autant d'hommes que lui et même davantage, elle avait deux coques au lieu d'une, était beaucoup plus basse, n'avait ni ponts, ni cale, ni cabines, ni ancres, n'avait qu'une voile, etc. – et ne portait pas de canons. Ces nouveaux venus ne sont pas des hommes : ils maîtrisent la foudre et tirent de leurs corps (de leurs poches) des richesses inconnues, comme le fer et le verre²⁸. En somme, si les îles peuvent « être » des navires pour les Tahitiens, alors des navires plus grands encore peuvent très bien « être » des îles flottantes.

²⁶ Cette section et la suivante ont été publiées fin 2002 dans le cadre d'un long article discutant la manière dont les Polynésiens ont interprété la nature des premiers Européens (Tcherkézoff 2002a).

²⁷ On trouve aussi chez Henry les mythes comparant l'île à un « poisson » arrivé jusque là et que le héros civilisateur a découpé, ce qui l'a immobilisé et a produit la forme particulière de l'île ; voir le mythe cité par Danielsson (1981 : 51).

²⁸ On racontait à Hawaï'i que les Européens plongeaient leur main à l'intérieur de leur corps pour en sortir les richesses (voir réf. dans Baré 1985 : 135). Aucun habit polynésien n'avait de poche

Cette remarque permet aussi d'ajouter un peu de bon sens aux débats sur la manière dont les Polynésiens interprétèrent la nature des premiers Européens. On sait comment un universitaire américain, Gananath Obeyesekere, arguant de son éducation de non-occidental (il est originaire du Sri-Lanka) pour critiquer tout discours occidental sur l'Autre, condamna la manière dont Marshall Sahlins avait prêté aux Hawaïiens l'idée d'avoir pris le capitaine Cook pour le dieu Lono (Obeyesekere 1992, Sahlins 1981, 1989 a, 1989 b, 1995). Les Européens ne furent pas pris pour des dieux, ni pour des hommes ordinaires, mais un peu pour les deux : des envoyés du monde divin. Si les chefs tahitiens ou hawaïiens « étaient » des dieux pour leurs subordonnés, des hommes qui étaient plus que des hommes pouvaient aussi bien « être » des « chefs » *arii* (*alii*, etc.) ou des « dieux » *atua* (*akua*)²⁹. Les deux appellations furent utilisées pour désigner les Européens. Or les chefs polynésiens étaient des dieux de façon métonymique, parce qu'un dieu polynésien étant un être total, il se manifestait toujours et seulement sous une infinité de formes partielles. L'idée était souvent exprimée en Polynésie par le mot « corps » *tino* (*kino*, *sino*) ou « image » *ata* (*aka*). Car le corps n'est que l'image de l'individu réel ; quant à la réalité de cet individu, elle réside dans son histoire généalogique, laquelle justifie le nom qu'il porte et donc la nature (en samoan : « l'essence », *aga*) de son âme. L'individu, son nom-âme, le nom-âme-de-l'ancêtre fondateur (« titre ») qui peut être accolé à son nom-âme de naissance si on en fait un « chef », le rapport partie/tout de ces noms au divin, à l'origine, etc. Qui a dit qu'il fallait confondre ces divers rapports d'appartenance en un magma de croyances irrationnelles prélogiques ? L'image du dieu hawaïien Lono était une étoffe d'écorce blanche promenée tendue sur un cadre de bois. Les voiles des navires européens ressemblaient à cette image. Les capitaines et marins européens, enveloppés de couches de tissus, ressemblaient aussi à cette image. Il faut savoir en effet que l'étoffe d'écorce ou tapa était utilisé comme habillement cérémoniel et comme enrobage des tiki (images de bois ou de pierre représentant les dieux)³⁰. Les capitaines européens, encore plus enveloppés, leur ressemblaient davantage³¹.

(l'habillement était fait de feuilles, de nattes en lanières de feuille, ou de tapa – écorce battue –, tout cela étant enroulé sur le corps ; aucune partie de la natte ou du tapa ne se retrouvait exactement à la même place à chaque fois qu'on se rhabillait ; et la technique de la couture fine était inconnue).

²⁹ Un lecteur non familier de la Polynésie pourrait s'étonner que, de façon générale, on puisse prendre un bateau pour un lieu sacré. Il faut préciser que les bateaux polynésiens prévus pour le voyage lointain (grandes pirogues doubles avec pont) comportaient un lieu sacré sur le pont : très logiquement, on partait avec sa famille, ses guerriers et ses dieux (ainsi qu'avec des animaux domestiques).

³⁰ Voir pour Hawaï'i, Valeri (1985) et pour Tahiti, Babadzan (1993) et pour l'usage de l'enveloppement dans les premiers contacts, Tcherkézoff (2002 b).

³¹ Cette discussion, trop vaste pour être reproduite ici, est accessible dans Tcherkézoff (2002a).

Le mot hawaïien *akua* s'appliquait à la fois aux dieux (les entités du monde hawaïien qui nous paraissent correspondre à l'idée de divinité), à toute entité surnaturelle, à tout objet culturel, mais aussi à tout objet étrange et effrayant, comme les divers instruments des premiers voyageurs (Sahlins 1995 : 173). On note la même chose dans toute la Polynésie. Bref, aucune des formes « divines » n'est (tout) le dieu³². A l'époque des premiers contacts, l'ontologie polynésienne était holiste au sens suivant : l'individu est toujours l'aspect partiel et visible d'une autre réalité englobante (dieux, ancêtre fondateur d'un nom-titre) ; il est une réplique imparfaite, incomplète, comme toutes les représentations. Mais l'observateur occidental a du mal à comprendre cela. Pour lui, cette autre réalité doit être analysée comme un ajout « religieux » ou « politique » à l'individu, est affaire de croyance et de fonction. On veut aussitôt donner à ces croyances les limites d'une saine rationalité occidentale chrétienne dans laquelle les hommes et Dieu ne peuvent se confondre. L'assimilation à l'Occident est en marche.

L'observateur occidental pose alors la question : « humain ou bien divin ? » Mais la question n'avait pas de sens dans la Polynésie pré-chrétienne et souvent elle continue de ne pas en avoir. Nous disons « descendre » de nos ancêtres, mais pour nous, du point de vue de la logique des classes, l'ancêtre est comme son descendant : un individu. Au contraire, les Polynésiens considéraient que le dieu est au chef (et à tous les hommes) et que l'ancêtre est à ses descendants ce qu'une classe est à ses éléments³³. C'est encore le même rapport qu'il faut concevoir entre Lono comme concept et les diverses manifestations de Lono dans le rituel, celles fabriquées sur place (le tapa tendu sur un cadre de bois) et celles qui se sont présentées occasionnellement aux Hawaïiens, comme... James Cook en personne : Il est bon de garder présent à l'esprit ce principe hawaïien : les dieux appelés « Lono » sont autant de corps (*kino*) ou de reflets [*refractions*] spécifiques du Lono englobant [*inclusive*]. (Sahlins 1989 b : 384-85)³⁴

³² La remarquable étude du panthéon hawaïien par Valeri (1985) le montre également. La même logique a été perçue par Durkheim et mise à contribution pour construire un modèle du rapport à l'oeuvre dans les conceptions religieuses de nombreuses sociétés, entre le concept d'âme individuelle et le sacré collectif, voir Tcherkézoff (1995).

³³ Sahlins a déjà fait cette remarque ; voir réf. in Tcherkézoff (2002a).

³⁴ Sahlins répond ici à une critique de 1988 émise par quelques collègues de Copenhague (voir *ibid.* bibliographie). Ces derniers voulaient montrer que la divinisation hawaïienne de Cook en tant que « Lono » est une théorie bien postérieure aux événements, émanant des étudiants hawaïiens de la mission américaine à Hawaï'i dans les années 1830 (dont certains écriront des traités sur le Hawaï'i ancien) ; c'est une *Western representation – one made from within a Christian paradigm*. En 1778, Cook fut simplement assimilé à une catégorie hawaïienne unique et générale de chef divinisé qui ne deviendra dédoublée que plus tard dans l'interprétation européenne chrétienne. On voit l'erreur. L'unicité de la catégorie hawaïienne de chef-dieu est posée en contraste avec le dualisme

Le caractère non positiviste de l'attribution de «divinité» *akua* apparaît encore dans le fait que les objets européens furent dits tout aussi «divins» que les personnes elles-mêmes – et pourtant aucun Polynésien ne crut qu'une substance animée quelconque habitait la lame de métal ou la chemise de lin. Il apparaît aussi dans une logique qui unifie l'espace géographique et le temps généalogique. Le temps passé par les scientifiques du troisième voyage de Cook à observer le ciel, les instruments utilisés pour ces observations, tout cela fut l'objet d'une extrême attention de la part des Hawaïiens. Ceux-ci tentaient de poser d'innombrables questions et concluaient que les Européens avaient partie liée avec le soleil. Un compagnon de Cook raconte :

Nous étions tellement concernés par le soleil et le reste des planètes que [à leurs yeux] nous devions venir de ces lieux ou avoir en tous cas une connection particulière avec ces lieux. Leur supposition fut renforcée quand ils observèrent que la couleur de notre peau avait partie liée avec la rougeur du soleil et avec la blancheur de la lune et des étoiles. En outre, ils dirent que nous étions occupés à manier un feu qui pouvait les tuer mais qui pourtant ne nous faisait pas de mal.³⁵

Un autre compagnon de Cook rapporte comment les Hawaïiens semblaient supposer que la route suivie par les Européens passait par le soleil et que l'éclair du feu des mousquets venait de cette même source³⁶. Or cet éloignement spatial de la référence définissant les Européens (le soleil) contribuait en fait à les rapprocher généalogiquement. Mais cette logique fut encore moins compréhensible pour les Européens que tout le reste. Une ambiguïté majeure dans l'intertraduction entre Européens et Polynésiens vient de l'incapacité des premiers à concevoir l'espace comme le font les seconds : indissolublement lié au temps³⁷. L'idée même qui est la cause

chrétien ; le point de vue n'est donc pas décentré. Il manque à tout cela de comprendre que l'unicité de cette catégorie hawaïenne recelait néanmoins un rapport hiérarchique de concept «inclusif» à de nombreuses «manifestations» visibles.

³⁵ John Ledyard (3^e voyage de Cook), cité par Sahlins (1995 : 173).

³⁶ John Rickman (3^e voyage de Cook), cité in *ibid.*, p. 174.

³⁷ Le problème est très général, et resurgit actuellement de façon aiguë dans les discussions entre intellectuels tahitiens sur la «bonne» manière d'utiliser les termes comme *mua* et *muri* («avant, devant, après, derrière»), et sur le fait que la manière «bonne» parce qu'authentique («traditionnelle») était et doit être le contraire de la logique à l'oeuvre dans les catégories occidentales et donc dans celles de la langue française. Le problème de fond est négligé : l'opposition, car il y en a bien une, est entre la vision socio-centrique tahitienne versus une vision universaliste-individualiste-substantialiste française ; voir ci-dessous, note finale.

des voyages européens à partir de 1760, l'idée d'un ailleurs géographique et culturel qu'il faut découvrir, enferme les Européens dans une vision uniquement spatiale. Comment en serait-il autrement ? Ces visiteurs sont des marins occupés chaque jour à déterminer le mieux possible leur position sur l'Océan, par rapport à des cartes qui vont connaître précisément dans cette deuxième moitié du XVIII^e un progrès considérable.

Mais les Polynésiens ne voyagent pas de cette façon, ni dans leurs souvenirs mythiques, ni sur leur routes commerciales d'alors. Les îles sont des navires qui sont venu(e)s là où ils/elles sont. Cette métaphore est évidemment liée à l'histoire des migrations. L'ailleurs d'où vient l'île-bateau est le lieu d'origine, donc le lieu-temps des débuts généalogiques. Les territoires sur ces îles sont hiérarchisés en fonction de l'ancienneté d'installation de chaque clan, etc. Dans cette vision socio-centrique du monde, le plus éloigné est toujours ce qui est le plus proche de l'origine. Même la géométrie du cosmos s'y conforme. Le monde est un cercle plat d'îles et de mer environnante, surplombé et limité par la voûte céleste qui forme une sorte de cloche sur la surface de la terre et de la mer. C'est pourquoi les Samoans désignent le monde par l'expression «ce qui est sous le ciel» *o le lalolagi*. Au bout de l'horizon, le ciel et la terre-mer se touchent. Mais ce plus lointain est aussi le plus ancien. Au tout début, avant l'apparition de l'homme, le ciel était aplati sur la terre-mer, ne laissant aucun espace de vie possible. Ensuite, un dieu-héros civilisateur a écarté le ciel en le courbant, et la lumière fut. Celui qui s'aventurerait au bout de l'horizon retrouverait les conditions du début du monde. En somme, le plus éloigné dans l'espace, dans le temps et dans le rapport d'identité a toujours quelque chance d'être aussi le plus originel.

Ainsi, plus les Européens qui arrivaient paraissaient autres – tout en étant placés dans la bonne catégorie, celle de la «lumière»³⁸ –, plus ils étaient interprétés comme une manifestation de l'origine. Les Polynésiens en firent un élément interne du monde, mais situé tout au bout de l'espace-temps : vision polynésienne holiste où l'altérité trouve toujours une place quelque part dans le tout, puisqu'il n'y a pas «d'autre monde». Les

³⁸ De façon à la fois symétrique et inverse, les premiers hommes noirs qui apparaîtront à Samoa à la fin du XIX^e (travailleurs mélanésiens importés par les planteurs allemands résidents) seront placés dans l'altérité la plus éloignée mais du côté de la Nuit : ils seront qualifiés non d'«ancêtres» ou de «chefs» mais simplement de «noirs» et même parfois, péjorativement, de «choses noires», le mot «chose» signifiant ici «chose vivante», *mea ola*, catégorie qui unit les hommes et les animaux du côté du principe vital corporel non animé par un principe d'origine : la vie au sens brut, la nourriture encore crue, le corps sans âme, là où le seul principe distinctif est celui du sexe (mâle/femelle) – et non celui de la parenté, de la chefferie, etc. (voir un résumé de la classification samoane dans Tcherkézoff 2001 : chap. 1).

Européens, quant à eux, se voyaient venir d'un « autre monde », tant le monde polynésien leur paraissait radicalement autre: continent « océanique », « paradis » pour l'abondance de la nourriture cueillie sans effort et pour l'apparente « liberté sexuelle »³⁹. Bref deux antinomies du monde terrestre: le Grand Océan et le Jardin d'Eden. Se voyant comme arrivés dans un autre monde, ils prêtèrent abusivement aux Polynésiens d'avoir vraiment cru que les Européens venaient d'un autre monde. Ils les affublèrent d'une vision substantialiste de l'altérité⁴⁰.

Références

- BLAIS, Hélène, 2000, « Les voyages français dans le Pacifique. Pratique de l'espace, savoirs géographiques et expansion coloniale, 1815-1845 », Thèse de doctorat en histoire, Paris, EHESS.
- DE BROSSES, Charles, 1756, *Histoire des navigations aux terres australes, contenant ce que l'on sait des mœurs & des productions des Contrées découvertes jusqu'à ce jour; & où il est traité de l'utilité d'y faire de plus amples découvertes, & des moyens d'y former un établissement*, Paris, chez Durand.
- DI PIAZZA, Anne
1999c, (en collaboration avec E. Pearthree) « The spread of the Lapita people: a demographic simulation », *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 2 (3): 1-15. <http://www.Soc.surrey.Ac.uk/JASSS/2/3/4.html>.
- 2001a, « Terre d'abondance ou Terre de misère. Représentation de la sécheresse sur Nikunau (République de Kiribati, Pacifique Central) », *L'Homme*, 157: 35-58.
- 2001b, (en collaboration avec E. Pearthree), « Voyaging and basalt exchange in the Phoenix and Line archipelagoes: the viewpoint from three Mystery islands », *Archaeology in Oceania*, 36: 146-152.
- rd2001c, (en collaboration avec E. Pearthree), « An island for gardens, an island for birds and voyaging: a settlement pattern for Kiritimati and Tabuaeran, two 'mystery islands' in the Northern Lines, Republic of Kiribati », *Journal of the Polynesian Society*, 110 (2): 149-170.
- 2001d, (en collaboration avec E. Pearthree), « L'Art d'être pirogues de voyage en Océanie insulaire », *Journal de la Société des Océanistes*, 112 (1): 149-170 (n° spécial « Micronésie Plurielle », A. Di Piazza et B. Moral, eds).

³⁹ Sur ces illusions européennes, voir, à propos du débat sur la « liberté sexuelle » à Samoa, Tcherkézoff (2001a, b, c, 2002b).

⁴⁰ C'est exactement ce même malentendu entre holisme et substantialisme qui obère les débats des grammairiens sur la sémantique de l'espace et du temps dans les langues polynésiennes (Tcherkézoff 1998: conclusion).

- 2001e, (en collaboration avec E. Pearthree) « L'archéologie du voyage », *Archeologia*, 383: 28-37.
- 2002, « La navigation océanique. Un savoir trop longtemps méconnu », *Préhistoire, Anthropologie Méditerranéenne*.
- DUMONT D'URVILLE, 1832, « Sur les Iles du Grand Océan », *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 17 (105): 1-21.
- DUNIS, SERGE. 1996. *Le Pacifique ou l'odyssée de l'espèce, bilan civilisationniste du grand Océan*, Paris, Klincksieck.
- FINNEY, Ben, 1994. *Voyages of Rediscovery, a cultural odyssey through Polynesia*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press
- OBEYESEKERE, Gananath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-making in the Pacific*. Princeton University Press.
- SAHLINS, Marshall, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press (« Association for Social Anthropology in Oceania, Special Publications », n° 1).
- 1989a, *Des îles dans l'histoire*. Paris: Hautes Etudes / Gallimard / Le Seuil (éd. originale: *Islands of History*, The University of Chicago Press, 1985).
- 1989b, « Captain Cook at Hawaii », *Journal of the Polynesian Society*, 98 (4)
- 1994, « The Discovery of the True Savage », in Donna Merwick (ed.), *Essays in Honour of Greg Denig*. Parkville: The University of Melbourne (History Department), pp. 41-94.
- 1995, *How « Natives » Think: About Captain Cook for Example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SPATE, Oskar H.K., 1977, « 'South Sea' to 'Pacific Ocean': a note on nomenclature », *The Journal of the Pacific History*, 7 (4): 205-211.
- TCHERKÉZOFF, Serge, 1995, on Durkheim
1998, *Mua Muri*
1999, « Who said that the 17th-18th centuries Papalagi (« Europeans ») were 'sky-bursters'? Another Eurocentric projection on Polynesia », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 108, n° 4, pp. 417-425.
- 2001a, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne. 1928-1999. Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*. Paris: PUF, Ethnologies.
- 2001b, « Is anthropology about individual agency or culture? Or why Old Derek is doubly wrong » et « Correspondence: Samoa again on Durckheimian bees, Freemanian passions and Faamu's confessions ». *Journal of the Polynesian Society*, vol. 110, n° 1, pp. 59-78 et 431-436.
- 2001c, « Multiculturalisme et construction d'une identité nationale: le cas historique des rapports Samoans/Européens. *La Nouvelle Revue du Pacifique*, vol. 1, n° 1, pp. 182-201.
- 2002a, *Ethnologie comparée*, sous presse.
- 2002b, « On cloth, gifts and nudity: Regarding some europeans misunderstandings during early encounters in Polynesia », in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*. Oxford: Berg, pp. 51-76.

TCHERKÉZOFF, Serge. 2003a. «A Long and Unfortunate Voyage Towards the 'Invention' of the Melanesia/Polynesia Distinction», *The Journal of the Pacific History*, [sous presse]

2003b, *FaaSamoa, une identité polynésienne. L'anthropologie comme dialogue culturel (économie, politique, sexualité)*. Paris, L'Harmattan («Connaissance des Hommes»)



Temps, espace et négation en anglais et en tahitien¹

Claude Delmas

La négation, quelle que soit la langue, sollicite divers domaines². La négation de la proposition finie en anglais implique d'une manière assez étroite le « temps » dit du verbe. Qu'en est-il de la négation en tahitien, langue dans laquelle la détermination du prédicat a plutôt partie liée avec le spatio-temporel et l'aspect ? La négation ne sera pas ici envisagée pour elle-même, elle sera prétexte à réflexion contrastive sur les instances validantes intéressées : le temps en anglais, le spatio-temporel en tahitien.

La négation, généralités

L'observation montre que la syntaxe d'une proposition « simple » n'est pas la même selon que sa référence est positivement envisagée ou qu'au contraire son contenu ou sa validation se trouvent répudiés. Sans y voir une motivation absolue, on ne peut s'empêcher de songer à l'existence d'une corrélation. Si la syntaxe tient à relayer une différence c'est qu'elle n'y est pas totalement insensible. L'anglais aurait pu se contenter d'ajouter « not » et de conserver la structure « *! ? He loves not her ». Il eût été facile, en tahitien, de se contenter d'ajouter le marqueur de négation « *! ? Aita ua

¹ Pour ce qui relève de l'anglais, je m'appuierai sur l'énonciation. En ce qui concerne le tahitien, je tirerai parti des écrits publiés par mes collègues spécialistes de cette langue et remercie les étudiants avec lesquels j'ai travaillé lors de mes missions à l'université de Polynésie française. Je dois remercier particulièrement F. Devatine pour ses remarques, M. Paia, pour les conversations que nous avons eues et pour les pages de sa thèse concernant certains des points que je vais évoquer, et P. Rothstein. Les erreurs d'interprétation ne peuvent être imputées qu'à moi. Jacques Vernaudeau soutiendra sous peu une thèse dont le libellé est le suivant : *Éléments pour une grammaire raisonnée du tahitien : analyse de quelques opérations et marqueurs*, INALCO.

² Je limiterai ici mes remarques à la proposition simple « finie », c'est-à-dire que nous reportons l'étude des « infinitives », des participiales, etc.

*Ouvrage publié avec le concours
du Groupe de Recherche du Professeur Serge Dunis
à l'Université de la Polynésie française*

couverture
conception: Sébastien de Haller, Atelier 109, Genève,
sur un dessin de Serge Dunis
maquette et mise en pages
atelier.weidmann@worldcom.ch

© Copyright 2003
Georg Editeur, M&H Département livre
46, ch. de la Mousse · CH-1225 Chêne-Bourg/Genève
1, rue du Dragon · F-75006 Paris
E-mail: livre@medhyg.ch · Site web: www.medhyg.ch

Tous droits de reproduction y compris par la photocopie,
de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays

ISBN 2-8257-0866-6

*sous la direction de
Serge Dunis*

Le Grand Océan

L'espace et le temps du Pacifique

Collection ETHNOS
The logo for Georg Editeur, featuring the word "georg" in a stylized, lowercase font with "EDITEUR" in smaller, uppercase letters underneath, all enclosed in a rectangular border.

Serge Dunis a réalisé les illustrations de son chapitre et celles du chapitre de Christine Pérez. Il a composé l'illustration de couverture à partir de :

- 1) la poterie reconstituée page 40 de «Lapita, collections de poteries du site de Foué», *Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie*, volume 7, de Christophe Sand, Nouméa, Service Territorial des Musées et du Patrimoine, 1997;
- 2) du plan de la pirogue *Hokule'a* page 288 de *Hokule'a, The Way to Tahiti*, de Ben Finney, New York, Dodd, Mead & C°, 1979;
- 3) de la peinture d'un plant de patate douce réalisée à Tahiti en 1769 par Sydney Parkinson, reproduite page 116 de *James Cook and New Zealand*, de A. C. and N. C. Begg, Wellington, A. R. Shearer, 1970;
- 4) des tubercules photographiés page 207 de *The Sweet Potato and Oceania, an essay in ethnobotany*, de D. E. Yen, Honolulu, Bishop Museum Press, 1974;
- 5) et de sa propre carte des routes hauturières connectant la Polynésie à l'Amérique du Sud.

A la manière d'une fable qui pourrait s'intituler «La poterie, la pirogue et la patate douce», cette illustration de couverture offre le cœur de l'ouvrage: la poterie Lapita représente l'Australasie d'où les pionniers se sont élancés pour la conquête de l'Est. Sur son galbe vient s'inscrire la jonction des deux systèmes éoliens qui place l'Île de Pâques à la croisée des chemins entre Amérindiens et Polynésiens dont la pirogue hauturière est symbolisée ici par *Hokule'a*. Ce carrefour des vents rend compte de la présence, au sein du Pacifique, de la seule plante américaine faisant partie intégrante de la panoplie pré-européenne des îliens : la patate douce. Avant Colomb et loin du Croissant Fertile, de révolutionnaires agriculteurs s'étaient rencontrés: ceux des archipels océaniques et ceux de l'archipel andin. Les uns avaient dompté le Grand Océan, les autres avaient conjugué littoral, cordillère et Amazonie!

Sommaire

Prologue	15
Serge Dunis	
I. L'installation	
<i>Volcans immémoriaux du Pacifique</i>	27
Alain Bonneville	
<i>Le Lapita de Nouvelle-Calédonie ou les pionniers du Grand Océan</i> ..	43
Christophe Sand	
<i>Trois mille ans de Polynésie à Wallis et Futuna</i>	87
Christophe Sand	
II. Le contact	
<i>Le mariage des deux archipels, l'archipel andin</i> <i>et l'archipel polynésien</i>	115
Serge Dunis	
<i>Aux antipodes avec les grands navigateurs français des Lumières</i>	169
Odile Gannier	
<i>Oralité et mythopoiétique polynésiennes au moment</i> <i>de la rencontre missionnaire</i>	229
Christine Pérez	
<i>Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire</i>	277
<i>du XVIII^e siècle à nos jours</i> Serge Tcherkézoff	
<i>Temps, espace et négation en anglais et en tahitien</i>	303
Claude Delmas	

III. Résurgences océaniques et littorales

- Jeux de pirogues ou la reconquête hauturière du Pacifique* 329
Ben Finney
- L'espace de la langue tahitienne au temps de la colonisation* 347
Marie-Noël Capogna
- Chocs de cultures et tradipraticiens à Tahiti* 363
Simone Grand
- La traversée des Noms en généalogie tahitienne* 395
Flora Devatine
- Le temps du retour mexicain ou la reconquête de l'espace californien* 439
Armand Hage
- Droit américain et pays potlatch* 483
Léopold Musiyan

Les auteurs

Alain BONNEVILLE est physicien au Laboratoire de Géosciences Marines de l'Institut de Physique du Globe de Paris, l'IPGP. Il vient de réaliser la carte bathymétrique de la Polynésie française (même superficie que l'Europe) par compilation des données bateaux et d'altimétrie satellitale. Il est le fondateur de l'Observatoire de Géosciences Marines et Télédétection de l'Université de la Polynésie française, en collaboration avec le CNES et la NASA, devenu aujourd'hui l'Observatoire Géodésique de Tahiti. Alain BONNEVILLE a découvert un volcan sous-marin dont l'étude lui permet d'émettre une hypothèse novatrice concernant les éruptions du Pacifique. Il est l'auteur de très nombreux articles scientifiques dans des revues internationales.

Marie-Noël CAPOGNA est Maître de Conférences à l'Université de la Polynésie française. Docteur en Droit, auteur de *Droit pénal général*, collection l'Essentiel, Editions l'Hermès, elle est spécialiste de la famille polynésienne et de l'adoption; elle conjugue robuste connaissance du terrain et nombreux articles et communications.

Professeur à Paris III-Sorbonne Nouvelle, Claude DELMAS est l'un des plus grands linguistes français. Il vient de diriger l'Institut du Monde Anglophone et depuis huit ans, sonde le tahitien dans ses rapports avec l'anglais de la période du contact et le français contemporain. Membre quasi permanent des jurys des concours de recrutement du CAPES et de l'agrégation d'anglais, il est très connu pour ses manuels et ses colloques de linguistique.

Flora DEVATINE est la plus grande oratrice de Tahiti: spécialiste des généalogies, elle vient de fonder une revue littéraire, *Littérama'ohi*, qui revendique le métissage des cultures. Flora DEVATINE publie régulièrement des poèmes. Elle est l'auteur de *Tergiversations et Rêveries de l'Écriture Orale* en 1998, Editions Au Vent des Iles, Tahiti.

Normalien, agrégé d'anglais, docteur d'Etat en civilisation des pays anglophones du Pacifique, Serge DUNIS a enseigné aux Universités de Wellington, Paris, Provence, Hawai'i, Antilles et Guyane avant d'être nommé à l'Université Française du Pacifique en 1991, campus de Papeete, devenu