HAL
open science

Marque de l'échange et échange de la marque. Essai de biographie culturelle appliquée au tatouage samoan, Cahier du CAP, n°2, Modèles et modalités de la transmission culturelle

Sébastien Galliot

To cite this version:

Sébastien Galliot. Marque de l'échange et échange de la marque. Essai de biographie culturelle appliquée au tatouage samoan, Cahier du CAP, n°2, Modèles et modalités de la transmission culturelle. Les Cahiers du CAP - Créations Arts Patrimoine, 2015. hal-02976162

HAL Id: hal-02976162

https://hal.science/hal-02976162v1

Submitted on 23 Oct 2020

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.

Sébastien Galliot

Marque de l'échange et échange de la marque. Essai de biographie culturelle appliquée au tatouage samoan

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Introduction

Le tatouage rituel samoan s'appréhendera ici avec un nouveau regard, c'est-à-dire sous l'angle de ses transformations historiques et de sa place dans les relations d'échanges interculturelles. Décrit comme un rite d'initiation collectif par les observateurs au cours du XIXe siècle et traditionnellement contrôlé par les descendants de deux *'āiga tufuga* (famille d'experts), certains aspects du tatouage rituel samoan, comme les motifs ornementaux ou les instruments et les gestes techniques qui permettent sa réalisation, sont désormais les attributs, les éléments prototypiques sur lesquels s'appuie la réification d'un genre « traditionnel polynésien » de tatouage. Dans le monde globalisé du tatouage professionnel, le répertoire iconographique samoan et les savoirs opérationnels (cognitifs, procéduraux et expérientiels) requis pour la mise en œuvre du rituel de tatouage sont aujourd'hui considérés comme des biens précieux, rares, voire sacrés. En effet, tandis que les candidats potentiels à ce type de tatouage rituel se comptent par dizaines de milliers, seuls une dizaine d'experts répartis entre Samoa, Hawaii, la Nouvelle-Zélande et l'Australie bénéficient du statut requis pour sa mise en œuvre.

Par ailleurs, le tatouage samoan tire sa valeur actuelle de son exceptionnelle résilience pendant la christianisation de l'archipel au cours du XIXe siècle et au fait qu'on lui attribue une certaine inaltérabilité. Parallèlement aux transformations religieuses et politiques issues du contact avec les missions et les puissances étrangères, l'institution du tatouage a connu des ajustements qui ont entraîné un changement du regard occidental. Son statut a progressivement glissé d'une « coutume sauvage » (associée aux conflits inter-claniques, à certains cultes païens et cérémonies jugés « obscènes ») à celui de trésor culturel (*measinā*) et de patrimoine national.

Dans l'archipel, sa transmission reste majoritairement contrôlée par les descendants de deux familles (*'āiga*) d'experts en tatouage (*tufuga tā tatau*) : *'āiga Sa Su'a* et *'āiga Sa Tulouena*[1]. Chaque *'āiga tufuga* comprend un ou plusieurs praticiens aux lieux de résidence variables sur tout le territoire et aujourd'hui sur toute la planète. Ici, l'important est que les groupes de tatoueurs sont envisagés sur le modèle de la famille étendue (*'āiga potopoto*). La notion de famille à Samoa n'est pas définie par une identification territoriale mais prend la forme d'une structure ramifiée avec des branches familiales dispersées au gré d'alliances en divers lieux du territoire. Ainsi, le terme *'āiga* désigne des lignages et leur identification s'appuie sur un lien généalogique avec un ancêtre sacré, d'où le préfixe *Sa* (sacré).

Or, c'est précisément la non-territorialisation du savoir relatif au tatouage qui constitue la trame de cet article. En effet, il a pour objectif la compréhension des différentes modalités prises par la circulation du tatouage samoan à travers une analyse diachronique. Ayant examiné ailleurs le tatouage à Samoa (Galliot, 2010), c'est du tatouage samoan dont il sera question ici. Un des axes de cette étude est de voir comment la notion de *'āiga* définie comme « un système unifié de dispersion du pouvoir » (Meleisea, 1987 : 1) permet de comprendre le passage entre une distribution du savoir rituel entre *experts samoans en tatouage* à une distribution du savoir technique et iconographique entre *experts en tatouage samoan.*

Seule institution polynésienne de tatouage à ne pas avoir été abandonnée[2], son mode de conservation et de transmission autrefois encadré par les clans Su'a et Tulouena est aujourd'hui remis en question par une augmentation régulière du nombre de dépositaires non samoans de ce savoir technico-rituel. Parallèlement à un examen de la constitution d'un réseau transnational de praticiens, j'aborderai la circulation du tatouage pris comme ornement corporel et je situerai dans quels cadres socio-historiques successifs elle s'est produite. Ce second axe concerne le tatouage comme objet d'échange, comme commodité, et donc pose la question de l'articulation entre réseaux d'échanges et construction de la valeur de la chose échangée. Nous nous attacherons à mettre en évidence la place du regard extérieur dans la construction de la valeur de cet ornement corporel. Ici, c'est par une approche transculturelle et micro-historique que je tenterai de rétablir un lien entre l'évolution du regard extérieur, contextes de circulation et changement de régime de valeur.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

1 Ces deux familles sont des parentèles dont la création remonte à la rencontre de leurs ancêtres avec les divinités/esprits tutélaires du tatouage. Aux noms que portaient ces ancêtres à l'époque du contact avec elles, il leur fut donné des noms-titres commémoratifs qui sont aujourd'hui les titres en usage lors des cérémonies de tatouage Sa Su'a et Sa Tulouena.

2 La configuration géographie et politique des Samoa à l'époque des premières missions explique en partie cette continuité du tatouage samoan (Galliot, à paraître).

Dans cette contribution, nous suivrons essentiellement deux pistes : celle de l'image tatouée dans les réseaux d'échange impliquant des sujets porteurs de tatouages samoans, ce qui nous conduira à retracer les liens entre clientèle étrangère et tatoueurs indigènes ; et celle des réseaux professionnels ou de parenté rituelle entre praticiens samoans et non samoans, ce qui nous conduira à retracer l'histoire des liens entre tatoueurs indigènes et tatoueurs étrangers (polynésiens et occidentaux).

Un objet au statut problématique

La simultanéité de sa fabrication et de son acquisition, et son caractère non transférable font du tatouage un bien qui pose de manière originale la question des marchandises « terminales ». Kopytoff (1986) les définit comme des cas limites en ce que leur marchandisation – leur biographie en tant que marchandise – est limitée soit par leur nature (les actes médicaux, les nourritures, etc.) soit par des contraintes culturelles visant à construire leur valeur sur des critères esthétiques, rituels et sociaux (objets rituels, reliques sacrées). Le caractère terminal du tatouage samoan comme marchandise combine ces deux aspects puisqu'il passe dans un état *démarchandisé* immédiatement après sa réalisation, et son statut d'image rituelle objectivée dans un contexte initiatique en fait également une marchandise « enclavée ». Cependant nous allons voir que ce contexte rituel d'acquisition s'est combiné avec d'autres modes d'appropriation peu ou pas ritualisés du tatouage, soit comme échantillon de culture, soit comme souvenir, soit comme indice d'un lien interpersonnel. Le tatouage samoan s'entend ainsi dans sa double nature d'objet sacré et de commodité terminale, résultat d'un rituel réussi et œuvre visuelle obtenue contre une compensation matérielle.

En tant qu'image rituelle objectivée sur le corps d'un porteur, le tatouage est figé dans un état *démarchandisé*. Toutefois, il n'a cessé d'être présent dans des sphères d'échanges variées depuis la période préchrétienne et précoloniale jusqu'à aujourd'hui. Il importe donc de mettre en évidence les propriétés qui font du tatouage samoan un objet susceptible de transaction. De façon tout à fait surprenante, si l'on compare cette forme de tatouage avec les réalisations contemporaines d'artistes tatoueurs occidentaux, les préconceptions que l'on peut formuler sur la distinction entre, d'une part, une pratique ethnique rituelle non marchande et, d'autre part, une pratique occidentale essentiellement commerciale, semblent se renverser. En effet, depuis les années 1960, les œuvres des tatoueurs occidentaux tendent à être personnalisées, adaptées aux projets et aux goûts changeants d'une clientèle. C'est ainsi leur singularité, leur non-reproductibilité, la renommée et le talent du tatoueur qui fondent dans une large mesure leur valeur. En revanche, les tatouages masculins (*pe'a*) et féminins (*malu*) réalisés par les *tufuga tā tatau* sont standardisés et reproduits à l'identique sur des catégories variables de patients (fig. 1). J'en donnerai la définition suivante : les tatouages samoans sont des

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

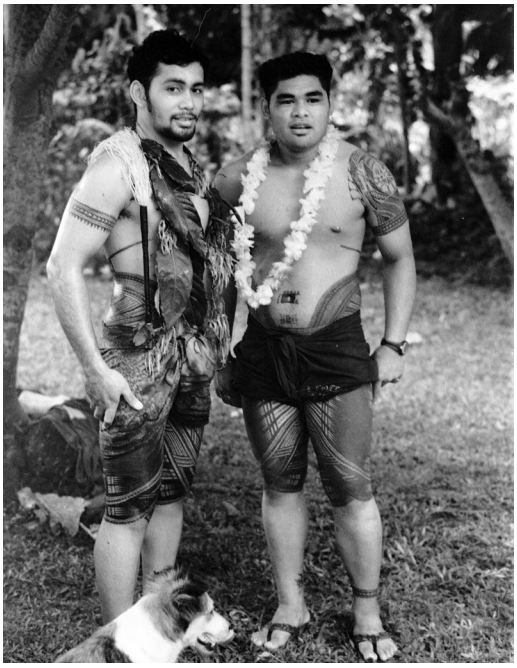

Fig. 1 : Tatouages masculins (à gauche) et féminins (à droite). Tatoueur : Su'a Sulu'ape Petelo Alaiva'a
Photographie : Sébastien Galliot

PUBLICATIONS DE LA

manifestations visuelles de prototypes sexuées conditionnant, dans la pratique d'un corps de métier spécialisé (celui des *tufuga tā tatau*), l'agencement des parties et la disposition d'un ensemble de motifs ornementaux à l'intérieur de ces parties. Les œuvres tégumentaires ainsi produites se présentent comme des indices de ces prototypes et comme la manifestation de l'état des relations entre le patient et son groupe d'appartenance ainsi que des relations entre ce groupe et celui de l'expert tatoueur. Leur valeur n'est donc pas fondée sur leur singularité, mais relève plutôt de la capacité d'action que lui attribuent tatoueurs et porteurs ainsi que des relations qu'elle matérialise et qu'elle rend visible. En ce sens, suivre la piste de l'objet-tatouage ne nous emmènerait pas bien loin si ce n'est à une poignée de reproductions visuelles quasiment identiques conservées ça et là dans des publications ethnographiques et dans certaines collections muséales.

En revanche, entreprendre une biographie culturelle du tatouage samoan implique de s'appuyer sur les biographies des personnes qui en sont les véhicules tant comme destinataires que comme producteurs. Pour demeurer dans la terminologie forgée par Appadurai et Kopytoff, si le tatouage peut avoir une *vie sociale*, c'est parce qu'il est intrinsèquement relationnel. Dans la majorité des cas, la réalisation d'un *pe'a* ou d'un *malu* nécessite la participation physique et économique d'un segment plus ou moins large de la famille étendue du patient et le recours à un parent ayant l'expérience du protocole à mettre en œuvre avec un groupe d'experts tatoueurs.

Les *tufuga tā tatau* se considèrent eux-mêmes comme ayant reçu un don de Dieu (*o se mea alofa o le Atua*) et sont perçus par la population samoane comme dotés de pouvoirs hors du commun. Dans le contexte rituel, l'œuvre qu'ils produisent agit comme un indice des relations qu'entretient le patient avec son entourage et du respect des proscriptions rituelles auxquelles il est soumis. L'action conjointe des outils, du pigment, du *tufuga* et de ses assistants, ainsi que d'agents non humains est tournée vers l'actualisation des compétences et le renforcement de dispositions du patient. Le rituel est considéré comme réussi lorsque l'intégralité de l'image tatouée a été produite et lorsque le corps du patient ne manifeste pas de plaies inhabituelles. Dans le cas contraire, celles-ci sont perçues comme les symptômes d'un comportement inapproprié, ou d'une gestion calamiteuse des relations de son groupe familial avec l'expert rituel.

En outre, pour un futur porteur, le choix d'un tatoueur plutôt qu'un autre repose sur un ensemble de critères qui ne sont pas uniquement liés à une virtuosité supposée ou notoire de l'officiant. En effet, la disponibilité, les tarifs, l'existence de liens généalogiques, la proximité géographique sont à Samoa les principaux critères de choix d'un tatoueur. Les conditions d'hygiène et la qualité esthétique de l'œuvre ne sont pas négligeables. Cependant, j'essaierai de faire apparaître que ces critères d'établissement de la valeur du praticien sont de plus en plus prégnants au fur et à mesure que le tatouage samoan est produit dans des contextes transculturels.

Le tatouage samoan se présente comme une « image agissante » (Bartholeyns, Dirkeins et Golsenne, 2009) à plusieurs égards. En premier lieu, en vertu des forces surnaturelles (aujourd'hui, nous dirons plutôt non humaines ou contre-intuitives) qu'elle mobilise par l'intermédiaire de l'expert tatoueur, ainsi qu'à travers la douleur initiatique qu'elle inflige, l'opération exerce une action transformative sur le patient : elle modifie la perception qu'a le sujet de son propre corps et contribue à sa construction en tant que sujet. En second lieu, le tatouage samoan agit comme ornement corporel, c'est-à-dire comme dispositif visuel pouvant être employé, dans certains contextes, comme une arme psychologique destinée à impressionner, séduire ou accompagner une performance, oratoire notamment.

Ces remarques très *gelliennes* et dont on pourrait avoir de la difficulté à saisir la pertinence dans une approche biographique visent à préciser que les images tatouées prises comme objet d'étude sont avant tout des images rituelles, relevant non pas d'un système de signes ou d'une écriture symbolique, mais de procédés figuratifs ornementaux agissant sur des catégories différentes de destinataires : soit directement sur les porteurs soit de manière indirecte et transitoire sur des « spectateurs ». Aussi, lorsque dans le développement de ce texte, les cas de migration de ces images et des savoir-faire des spécialistes seront pris comme des modes particuliers de recontextualisation (Thomas, 1991), ce n'est pas la mutation de leur signification que nous voulons mettre

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

en évidence mais un changement dans les rapports qui lient les producteurs, les porteurs et les « spectateurs ». Ainsi, le tatouage apparaîtra tantôt en tant que pratique, ou corpus de pratiques, ayant des maîtres, des apprentis, des normes, des interprètes et un répertoire, tantôt comme œuvre visuelle objectivée sur des personnes. Le caractère protéiforme de l'histoire culturelle que nous entreprenons est en somme conditionnée par la volonté d'éclairer les interactions transculturelles qui ont eu lieu autour du tatouage samoan, comme rite initiatique, comme savoir-faire, comme art pour touriste, comme trésor culturel national.

Il y a bien en filigrane un intérêt pour les sphères d'échanges et pour la dimension économique de cette pratique, mais les multiples relations qu'il a permis de tisser au fil de l'histoire ne sont pas réductibles à de strictes relations économiques. En ce sens, le tatouage samoan comme objet d'une étude biographique permet de penser à la fois les cadres culturels qui gouvernent les échanges et les phénomènes de transmission, mais également les régimes de valeur dans lesquels il peut être investi à titre d'œuvre standardisée. L'usage du terme biographique est justifié ici car à défaut de pouvoir suivre l'objet-tatouage comme objet matériel singulier doté d'une individualité propre, nous suivrons les trajectoires et la succession de ses porteurs, de ses réseaux de diffusion et de transmission. Le tatouage samoan ne sort de sa nature virtuelle prototypique que dans l'action du tatoueur. Comparable, toutes proportions gardées, à une médaille de baptême, le tatouage samoan n'acquiert une individualité et ne permet une biographie qu'à travers son attachement à une personne, faute de quoi il reste à l'état d'objet générique. Toutefois, à la différence des bijoux de famille, des trésors nationaux, des artefacts rituels, des *regalia*, et d'autres catégories d'« objets enclavés » retirés temporairement ou définitivement de l'échange marchand, ou restreints à des sphères d'échange limitées, le tatouage est intrinsèquement inaliénable car incorporé et périssable, il n'a donc, sauf cas extrêmement rares, aucune chance d'être conservé durablement, d'intégrer un « marché » et de devenir une marchandise. Les transactions qu'il permet sont d'abord des transactions sociales, dans lesquelles l'échange de biens fonctionne comme une compensation. Nous verrons également qu'il inaugure, pour le porteur, la participation à des réseaux d'interconnaissance et qu'il accompagne la circulation d'objets, de savoir-faire techniques, de droits coutumiers. En ce sens, nous souscrivons assez aisément à la proposition désormais bien connue selon laquelle l'échange est la source de la valeur et non l'inverse (Appadurai, 1986).

Un artefact incorporé dans les réseaux d'échanges interinsulaires

L'ensemble d'îles constitué par Rotuma, Uvea et Futuna, Samoa et Tonga se distingue du reste de la Polynésie par la place que prenait sur le corps des hommes un type de

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

tatouage initiatique couvrant le milieu du corps de l'abdomen jusqu'aux genoux. Les sources orales, les témoignages des premiers visiteurs occidentaux et les données archéologiques attestent, pour cette région, de contacts et d'échanges fréquents entre les différentes îles. L'analyse des données matérielles et généalogiques a montré que certains types de biens (poteries, obsidiennes, ornements et objets de prestige) ont circulé sur de longues distances au sein de réseaux d'échanges complexes. C'est en premier lieu dans un cadre ouest polynésien, intraculturel[3] en quelque sorte, qu'il convient d'aborder la question de la circulation du tatouage samoan.

Une première période d'échanges inter-îles, attestée par la tradition orale de Tonga et du reste de la région, nous ramène bien avant les premiers contacts avec les Européens. Entre le Xe siècle et le XVIIIe après J.-C., l'est des Fidji, Uvea, Futuna et Samo, se sont progressivement trouvées sous la dépendance des îles Tonga et d'une lignée de souverains d'essence divine, les Tui Tonga. Cette domination tongienne est parfois qualifiée d'« empire maritime », de relation tributaire ou d'influence culturelle (Sand, 1999). Du fait de leur vassalité, l'est des Fidji, Samoa, Uvea ou Futuna se trouvaient impliquées dans la participation aux grands rituels liés au pouvoir de fertilité et de régénération de la société qu'incarnait le Tui Tonga. Ces contacts avaient pour cadre principal les rites de présentation des premiers fruits (Douaire-Marsaudon, 1998) et les voyages inter-îles liés à l'échange d'épouses et la présentation de nattes particulièrement prestigieuses : les *kie hingoa* (littéralement « nattes-nom »)[4]. C'est l'existence de ces nattes cérémonielles qui offre une prise à l'histoire de la circulation du tatouage dans cette aire culturelle. En effet, la tradition orale tongienne rapporte que le Tu'i Tonga Fatafehi (le trentième porteur du titre) a effectué deux voyages à Samoa pour se faire tatouer. La dangerosité liée à son essence divine était telle qu'aucun praticien tongien n'était en mesure de réaliser l'opération. Aussi, Fatafehi se serait tourné vers des *tufuga* (experts rituels de la période préchrétienne) samoans qui étaient traditionnellement chargés d'effectuer certaines tâches rituelles (Kaeppler, 1999 : 178). L'histoire orale conservée dans les archives royales de Tonga indique qu'il s'est rendu dans l'île de Manono puis à Manu'a d'où il est revenu avec son tatouage ainsi qu'avec deux *kie hingoa*[5]. À Samoa, l'idée assez répandue d'un lien entre la fin du rituel de tatouage et l'entrée dans une activité sexuelle tournée vers la procréation, de même que les données généalogiques relatives aux intermariages entre les différentes familles souveraines suggérant l'existence à Samoa et à Tonga de deux moitiés exogames d'une même lignée royale (Gunson, 1990), semblent ici tout à

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

3 Outre les données archéologiques, l'ethnologie de la Polynésie occidentale s'accorde également sur la présence de traits culturels communs à toute cette région (Burrows, 1938).

4 Ces *kie hingoa* sont des nattes cérémonielles commémoratives transmises à des personnes de rang supérieur au cours d'événements impliquant l'aristocratie. On trouve également ce type de nattes à Samoa et ces objets ont largement circulé entre les chefs samoans de haut rang et les dignitaires tongiens.

5 Ces *kie hingoa* sont appelées « Valatauotuimanu'a » et « Vaofumoolosega » (Kaeppler, 1999 : 179). Le récit de ce voyage précise que les différents tatoueurs sont morts à l'issue de leur intervention sur le très sacré Tu'i Tonga.

fait cohérentes avec le fait que le Tui Tonga puisse rapporter des nattes fines de Samoa puisque celles-ci scellent l'acte de mariage.

À l'issue d'un travail d'interprétation des sources ethnographiques et orales, Adrienne Kaeppler (1978) a élaboré un modèle d'échange hiérarchisé entre Fidji, Tonga et Samoa, établissant un lien étroit entre circulation d'objets (plumes rouges, dents de cachalot, nattes fines) et circulation de personnes dans les transactions matrimoniales. Cette construction théorique ne fait que peu de cas de la pratique du tatouage mais a mis en lumière un système de relations institutionnalisées entre Tonga, Fidji et Samoa, focalisé sur la circulation d'officiants cérémoniels, de biens de prestige et d'épouses. Dans ce système, en raison des interdits de contacts relatifs à la sacralité des membres de l'aristocratie tongienne, certaines fonctions rituelles étaient remplies par des experts étrangers ; en l'occurrence des *ha'a tufuga* samoans (Kaeppler, 1978 : 250).

En s'appuyant sur l'existence de ce réseau de relations pré-colonial, Alfred Gell entreprit un examen de la distribution du tatouage et de sa dimension politique dans cette région (Gell, 1993 : 109)[6] que nous n'aborderons pas en détail dans cet article. Notre objectif ici est semblable dans la mesure où il consiste à rendre compte de la distribution et de la circulation du tatouage. Toutefois, notre méthodologie relève plus de la reconstruction historique que de l'approche structurale suggérée par Kaeppler puis reprise et extrapolée par Gell. Ce dernier avait notamment surestimé les différences entre les tatouages tongiens et samoans pour les interpréter comme des manifestations de contextes socio-culturels respectifs à Samoa et à Tonga[7]. Au contraire, si l'on élargit l'examen des sources aux îles précédemment citées (Rotuma, Uvea, Futuna, Tonga et Samoa), c'est plutôt la similitude des formes, des techniques et des rituels de tatouage en Polynésie occidentale qui retient notre attention. Ainsi, l'existence d'un seul et même type de tatouage ouest-polynésien atteste d'un ensemble de pratiques rituelles partagées et dépassant les particularismes politiques locaux. Ce réseau d'échange d'épouses et de biens de prestige suggère que le tatouage en tant que prestation rituelle était au programme des voyages inter-îles et renforçait les alliances entre les groupes échangistes.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

6 Examen dont il conclut que la présence et la densité de tatouage sur les personnes sont inversement proportionnelles à leur statut et à leur degré de sacralité. Dans ce système, le tatouage des jeunes filles aurait eu pour objectif de dégrader, de les désacraliser et ainsi de les habiliter au mariage.

7 Il propose de considérer deux catégories de tatouage à Tonga (un tatouage de cour visible sur la noblesse de Tongatapu effectuée par des *tufuga* samoans et un tatouage démotique visible dans les zones périphériques de l'archipel effectué par des experts locaux, qui serait une pâle imitation du modèle samoan. Or, il se trouve que les tatouages du nord des Tonga, à Vava'u (très éloigné des lieux de pouvoir) relevés en 1838 pendant l'exploration de Dumont D'Urville, et de l'ouest des Samoa relevés en 1839 par l'exploration de Wilkes étaient rigoureusement identiques. Ainsi, si l'interprétation de Gell ne repose sur aucune donnée ethnographique, les rares données disponibles suggèrent tout autre chose et penchent plutôt pour une grande similitude des tatouages tongiens et samoans.

Un autre ensemble de sources, relatives au XIXe siècle, inscrivent la circulation du tatouage samoan dans un contexte d'expansion missionnaire. Pour diverses raisons, au nombre desquelles le caractère très décentralisé de la distribution du pouvoir au milieu du XIXe siècle, les îles Samoa (et Savai'i en particulier) apparaissent comme une région où le contrôle des coutumes indigènes par les missionnaires était fort difficile. Nombreux sont les chefs locaux qui refusaient de se convertir et malgré la tentative d'établir des lois répressives à l'endroit du tatouage, cette pratique continuait dans certains villages, en particulier dans l'île de Savai'i.

Dans la relation d'expédition du navire *H. M. S Fawn* pendant l'année 1862, Hood rapporte de son séjour dans l'île de Savai'i (toujours aux Samoa) que le tatouage y était une activité florissante et que les habitants de Manu'a (groupe le plus oriental des Samoa) et de Tonga s'y rendaient pour subir cette opération, interdite chez eux par les missionnaires[8] et les chefs chrétiens[9].

> *The inhabitants of Savai'i are wealthier than their neighbours [...] and receiving a considerable revenue from tattooing. The most expert artists in this trade are now to be found in this island, in consequence of the objection to the practice, as a relic of heathenism, by the missionaries who in other places, where they have more influence through the Christian chiefs, have almost put a stop to the custom; the young men come from the different parts of the group here to be thus ornamented, and very often remain permanently. The population of Manu'a is likely to be reduced from this cause, as those who indulge in the fashion are forbidden by the law to return. The same influence prevents the custom to be carried on at Tonga; and the youth from the islands also come in large numbers for the purpose of being decorated,* more majorum, *without with they would be considered boys, prevented from marrying for years, not allowed to speak in the presence of grown men, and obliged to perform menial offices* (Hood, 1863 : 123-124).

Plus de soixante-dix ans plus tard, à Futuna, l'anthropologue Edwin Burrows remarque que les quelques sujets qui portaient encore un tatouage de la taille jusqu'aux genoux l'avaient obtenu lors de voyages à Samoa (Burrows, 1936 : 196). Comme dans les îles voisines, l'abandon à disparition de ce type de tatouage initiatique à Futuna et Uvea s'explique par la conversion des insulaires au catholicisme à partir de 1843. Ainsi se distingue une première sphère d'échange qui s'est prolongée malgré l'évangélisation et qui place les îles Samoa au centre d'un réseau de

8 Installés depuis 1830 à Samoa, les missionnaires de la London Missionary Society sont parvenus à contrôler les pratiques « païennes » des îles les plus orientales (Tutuila et le Manu'a) et y interdisent fermement le tatouage en établissant un système de punitions et d'amendes contre les praticiens et les porteurs de tatouages.

9 En 1839, c'est le George I, roi des Tonga, converti l'année précédente au méthodisme, qui interdit officiellement la pratique du tatouage dans le premier code de lois du territoire (Code de Vava'u).

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

circulation de biens de prestige et de services rituels. C'est dans le cadre de relations matrimoniales et de partage de noms de clans qu'étaient entreprises les migrations des personnes entre Samoa, Tonga, Futuna et Wallis, lesquelles impliquaient inévitablement la circulation d'objets de prestige. D'autre part, en dépit de singularités constatables au niveau des organisations politiques locales, le rite initiatique de tatouage, et en particulier la présence en Polynésie occidentale de cette forme spécifiquement masculine allant de l'abdomen jusqu'aux genoux, met en évidence une pratique rituelle qui apparaît plus stable et plus résiliente à la présence étrangère que d'autres institutions sociales. Ainsi, et contrairement à ce qu'avance Gell (1993), il n'y a pas lieu de considérer les tatouages comme les stricts précipités de structures sociales différenciées mais comme des pratiques rituelles partagées venant sanctionner une étape de la socialisation des personnes. Il s'ensuit que le tatouage avait une existence relativement indépendante des bouleversements politico-religieux. Enfin, soulignons ici que loin d'être une manifestation visuelle des structures socio-politiques, c'est précisément parce qu'il était perçu comme efficace dans un système rituel régional que les experts samoans ont pu jouer un rôle dans la diffusion du tatouage en dehors des Samoa, et ainsi remplacer leurs homologues frappés d'interdiction.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

De l'acculturation à la domination coloniale

Nous venons de voir comment le tatouage s'insérait dans un système de prestations cérémonielles inter-insulaires jusqu'aux premières entreprises de christianisation de la région ouest-polynésienne. Pour la période comprise entre la fin du XVIIIe et la fin du XIXe siècle, le tatouage a aussi pris part aux transactions entre Européens et Samoans. Certains des premiers Européens présents à Samoa y furent également tatoués. Pour la Polynésie et la Micronésie, les récits des « écumeurs de grèves[10] », bien que parfois fantaisistes, s'accordent sur le rôle intégrateur de cette pratique à leur encontre. En effet, bien souvent, ils interprètent leur passage par le tatouage comme un prérequis au mariage et à leur acceptation dans la communauté. Dans toute l'Océanie, des écumeurs de grèves accostent (dans des circonstances toujours incertaines), se font tatouer dans une ou plusieurs îles, partagent pour des durées variables le quotidien des insulaires, y demeurent souvent en marge du contrôle des puissances coloniales et certains d'entre eux terminent leur vie en Europe où ils font commerce du récit de leurs aventures et de

10 Résidents et tatoués dans différentes îles du Pacifique avant l'arrivée des missionnaires, leurs aventures et leurs errances ont fait l'objet de nombreux récits plus ou moins fantaisistes et ont permis à ces personnages de s'assurer des revenus en s'exhibant à leur retour aux États-Unis et en Europe.

leur corps tatouées dans divers lieux d'exhibition. Malgré le nombre assez important de ces aventuriers tatoués, il n'existe pas de traces d'Occidentaux tatoués aux îles Samoa qui, par la suite, auraient fait commerce de leur corps dans des salles de spectacles. Du fait de cette extrême discrétion sur l'acquisition de tatouages samoans par des Occidentaux, les sources qui permettent d'en restituer le contexte sont peu nombreuses avant les années 1950[11]. Malgré leur rareté, les quelques cas d'Occidentaux tatoués qu'il est possible d'identifier s'inscrivent dans un processus d'acculturation, d'adoption d'une partie des mœurs et pratiques samoanes. Ce fut le cas des écumeurs de grève mais également de certains résidents de longue durée pour lesquels l'obtention d'un tatouage accompagnait le mariage avec une autochtone, ou encore signalait une certaine empathie avec la culture samoane et une attitude de défiance vis-à-vis des règles établies par les missionnaires. Dans les premières années d'installation de la London Missionary Society à partir de 1830, la réception de son message évangélique semble avoir pâti de la présence de certains de ces « écumeurs de grève ». Installés à Samoa, certains avaient commencé à introduire une certaine forme de christianisme dans le territoire sans avoir eux-mêmes reçu de formation, et sans autorisation d'aucune autorité religieuse. Dans un passage de ses journaux, le missionnaire John Williams relate une anecdote dans laquelle il sermonne un marin anglais qui pratique le baptême dans une nudité relative et en laissant apparaître son tatouage samoan :

> *Suppose you were to go to England and just naked as you are now with your navel tattooed and the lower part of your tattooed belly showing as it is now, with nothing in the world but a hat and an old pair of trousers on & go into a large church or chapel & stand there to baptize people, what would people think of it*[12]*?*

Le comportement de ces personnages, leur proximité avec les insulaires, leur passé trouble (déserteurs, forçats évadés, naufragés), leur adoption des pratiques locales, bref leur enculturation, ont fait l'objet de nombreuses plaintes dans la correspondance interne de la mission protestante. Les tentatives d'interdiction des missionnaires vont se poursuivre jusque dans les années 1860, signalant dans le regard occidental dominant une incompatibilité entre le tatouage comme indice d'un assujettissement socio-politique traditionnel et l'absence de tatouage comme prérequis pour une affiliation religieuse.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

---

11 Sean Mallon (2005) a toutefois identifié certaines sources (Wakefield, 1908; Rowe, 1930) qui mentionnent l'adoption du tatouage samoan par des Occidentaux : un bagnard fugitif nommé McLeod, tatoué à Samoa au milieu du XIXe siècle, ainsi que le gouverneur allemand Eric Schultz qui, dans les années 1910, aurait été tatoué à la manière samoane avec certains de ses compatriotes.

12 «Narrative of a Voyage performed in the Missionary Schooner "Olive Branch"» by J. Williams. Saturday 20 octobre 1832, CWM, *South Seas Journals*, Box 7, SOAS.

À la fin du XIXe siècle, la présence et la rivalité des puissances coloniales allemande, anglaise et américaine sur le territoire samoan, puis sa partition en 1899 en deux territoires[13] constituent un renouvellement du cadre historique et politique de la circulation du tatouage. C'est dans un contexte colonial que vont être présentés des sujets samoans porteurs de tatouages en Europe et aux États-Unis par le biais de promoteurs allemands et américains. Les Samoans et leurs tatouages vont ainsi être pris dans un réseau assez complexe d'exploitation scientifico-commerciale dans lequel les principaux acteurs (propriétaires de théâtres, savants, promoteurs) coopéreront afin de faire fructifier leurs entreprises respectives. Entre les années 1889 et 1915, plusieurs troupes de Samoans furent recrutées et exhibées dans des théâtres de curiosités, des musées de cire, des jardins zoologiques, des expositions coloniales[14] et universelles. La première de ces tournées, désastreuse à nombreux égards, fut organisée 1889 par Robert Cunningham[15]. Après avoir essuyé le refus du chef Mataafa, alors souverain des Samoa occidentales, Cunningham parvint à recruter neuf hommes tatoués du village de Leone (dans l'île voisine de Tutuila) pour une période de trois ans et pour un salaire de 12,50 dollars par mois (Poignant, 2004 : 198)[16]. Leur tournée comprenait une série de représentations aux États-Unis, puis en Europe avant de repasser par les États-Unis sur le chemin du retour. D'août à octobre 1889, cette troupe présenta des spectacles de danses et de lutte samoanes dans plusieurs villes américaines entre San Francisco et New York[17]. Les neuf hommes tatoués qui composaient cette troupe furent présentés dans la presse locale comme de valeureux guerriers indigènes ayant sauvé d'une mort certaine des marins américains, lors d'un ouragan qui balaya en mars 1889 le navire de guerre *Trenton* alors au mouillage dans la baie de Pago-Pago (Tutuila).

Si les représentations américaines prenaient la forme de spectacles essentiellement exotiques sur le modèle des spectacles de la compagnie Barnum & Co., leurs performances en Europe furent l'occasion d'études anthropologiques conduites par le savant belge Émile Houzé (membre fondateur et secrétaire adjoint de la société d'anthropologie

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

13 L'un allemand à l'ouest, comprenant les îles Upolu et Savai'i, et l'autre américain à l'est, comprenant Tutuila et le groupe des Manu'a.

14 Balme (2007) en dénombre six mais il ne s'intéresse qu'aux troupes présentées en Allemagne. D'autres ont été recrutées pour des représentations aux États-Unis. Ainsi Harry Moors, un homme d'affaires installé à Apia, a recruté des indigènes samoans à trois reprises : en 1893 pour Chicago World's Fair, en 1894 pour le San Francisco Mid-Winter Fair, et en 1904 pour St Louis World's Fair, tandis que Richard Schneidewind a présenté un groupe de Samoans lors de l'exposition Panama-Pacific de San Francisco en 1915.

15 Avant de se rendre à Samoa, Robert Cunningham avait été un agent de la société de cirque Barnum & Bailey pour le compte de laquelle il recruta six Aborigènes australiens pour une grande tournée en Europe et aux États-Unis (Poignant, 2004).

16 À leur arrivée à San Francisco en juillet 1889, une Samoane nommée Silauli'i fut recrutée avec son neveu Alasana. Elle quitta la troupe en septembre 1889 à l'occasion d'une escale à Minneapolis (*Pittsburg Disptach*, 20 septembre 1889).

17 La presse locale américaine de cette période leur a consacré un grand nombre d'articles, notamment pour annoncer les lieux d'exhibition.

de Bruxelles) et par Rudolf Virchow (fondateur avec Adolf Bastian de la société d'anthropologie de Berlin). En 1890, Houzé leur consacra un article à la suite de leur passage au musée Castan à Bruxelles, tandis que Virchow les présenta à Berlin devant les membres de la société d'anthropologie en parallèle de leur spectacle au Castan Panoptikum. Au détour d'un examen anthropométrique détaillé, tous deux écrivent quelques lignes sur les tatouages dont ils sont porteurs.

Houzé remarque ainsi :

> Les Samoans n'ont jamais la figure tatouée, ils sont tatoués depuis la ceinture jusqu'aux genoux, y compris les organes génitaux. Ce tatouage, teinté de noir, de bleu et bordé de blanc, simule un pantalon collant. Le dessin est à peu près uniforme chez les neuf sujets. Ce tatouage s'effectue par piqûres faites au moyen d'épines ou d'aiguilles ; la matière colorante est du noir de fumée. Aux Samoa, ce dessin ne constitue pas une distinction de caste comme chez les Maoris. Les Samoans sont tous circoncis circulairement, comme les juifs ; la circoncision est générale chez tous les Polynésiens, sauf dans quelques îles (Houzé, 1890 : 243).

Virchow de son côté fait des observations semblables :

> En effet, nos gens n'ont de tatouage, sur le corps, nulle part ailleurs que sur les bras, sur les fesses et sur le haut des jambes ; seul Lealofi a sur le bras quelques noms et des étoiles mais d'après lui il les a reçues au cours de son voyage. Sinon, la région que couvre le tatouage correspond exactement à celle que nous recouvrons avec un pantalon de bain. Cependant, le dessin est tel qu'il représente une toile qui recouvre les reins. Des dessins de quelques animaux ou de personnes en sont tout à fait absents. On voit de grandes surfaces presque uniformes interrompues par des lignes et des bandes. La couleur bleu-noir est obtenue en mixant du charbon (Virchow, 1890 : 389, traduction I. Glebov).

À Bruxelles, la troupe de Cunningham, déjà réduite après le départ de Silauli'i[18], va l'être à nouveau et de manière tragique par le décès en avril 1890 du leader de la troupe, Atofau (ou Atafu), à l'hôpital Saint-Jean à Bruxelles[19]. La grande étendue de peau que recouvrait son tatouage fut naturalisée, montée sur un châssis de bois et conservée « comme objet d'étude et comme curiosité » par la faculté de médecine de l'université libre de Bruxelles (fig. 2)[20]. La naturalisation de peaux d'indigènes et de criminels

18 Poignant (2004 : 198-200) consacre quelques pages à l'histoire de ce groupe mais fait l'erreur de considérer Silauli'i comme déjà décédée (voir note 16).

19 Cette tournée européenne fut endeuillée à nouveau par le décès d'un autre membre à Cologne, quelques semaines plus tard.

20 Cette peau a été montrée dans le cadre de l'exposition *Tatu-Tattoo* organisée par les musées royaux d'Art et d'Histoire à Bruxelles, du 15 septembre 2004 au 27 février 2005.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Fig. 2 : Peau tannée de Atofau

tatoués était une pratique répandue au tournant du XIXe siècle mais elle représente le premier et l'unique cas de tatouage samoan intégrant des collections muséales.

Après une série de difficultés liées à une gestion très contestée de sa troupe et à leur retour à New York[21], Cunningham abandonna les cinq Samoans restant à un autre promoteur dénommé Marshall, lequel s'avérera également peu scrupuleux. Au cours de l'hiver 1890-1891, ils furent exhibés dans diverses salles du Midwest où le rude climat et les conditions de vie des Samoans entraînèrent deux autres décès. Le premier, Letuugaifo (Latugaifo) décéda à Denver de tuberculose et connut un destin semblable à celui d'Atofau. Son corps tatoué fut embaumé et exposé temporairement[22] pour faire la promotion du salon de pompes funèbres et du savoir-faire de son thanatopracteur[23]. Cette démonstration macabre de prouesse technique et de curiosité exotique à des fins publicitaires fut accueillie avec un grand mépris par la presse locale[24]. Quelques semaines plus tard, lors du voyage retour des quatre derniers survivants, Manogi succombera à la tuberculose dans le train et sera enterré à Rawlins (Wyoming).

Entre 1893 et 1915, plusieurs autres groupes de Samoans furent recrutés pour participer à des expositions coloniales et se produire aux États-Unis et en Europe[25].

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

---

21 À la suite du départ de Silauli'i, du décès d'Atofau à Bruxelles et de celui d'un dénommé Tu à Cologne, deux autres membres, Leasusu et Lealofi, déserteront la troupe et quitteront l'Allemagne avec l'aide d'une riche Berlinoise, Frau Haucke.

22 *The Los Angeles Herald*, 11 juillet 1892, p. 9.

23 *The Omaha Daily Bee*, vendredi 17 juillet 1891, p. 5.

24 *The Sun*, dimanche 14 juillet 1891, p. 4.

25 Harry J. Moors, un influent entrepreneur d'origine américaine, proche de Robert Louis Stevenson et installé à Samoa depuis la fin des années 1870, forma un groupe d'insulaires pour garnir son «Samoan Village» dans le cadre de l'Exposition universelle de Chicago en 1893. Il reforma un groupe pour le San Francisco Mid Winter Fair en 1894 puis pour l'Exposition universelle de Saint Louis en 1904. L'Américain Richard Schneidewind recruta un groupe pour animer l'allée centrale. Appelé *Midway,* cet espace était conçu comme une expérience ethnographique à l'intention des publics de la Panama-Pacific Exposition à San Francisco en 1915. Il avait pour objectif de montrer les peuples lointains en mettant l'accent sur leurs différences raciales.

Durant cette période, les frères allemands Carl (ethnographe amateur) et Fritz Marquardt (ancien chef de la police à Apia), reconvertis en promoteurs de *Völkerschau*[26], organisèrent cinq recrutements pour des spectacles en Europe entre 1895 et 1910-1911[27]. Leur première troupe, en tournée entre 1895 et 1896, contrastait largement avec « les guerriers samoans » de Cunningham et était constituée d'une vingtaine de femmes et seulement quatre hommes[28]. L'exhibition de l'altérité et de la force masculine de ces Polynésiens était ainsi remplacée par la diffusion d'une vision des Samoans certes exotique mais nettement pacifiée et teintée d'érotisme. Les membres de ce groupe n'en étaient pas moins porteurs de tatouages et leur présence en Allemagne suscita à nouveau un intérêt de la part des scientifiques. Felix von Luschan[29], persuadé de l'extinction des Samoans et de leurs coutumes dans un futur proche (1897 : 552), profita de leur passage au Panoptikum de Berlin pour réaliser la première étude détaillée sur le tatouage masculin samoan. Le tatouage féminin sera examiné en détail par Carl Marquardt lui-même sur la base de données collectées durant ses séjours à Samoa (Marquardt, 1984 [1899]).

Le succès commercial des tournées européennes de cette période reposait sur une collaboration étroite et durable entre les promoteurs de spectacles exotiques, les scientifiques et les propriétaires de musées, en particulier les frères Louis et Gustave Castan, propriétaires de cabinets de cire à Berlin, Cologne, Francfort, Dresde et Bruxelles. Grâce à ces succursales, les promoteurs comme Cunningham et Marquardt avaient l'assurance de pouvoir présenter leurs troupes samoanes en Allemagne et en Belgique. Pour leur part, les promoteurs et les frères Castan garantissaient un approvisionnement régulier en spécimens humains aux anthropologues comme Houzé, Virchow et von Luschan qui pouvaient ainsi conduire leurs recherches sur la diversité humaine. En contrepartie, ces derniers louaient dans leurs publications l'intérêt scientifique et l'authenticité des spécimens exposés ; ces attestations scientifiques étaient d'ailleurs parfois nécessaires pour que la police autorise ces exhibitions (Zimmerman, 2001 ; Roussat, 2009).

Le recrutement de troupes samoanes s'est poursuivi jusqu'à ce qu'éclate la Première Guerre mondiale, sans toutefois que le tatouage ne soit particulièrement mis en valeur lors des dernières tournées. En parallèle de ces entreprises commerciales teintées d'« ethnologisme scientifique », démarre une autre phase de recontextualisation du

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

26 Ce terme allemand désigne les expositions et des spectacles mettant en scène des membres de groupes ethniques à des fins commerciales. Entre 1874 et les années 1930, environ quatre cents *Völkerschauen* furent présentés en Allemagne, dont une centaine par Carl Hagenbeck.

27 Outre les principales grandes villes allemandes, les «beautés samoanes» des frères Marquardt auraient été présentées à Bâle en 1895-1896, en 1897 (Staehelin, 1993 : 51), puis en 1901 à Zurich.

28 Cette troupe fut exhibée notamment aux jardins zoologiques de Francfort et de Bâle ainsi qu'au Panoptikum de Berlin mais le nombre exact de femmes reste incertain; d'après Balme il y en avait vingt-deux (Balme, 2007 : 339) tandis que pour Carl Marquardt, dix-sept des vingt-cinq femmes présentes à Berlin étaient tatouées (Marquardt, 1984 [1899] : 7). Le quotidien *Berliner Gerichtszeitung* du 20 octobre 1895 (p. 8) annonce de son côté la présence de «quarante-deux demoiselles de l'autre bout du monde».

29 De 1886 à 1905, Felix von Luschan a été assistant d'Adolf Bastian, directeur du musée d'ethnologie de Berlin.

tatouage samoan. En effet, alors que des spécimens vivants étaient recrutés, importés et mis en spectacle selon des degrés divers d'érotisation, le tatouage samoan fait également son apparition sur le corps de voyageurs collectionneurs à une époque durant laquelle, au Royaume-Uni, un groupe tatoueurs professionnels célèbres comme Tom Riley, Sutherland Mac Donald et George Burchett avaient contribué à la renommée de cette pratique en tatouant des membres de l'aristocratie européenne.

L'image tatouée à Samoa commence alors à faire l'objet de transferts culturels et d'appropriations discrètes sur le corps des Occidentaux non plus comme rite de passage, preuve d'intégration et marque d'adoption de coutumes insulaires, mais comme simple souvenir et comme élément d'une collection. Sans qu'il ne nous soit permis d'en généraliser la portée outre mesure, le cas du capitaine Hugo Gerald de Bathe (futur 5e baronnet de Knightstown), tatoué en 1904 à l'occasion d'un voyage d'agrément à Samoa, suggère une relative capacité d'adaptation des tatoueurs samoans à la clientèle étrangère. La « collection de tatouages » d'Hugo de Bathe, porteur de nombreuses pièces acquises sur une période de dix ans auprès des « plus célèbres tatoueurs du Japon et d'autres pays[30] », serait restée confidentielle si son tatouage samoan ne s'était infecté, nécessitant son transport d'urgence à San Francisco pour y être soigné[31]. Conforme au goût aristocratique et très répandu parmi les officiers britanniques pour les collections de tatouages (Stephens, 1898), l'acquisition discrète et personnelle d'Hugo de Bathe met également en lumière le statut potentiellement changeant du tatouage à Samoa ; d'objet rituel intégré dans une sphère d'échanges liée aux biens de prestige, il est aussi, dans le même temps, commercialisé sous forme d'échantillon (la presse indique que seule une partie de la jambe de De Bathe fut encrée à Samoa) et devient une marchandise cédée, selon toute vraisemblance, contre quelques dollars. Notons ici que si les motivations du tatoueur samoan restent inaccessibles, il apparaît que pour le collectionneur qu'était De Bathe, la valeur singulière de ce tatouage samoan reposait plus sur son exotisme, son éloignement géographique que sur le talent notoire de l'artiste.

Ce cas singulier est également remarquable dans la mesure où il reflète la perception des *tufuga tā tatau* contemporains à l'égard de leur activité, à la fois experts rituels chargés par leur communauté de réaliser une œuvre standardisée dans le cadre d'un rite initiatique, mais également tatoueurs au service d'une clientèle aux demandes variables.

Colonie allemande de 1899 à 1914, les Samoa occidentales passèrent ensuite sous le contrôle de la Nouvelle-Zélande, d'abord par le biais d'une occupation militaire puis

30 *The Pittsburgh Press*, 25 juillet 1904, p. 4 [ma traduction].

31 C'est finalement la présence de ce notable et le fait qu'il soit marié à une célèbre actrice américaine, Lily Langtry, qui ont donné lieu à plusieurs articles dans la presse américaine entre fin juin et mi-juillet 1904. Voir notamment *The San Francisco Call*, 28 juin 1904, p. 5; *The San Francisco Call*, 8 juillet 1904, p. 5 et *The Pittsburgh Press*, 25 juillet 1904, p. 4.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Fig. 3 : Reproduction d'un tatouage par J. Groves

PUBLICATIO

sous la forme d'un mandat par la Société des nations, administrées par le dominion de Nouvelle-Zélande jusqu'en 1962. De janvier 1942 à février 1944, la présence d'étrangers sur le territoire samoan s'intensifia. Cette période représente une phase significative de l'histoire des transferts culturels relatifs au tatouage. En effet, pendant la guerre du Pacifique, jusqu'à 14 000 soldats américains ont pu être stationnés à Tutuila et à Upolu. Cette présence militaire a également offert aux Samoans de nouvelles opportunités économiques en fournissant un travail salarié à des centaines de personnes. De façon tout à fait remarquable, cette situation exceptionnelle semble avoir eu un impact sur la pratique du tatouage à Samoa puisque peu après la fin de la guerre, le tatouage traditionnel s'était manifestement mais temporairement enrichi d'images tirées de l'iconographie du tatouage américain, laquelle puise dans l'imagerie professionnelle, religieuse, romantique, patriotique et commémorative, en l'occurrence ici des aigles, des dagues, des motifs floraux, etc. (fig. 3). Parmi la collection des cinquante-six reproductions de

tatouage réalisées à Samoa par Jack Groves entre 1949 et 1952[32], trois manifestent des substitutions des motifs samoans par des motifs tirés de cet art populaire américain qualifié aujourd'hui de « vieille école ».

Échanges incorporés et réseau de diffusion du tatouage samoan

Jusque-là, nous avons passé en revue les multiples formes d'appropriation et de relocalisation du tatouage samoan au cours des périodes pré-coloniale et coloniale. Son application sur le corps de non-Samoans coexiste avec d'autres formes de tatouage, de même que les formes traditionnelles *pe'a* et *malu* peuvent également être juxtaposées sur le corps de Samoans avec d'autres types de tatouage. C'est une modeste histoire de ces « échanges incorporés » (Thomas, 2005 : 223), se manifestant par l'adoption d'un tatouage ethnique par une personne étrangère à cette ethnie, que nous avons examinée jusqu'à présent. Mais si la multitude de ces échanges et leur longue histoire permettent d'appuyer l'idée que ce qui est tatoué sur les corps dépasse les différences culturelles signalées par le langage, il y a lieu d'envisager la transmission transculturelle du savoir-faire des maîtres tatoueurs car elle représente un phénomène d'échange incorporé qui n'a été identifié que brièvement (Mallon, 2005). Nous tenterons de montrer de quelle manière une forme d'interdépendance et d'influence mutuelle s'est progressivement construite entre experts rituels samoans et tatoueurs étrangers depuis le début des années 1970. Les trajectoires, les interactions, les associations, les conflits et, dans certains cas, la fusion entre ces deux catégories de tatoueurs, apporteront un éclairage sur les phénomènes de transmission de techniques et de droits coutumiers ainsi que sur les phénomènes de diffusion et de réinterprétation du répertoire samoan. L'objet principal de notre étude est de comprendre comment l'appropriation et la circulation du tatouage samoan, en tant que savoir-faire incorporé, définissent aujourd'hui l'appartenance à une communauté de pratiques.

La Deuxième Guerre mondiale puis la guerre de Corée ont été des moments importants de l'évolution des pratiques de tatouage. En effet, les principaux tatoueurs professionnels occidentaux en activité pendant et après ces conflits s'accordent sur l'influence qu'a eue sur eux la masse de soldats américains tatoués durant leur mobilisation à l'étranger. En raison du savoir-faire et du talent artistique de ses tatoueurs, le Japon fut le premier pays à avoir exercé une grande fascination sur les tatoueurs

32 D'origine britannique, on sait peu de choses sur Jack W. Groves sinon qu'il a résidé au moins quatre ans dans l'archipel et qu'il était lui-même porteur d'un tatouage samoan autour du nombril. Rien n'indique qu'il ait été intégralement tatoué comme le rituel l'exige. Les dessins qu'il a réalisés sont aujourd'hui conservés au British Museum (Londres).

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

occidentaux. En particulier, certains tatoueurs professionnels américains (Sailor Jerry, Ed Hardy, Mike Malone, Leo Zulueta) vont percevoir dans les tatouages asiatiques et polynésiens des potentialités graphiques sur lesquelles ils s'appuieront pour enrichir leur propre répertoire. Dans le même temps, à Samoa, les Peace Corps[33] présents en grand nombre à partir de l'année 1967 vont représenter une nouvelle catégorie de clients pour les maîtres tatoueurs samoans. Résidant parfois plusieurs années dans des familles samoanes, parlant souvent la langue locale, ces étrangers d'un genre nouveau ont eu massivement recours au tatouage comme un ornement personnel et comme un souvenir de leur expérience samoane. Certains passèrent par le rituel et obtinrent un tatouage intégral mais pour la plupart, les *tufuga tā tatau* réaliseront des œuvres personnalisées sous forme de bracelets, de tour de cheville ou de cuisse.

Su'a Sulu'ape Alaiva'a (SSA), l'aîné d'une célèbre famille de tatoueurs samoans, se rappelle de cette période et des premiers Occidentaux qu'il a vus se présenter chez son père pour obtenir un tatouage :

> *I remember when I was young it was about early seventies or late sixties. I don't know were he came from but he's a* palagi[34]*. He came to my father. And that was the first* palagi *I've seen getting laid down and tapped on. And then the next one was a Peace Corps (PC). I remember that the first group of PC was brought to Samoa in 1967. And I think it was two year later, maybe 1969. The first PC lady was tattooed in my family. It was the women's* malu*. I still remember the name: Elsie Bach from New Mexico. That was the second* palagi*. And then after, came a lot of PC who wanted wrist tattoos, armband, ankle band, ties, anywhere when where they can hide from their parents when they go back.*

Toutefois, les réels échanges et rencontres entre tatoueurs occidentaux (américains en l'occurrence) d'une part, japonais et samoans d'autre part, eurent lieu presque simultanément entre 1972 et 1973. À partir de cette période, la pratique du tatouage samoan et sa circulation vont se retrouver au centre d'une série d'événements hétéroclites, multiples, parfois indépendants les uns des autres, mais qui ont eu des répercussions internationales tant du point de vue des praticiens que de celui des porteurs de tatouage.

Ces événements constituent la trame historique et ethnographique sur laquelle une communauté transnationale et multiculturelle en constante évolution s'est

33 Le Peace Corps (ou «Corps de la paix») est une organisation non gouvernementale fondée par J. F. Kennedy dont la principale mission est d'envoyer des jeunes volontaires américains participer à des actions humanitaires dans les pays du Tiers Monde.

34 Terme générique pour désigner les Occidentaux en langue samoane. Pour une analyse de l'origine de ce terme, voir Tcherkézoff (1999).

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

progressivement formée. Cette période est également marquée par un changement majeur dans les modalités de circulation du tatouage samoan. En effet, véhiculée jusque là par le corps des porteurs en tant qu'image tatouée, et dans le cas de tatouages intégraux en tant qu'artefact rituel, le tatouage samoan amorce sa migration en tant que savoir-faire incorporé par le biais des praticiens eux-mêmes. C'est dans un contexte postcolonial[35] de migrations économiques que les dépositaires de ce savoir rituel ont joué un rôle central dans la mesure où ils ont diffusé non seulement le tatouage samoan vers un nombre croissant de porteurs non samoans mais également leur savoir technique à des apprentis aux origines majoritairement polynésiennes ainsi qu'à quelques tatoueurs occidentaux. Cette diffusion du tatouage samoan s'est d'abord réalisée à travers des initiatives individuelles et des quêtes personnelles avant d'être relayée aux États-Unis et en Europe puis structurée et intégrée à l'industrie du tatouage des artistes tatoueurs occidentaux partisans d'un « anoblissement » de la profession.

En 1972, Lyle Tuttle, célèbre pour avoir tatoué un grand nombre de personnalités de la scène hippie et avoir ouvert dès les années 1970 un musée du tatouage adjacent à son studio de San Francisco (Tattoo Art Museum and Gallery), est le premier tatoueur occidental à se rendre à Samoa pour recevoir un tatouage de la part d'un *tufuga tā tatau*, en l'occurrence Su'a Li'o Tusi'ofo du village de Siumu[36]. Dix ans plus tard, Dan Thome, un tatoueur itinérant installé en Micronésie et pratiquant en amateur une ethnographie de sauvegarde de ce qu'il appelle alors des formes « pré-technologiques » de tatouage, fit un voyage d'observation à Samoa « pour apprendre ce qu'il peut de la technique, des outils et des motifs » (Thomé, 1982 : 19). Le bref récit de son aventure ne manque pas de préciser qu'obtenir un tatouage à Samoa est une entreprise risquée ; ses prédécesseurs Lyle Tuttle et Archie Gardiner ayant été gravement infectés après leur tatouage dans l'archipel.

La même année, en 1982, les échanges entre Samoa et le reste du monde s'étendent également à la Polynésie française : Li'o Tusi'ofo, un *tufuga tā pe'a* renommé et membre du parlement samoan, fut contacté par le promoteur d'une troupe de danse polynésienne, Tavana Salmon, dans le but de réaliser un tatouage intégral marquisien selon la méthode traditionnelle sur Ioteve, un de ses employés originaire de Rurutu (Tunumafono, 1982). Tavana, voulant réintroduire le tatouage traditionnel à Tahiti, y invitera des tatoueurs samoans aux fêtes annuelles de Tiurai entre 1982 et 1985. Cette visibilité

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

35 La migration de Samoans vers la Nouvelle-Zélande, débutée dans les années 1920, s'est sensiblement accrue à partir des années 1950 (Fairbairn, 1961).

36 Le Tattoo Art Museum and Gallery sera détruit par un tremblement de terre en 1989. Dans le cadre de son projet de collecte, il a notamment demandé à Leo Brereton de se rendre en Micronésie afin d'y faire un reportage sur le tatouage ethnique dans l'île de Fais. En 1984, Lyle Tuttle coproduit avec le musée d'Auckland et le Bishop Museum d'Hawaii un documentaire présenté par Peter Fonda et consacré au tatouage, dans lequel plusieurs minutes sont consacrées au tatouage samoan et à la famille Sulu'ape.

de formes traditionnelles polynésiennes aura un impact important sur les jeunes Tahitiens qui pratiquaient alors un tatouage « à l'arraché[37] », selon leurs propres termes.

Toujours en 1982, le tatoueur et éditeur Ed Hardy inaugurait une revue *Tattoo Time*. La ligne éditoriale de ce magazine était de se démarquer par la publication de reportages ethnographiques et de mettre en valeur les qualités artistique de certains tatoueurs. Le premier numéro, intitulé *New Tribalism*, passe en revue différentes formes de tatouages ethniques par le biais de relation de voyages effectués par des tatoueurs contemporains. La volonté de s'appuyer sur le tatouage non occidental afin de faire évoluer le métier vers de nouvelles formes était déjà clairement exprimée par Ed Hardy : « Le *neo-tribal* ou *pre-tech* [...] fournit de puissantes possibilités pour le répertoire du tatouage créatif contemporain » (Hardy, 1982 : 8). En 1985, Ed Hardy co-organisa *L'asino e la zebra*, un événement culturel consacré au tatouage dans les ruines du marché Trajan à Rome. À mi-chemin entre la convention de tatouage et l'exposition, cet événement regroupa pendant un mois un grand nombre d'acteurs de l'industrie du tatouage (tatoueurs, artistes, photographes, journalistes, passionnés, éditeurs). Également présent, le *tufuga tā tatau* SSA fut le premier tatoueur samoan à recevoir une invitation pour se rendre en Europe. Il y prit conscience de l'intérêt naissant pour les formes de tatouage non-occidentales. Au-delà d'une simple antériorité chronologique, cet événement représenta un véritable point de départ pour la circulation de ce savoir-faire traditionnel et pour le statut qu'allaient lui attribuer par la suite les professionnels occidentaux. Les amitiés qu'il noue à cette occasion vont lui permettre d'effectuer plusieurs voyages en Europe jusqu'au début des années 1990, après quoi il laissera son frère aîné Su'a Sulu'ape Paulo II (SSP II) prendre sa place dans les grands rassemblements internationaux. Durant leurs déplacements, ils acquièrent du matériel, nouent des relations avec des professionnels de toutes origines et collectent des informations sur les normes d'hygiène en usage en Europe et aux États-Unis. Dans le même temps, ils contribuent, peut-être à leur insu, à la construction d'un mythe du tatouage samoan, tradition immuable d'une chefferie polynésienne qui a su résister aux missionnaires, faisant des îles Samoa un objet de fantasme et un lieu de collecte pour un grand nombre de voyageurs passionnés de tatouage.

Installé à Auckland depuis 1973, SSP II avait commencé à pratiquer le rituel de tatouage sur les membres de la diaspora samoane avec son cousin Pasina Sefo. Dans ce pays multiculturel, et en particulier à Auckland, où étaient présents un grand nombre de Maoris et de migrants polynésiens, ce savoir-faire rituel valorisé pour son caractère pré-chrétien et pré-colonial fut l'objet d'un intérêt grandissant de la part de patients aux origines multiples. Dans les années 1980, l'origine de sa clientèle et de

37 Ils tatouaient dans la rue, à l'aide d'aiguilles ou de dermographes bricolés (avec des moteurs de rasoir électrique ou de lecteur de cassettes audio) et reproduisaient principalement des motifs occidentaux.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

ses apprentis commença à se diversifier. Un de ses premiers patients non samoans fut l'artiste peintre Tony Fomison (Brunt, 2005). Largement relayée dans les médias, son opération donna naissance à une collaboration de longue haleine entre le photographe Mark Adams[38] et SSP II.

Entre 1973 et son décès en 1999, SSP II fut approché par une multitude d'individus engagés à des degrés divers dans la pratique du tatouage rituel samoan (tatoueurs, patients, artistes, photographes). Dans le courant des années 1990, SSP II a été un personnage clé du renouveau du tatouage polynésien et de la diffusion du savoir-faire samoan auprès de tatoueurs occidentaux, à qui il a enseigné la technique de fabrication, le maniement des *au tā tatau* (aiguilles à tatouer) ainsi que le répertoire iconographique. Pendant plus d'une décennie, il reçut de nombreuses visites de tatoueurs polynésiens et européens et accepta de nombreux apprentis maoris, tahitiens, français, hollandais et américains pendant que ses frères SSA et Lafaele à Samoa, et Petelo, un autre frère installé dans la banlieue de Sydney, tatouaient principalement des Samoans et quelques visiteurs étrangers mais ne leur transmettaient pas encore leur savoir-faire[39].

Ainsi, le développement progressif de l'industrie du tatouage euro-américain (diversification de l'offre, améliorations techniques sur les machines et les pigments, constitution d'un réseau d'interconnaissances transnational, multiplication des publications spécialisées) a été accompagné de l'intégration progressive des maîtres tatoueurs samoans à ce réseau, lesquels, en retour, ont adopté un certain nombre d'emprunts (nettoyage des outils traditionnels par ultrason, utilisation de gants en latex, adoption des pigments industriels, crèmes antiseptiques, etc.). Parmi les experts samoans en tatouage rituel, les frères Sulu'ape (Paulo II et Alaiva'a) furent certainement les plus perméables à ce type d'innovations. Le fait que l'un soit installé dans une grande métropole (Auckland) et que l'autre ait une bonne maîtrise de l'anglais leur a permis de rencontrer des acteurs important de l'industrie du tatouage et aucun des autres tatoueurs indigènes n'a voyagé autant qu'eux. Ils ont ainsi contribué à populariser le tatouage samoan et ont progressivement élevé leur titre familial (Sulu'ape) au rang des grands noms d'artistes tatoueurs internationalement reconnus. Ils ont également été les personnages clés pour la création d'un groupe multiculturel d'apprentis.

Au cours des années 1990, un premier groupe d'une poignée d'apprentis tatoueurs établit des liens forts faits de contacts fréquents, de relations d'échanges, amicales voire fraternelles, et d'apprentissage par compagnonnage autour de SSP II jusqu'à son décès. Présents à ses côtés pour des durées variables, ils apprirent les bases du

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

38 Mark Adams a réalisé plusieurs centaines de clichés représentant des opérations de tatouages ainsi que des porteurs de motifs samoans autochtones, migrants et occidentaux. L'essentiel de son travail fait aujourd'hui partie des collections du musée national de Nouvelle-Zélande Te Papa Tongarewa.

39 Le premier apprenti de SSA était un Samoan nommé Loli Tikeli. Il fut formé entre 1986 et 1987.

maniement et de la fabrication des outils. Savoir-faire qu'ils mobilisèrent de manière différente, certains réalisant des œuvres uniquement inspirées de l'iconographie samoane, tandis que d'autres s'efforçaient de rester fidèles aux formes et aux techniques traditionnelles d'ornementation.

Au cours de cette décennie, une série d'événements culturels organisés à Samoa jouèrent un rôle important pour la diffusion et la reconnaissance de cet pratique à l'échelle régionale et internationale. En 1996, à l'occasion du Festival des arts du Pacifique à Apia, Samoa, la quasi totalité des *tufuga tā tatau* samoans (une dizaine) fut réunie pour effectuer une marche dans la capitale et faire des démonstrations de leur art sur l'esplanade du bâtiment du gouvernement. En 1999, SSP II qui était alors au cœur de la promotion du tatouage samoan à l'étranger, tant par sa présence dans les conventions internationales que par son groupe d'apprentis, organisa la première convention internationale de tatouage à Samoa. Celle-ci se distinguait nettement du rassemblement de *tufuga tā tatau* qui avait eu lieu trois ans auparavant à l'occasion du Festival des arts du Pacifique à Apia. En effet, la convention de 1999, de même que les quatre autres qui seront organisées par la famille Sulu'ape entre 2001 et 2012, n'ont pas eu pour objectif principal de mettre sur le devant de la scène un art indigène, un savoir local à valoriser devant les institutions gouvernementales locales, mais plutôt d'organiser, à Samoa, une convention de tatouage sur le modèle occidental, en invitant les représentants occidentaux les plus significatifs de cette industrie et en faisant la démonstration que le tatouage samoan était une pratique reconnue qui bénéficiait d'un statut à part sur la scène internationale. Ainsi, cette première convention et celles qui suivirent se présentaient comme un échange interculturel entre tatoueurs occidentaux et tatoueurs samoan. Elles étaient pensées d'abord comme une célébration publique du lien qu'entretient SSP II et SSA avec l'industrie du tatouage moderne, de laquelle s'excluèrent volontairement la plupart des autres *tufuga tā tatau* autochtones. Cette convention et les suivantes ont été vécues par certains comme une prise de pouvoir illégitime de la part d'une branche cadette du clan Su'a.

À la suite de la mort violente et inattendue de SSP II qui laissa tout un groupe d'apprentis orphelins et dévastés, son frère SSA démissionna de son emploi d'enseignant pour se consacrer entièrement au tatouage. Il maintint pour un temps les liens qui unissaient les apprentis étrangers à son frère. D'abord pendant la commémoration du décès de SSP II lors du festival de tatouage de Raiatea en 2000 où une stèle fut érigée près du *marae* de Taputapuatea (un important lieu de culte préchrétien) et des offrandes déposées par les apprentis des membres de sa famille. Puis, en 2001, SSA organisa la deuxième convention de tatouage à Samoa, qui fut considérée par certains comme un fiasco mais qui inaugura un changement majeur dans le mode de transmission du tatouage rituel samoan. Cet événement regroupa une fois de plus tous leurs amis tatoueurs étrangers ainsi que certains journalistes et des passionnés de tatouage. Pour SSA, l'événement central de cette convention était d'entériner

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

l'apprentissage des amis de son frère défunt en les investissant à titre honorifique de son nom de chef. C'est ainsi que six d'entre eux reçurent le nom de chef coutumier Sulu'ape.

Par la suite, SSA a progressivement constitué, au gré des rencontres et des sollicitations, un second groupe d'apprentis composés de tatoueurs d'origine polynésienne basés à Hawaii et, fait exceptionnel, une tatoueuse installée en Californie. C'est ainsi qu'entre 2001 et 2013, dix tatoueurs étrangers furent investis du nom Sulu'ape à titre honorifique. Le port de ce nom par un tatoueur étranger résulte, nous l'avons vu, d'un apprentissage des techniques et de l'iconographie du tatouage samoan. Il vient sanctionner une période de service auprès d'un maître et, dans un univers professionnel dépourvu de mode de certification et où l'usage d'outils traditionnels reste marginal, le port de ce nom confère une légitimité indiscutable et laisse supposer que le porteur a été initié à des savoirs inaccessibles sans l'initiation par un maître samoan. La famille Sulu'ape est en effet notoire dans l'univers du tatouage professionnel international pour sa précision technique, la sobriété de ses réalisations et pour la rigueur de son mode d'apprentissage. Bien qu'issue d'une branche relativement récente d'experts rituels, les Sulu'ape sont souvent présentés comme des traditionnalistes dans le domaine du tatouage : ils sont très exigeants avec leur assistants et apprentis, et sont généralement assez critiques à l'égard des œuvres rituelles trop richement ornées. Autrement dit, ce titre fait de son porteur un dépositaire d'un savoir-faire rare acquis au prix d'efforts considérables.

Qualifiée parfois ironiquement de « franchise commerciale[40] », il semble plus juste d'envisager la diffusion de ce titre comme une double stratégie de hiérarchisation des apprentis par rapport à leur maître[41] et de captation de prestige social par la médiatisation sur la scène internationale de leur nom de chef coutumier.

Cependant, si la diffusion de ce nom à l'intention d'étrangers a pu susciter des critiques à l'égard de la famille Sulu'ape, les tatoueurs qui font usage d'instruments de facture samoane sont de moins en moins dépendants du savoir-faire dispensé au sein de lignes indigènes insulaires. En effet, il s'agit désormais d'une communauté dont la structuration tend à se modifier. D'un système centripète relativement clos dans lequel chaque apprentis entretient une relation privilégiée de dépendance, de mimétisme et de servitude à l'égard son maître afin d'intégrer le groupe restreint des experts rituels habilités à manier les outils et performer le rituel, ce réseau de prati-

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

40 Depuis 2009, SSA et son fils Peter ont accordé à Mario Barth (propriétaire de la marque de pigments Intenze) une autorisation d'utiliser le nom Sulu'ape sur une nouvelle gamme de pigment noirs (Suluape Black) spécialement dédiés au tatouage tribal. La même année, Petelo, le frère de SSA, s'est associé avec un tatoueur allemand pour produire un autre pigment noir appelé Sulu'ape ink. Le premier est disponible chez de nombreux fournisseurs tandis que le second semble n'avoir jamais vu le jour.

41 Les différents porteurs ont tendance à se positionner par rapport aux autres en fonction de l'ordre d'obtention du titre et de la fréquence des contacts avec leur maître.

ciens tend à s'élargir et se diffuser aujourd'hui de plus en plus sur un mode centrifuge. Il comprend désormais des autodidactes indépendants de l'autorité des maîtres samoans, qui ont formé des lignages de transmission relativement indépendants. Les acteurs de ce réseau se tournent dorénavant vers un marché du tatouage traditionnel à main levée ou alors proposent des pièces tatouées au dermographe tout en demeurant dans un répertoire iconographique polynésien mêlant formes samoanes, marquisiennes, maories ou encore hawaiiennes. La situation entre 1980 et 1990, dans laquelle les experts samoans bénéficiaient d'un sorte de monopole sur le tatouage rituel, fait place aujourd'hui à un réseau polycentré de praticiens qui, pour une large part, ne nécessitent plus l'adoubement par un maître. Ce changement est d'ailleurs comparable à l'évolution du mode d'apprentissage du tatouage moderne au dermographe qui est lui aussi passé d'un apprentissage par compagnonnage et par paliers d'intégration au sein de studio professionnel à un apprentissage de plus en plus domestique, sur le tas, sans l'aval des personnalités du « milieu ».

En effet, la nature des liens qui unissent les membres de cette « communauté » peut évoluer rapidement à l'occasion de rencontres décisives ou lors de l'apparition de conflits et de désaccords.

Les années 2000 constituent donc la décennie pendant laquelle une redistribution des points nodaux du réseau s'est effectuée. D'une part, la diminution de nombre de tatoueurs à Samoa est allée de pair avec leur augmentation dans les zones urbaines de Nouvelle-Zélande où la diaspora est importante (Wellington, Auckland). D'autre part, après la dégradation de ses relations avec les amis de son frère suite à la convention de 2001, SSA s'est tourné vers les États-Unis et la Nouvelle-Zélande et a créé avec l'aide de ses fils Peter et Paulo III, de nouvelle relations avec des tatoueurs professionnels d'origine polynésienne ainsi qu'avec des hommes d'affaire influents dans l'industrie du tatouage (fournisseurs d'équipements, propriétaires de franchise). Depuis 2007, SSA a également ouvert, dans la capitale Apia, un studio de tatouage (qui a changé deux fois d'adresse) où des jeunes membres de sa famille étendue proposent des pièces tatouées de type néo-tribal polynésien réalisées au dermographe. Dans la diaspora samoane de Nouvelle-Zélande est apparue depuis le milieu des années 2000 une poignée de nouveaux *tufuga tā tatau*, les uns autodidactes, les autres ayant suivi un apprentissage avec Tulouena Peni, un membre d'une des deux familles historiques de tatouage rituel.

Actuellement, la grande majorité des membres de ce réseau sont effectivement des tatoueurs professionnels (fig. 4), c'est-à-dire dont l'activité de subsistance principale est la pratique du tatouage. Toutefois, les relations d'échange sur lesquelles sont fondées ces liens peuvent être très différentes. Certaines sont investies du droit de pratiquer le tatouage rituel standardisé, et de performer les phases pré- et post opératoires tandis que d'autres n'ont qu'une maîtrise partielle du maniement des outils et sont limitées à des réalisations plus modestes en dehors d'un contexte rituel. D'autres

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

encore limitent leurs échanges à des associations commerciales ou à un soutien logistique dans l'organisation d'événements liés au tatouage samoan.

Conclusion

Ainsi se dessine une forme de réseau hiérarchisé sur la base des connaissances procédurales technico-rituelles ainsi que sur l'origine ethnique et l'usage que le dépositaire va faire du savoir acquis auprès d'un *tufuga tā tatau*. Tatoués à la manière samoane et adoubés par un maître indigène, les tatoueurs investis de ce savoir-faire représentent symboliquement les ultimes branches de la famille étendue de leur maître et sont les membres d'un groupe de parenté que l'on peut qualifier de parenté rituelle. Néanmoins, seuls certains sont autorisés à performer le rituel de tatouage initiatique et aucun n'a le droit de transmettre le titre Sulu'ape qui demeure la propriété exclusive des membres samoans résidant sur le territoire. Les apprentissages les plus formels ont bien donné lieu à des cérémonies publiques de transmission (en 2001, puis à l'occasion d'autres conventions organisées à Samoa) mais la plupart des contacts établis entre les frères Sulu'ape et les tatoueurs étrangers impliqués dans un processus de réappropriation des techniques traditionnelles se sont maintenus de manière plus lâche, par des contacts occasionnels, dans une sorte de *mentoring* informel lors de certaines convention internationales. Cette communauté, faite de personnes titularisées, d'apprentis et d'aspirants, apparaît hiérarchisée sur le plan de la proximité de ses membres d'avec SSP II et SSA, leurs frères Lafaele et Petelo, et leur fils respectifs ainsi que sur le plan de la préséance relative au début de leur activité comme « tatoueur-ayant-suivi-un-apprentissage-avec-un-spécialiste-samoan ». D'autre part, dans le réseau que nous tentons de reconstruire ici, la force des liens est fonction de la fréquence et de l'intensité des relations avec le groupe de référence, c'est-à-dire les points nodaux que sont les membres de la famille Sulu'ape et les quelques autres spécialistes samoans.

Enfin, en suivant l'histoire des relations entre Samoa et le reste du monde, je me suis efforcé de montrer de quelle manière le tatouage samoan a changé de statut au fil de ses migrations, passant d'un objet de prestige au sein d'échanges cérémoniels ouest polynésiens à un art touristique[42], puis d'être investi d'un statut de trésor culturel et de patrimoine national par les Polynésiens privés de ce savoir-faire par les aléas

42 Art touristique, ou art pour touristes (Graburn, 1976, 1984; Clifford, 1988; Shiner, 1994), fait référence ici à une activité de production par un groupe pour la consommation d'un autre groupe, en l'occurrence des étrangers, visiteurs de courte durée, intéressés par l'acquisition d'un souvenir considéré comme authentique en raison de sa technique de fabrication et l'identité de ses auteurs, les maîtres tatoueurs samoans.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Fig. 4 : Tatoueurs présent à la cinquième convention internationale de tatouage à Apia, Samoa, 2012
Photographie : Sébastien Galliot

PUBLICATIONS DE LA SOR

de la colonisation et de l'évangélisation du Pacifique, avant d'être enfin valorisé par l'industrie mondialisée du tatouage pour son authenticité et sa permanence. Nous avons également voulu montrer dans quelle mesure ce sont les maîtres tatoueurs samoan eux-mêmes qui, de par leur statut et leur autorité incontestée en matière de tatouage rituel, ont été des acteurs clés des mutations qu'a connues la pratique, en prenant part aux grandes conventions internationales, en introduisant progressivement des changements techniques, en prenant des étrangers pour apprentis, etc. et finalement en organisant par eux-mêmes (et pour eux-mêmes ?) la patrimonialisation du tatouage rituel[43].

43 Je remercie chaleureusement Véronique Rey, professeur à Aix-Marseille Université, pour sa lecture attentive ainsi que les membres du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie pour leurs remarques constructives lors de la présentation de ce texte dans le séminaire de laboratoire.

BIBLIOGRAPHIE

Appadurai, Arjun, « Introduction: Commodities and the Politics of Value », dans Arjun Appadurai (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 3-63.

Balme, Christopher, « New Compatriots. Samoans on Display in Wilhelminian Germany », *Journal of Pacific History*, 42/3, 2007, p. 331-344.

Brunt, Peter, « The Temptation of Brother Anthony: Decolonization and the Tattooing of Tony Fomison », dans Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (éd.), *Tattoo. Bodies, Art, and Exchange in the Pacific and the West*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 123-144.

Burrows, Edwin G., *Ethnology of Futuna*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum bulletin, 138, 1936.

Burrows, Edwin G., « Western Polynesia, a Study in Cultural Differentiation », *Ethnologiska Studier*, 7, 1938, p. 1-192.

Dierkens, Alain, Bartholeyns, Gil, Golsenne, Thomas (éd.), *La performance des images*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions, 19), 2009.

Douaire-Marsaudon, Françoise, *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 1998.

Fairbairn, Ian, « Samoan Migration to New Zealand », *Journal of the Polynesian Society*, 70/1, 1961, p. 18-30.

Galliot, Sébastien, *Pe'a et Malu, Le tatouage à Samoa (1722-2010) : Technique et culture dans une société de Polynésie occidentale en mutation*, thèse de doctorat sous la direction de Serge Tcherkézoff, Paris, EHESS, 2010.

Galliot, Sébastien, Mallon, Sean, *Tatau, A Cultural History*, Wellington, Te Papa Press, à paraître.

Gell, Alfred, *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Gunson, Neil, « The Tonga-Samoa Connection 1777-1845 », *Journal of the Pacific History*, 25/2, 1990, p. 176-87.

Hardy Ed, « New Tribalism », dans Ed Hardy (éd.), *Tattoo Time*, 1, 1982, *New tribalism*, p. 4-9.

Houzé, Émile, « Les Samoans de Leone (île Tutuila) », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Bruxelles*, 8, 1889, p. 241-256.

Kaeppler, Adrienne, « Exchange Patterns in Goods and Spouses: Fiji, Tonga and Samoa », *Mankind*, 11 (3), juin 1978, p. 246-252.

Kaeppler, Adrienne, « Kie Hingoa: Mats of Power, Rank, Prestige and History », *Journal of the Polynesian Society*, 108/2, 1999, p. 168-232.

Kopytoff, Igor, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », dans Arjun Appadurai (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 64-91.

Luschan (von), Felix, « Beitrag zur Kenntniss der Tättowirung in Samoa », S*onder-Adbruck aus den Verhandlungen der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 21, 1897, p. 551-561.

Mallon, Sean, « Samoan Tatau as Global Practice », dans Nicholas Thomas, Anna Cole, Bronwen Douglas (éd.), *Tattoo. Bodies, Art, and Exchange in the Pacific and the West*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 145-169.

Marquardt, Carl, *Tattooing of Both Sex in Samoa*, Papakura, Mac Millan, 1984.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Meleisea, Malama, *The Making of Modern Samoa*, Suva, Institute of Pacific Studies, 1987.

Poignant, Roslyn, *Professional Savages. Captives Lives and Western Spectacles*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Roussat, Mathilde, « Ville et savoir à la fin du XIXe siècle : le Berlin impérial des anthropologues », dans Gérard Laudin (éd.), *Berlin 1700-1929 : Sociabilités et espace urbain*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 151-174.

Sand, Christophe, « Empires maritimes préhistoriques dans le Pacifique : Ga'asialili et la mise en place d'une colonie tongienne à Uvea (Wallis, Polynésie occidentale) », *Journal de la Société des océanistes*, 108/1, 1991.

Staehelin, Balthasar, *Völkerschauen im Zoologischen Garten Basel 1879-1935*, Basel, Basler Afrika Bibliographien, 1993.

Stephen, R. J., « Tattooed Royalty: Queer stories of a Queer Craze », *The Harmsworth Monthly Pictorial Magazine*, 1/5, 1898, p. 472-475.

Tcherkézoff, Serge, « Who said that the 17th-18th centuries Papalagi ("Europeans") were "skybursters"? Another Euro-centric projection on Polynesia », *Journal of the Polynesian Society*, 108/4, 1999, p. 417-425.

Thomas, Nicholas, *Entangled Objects. Exchange, Matériel Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1991.

Thomé, Dan, « Manuia le pe'a », *Tattoo Time*, 1, 1982, *New Tribalism*, p. 19-20.

Tunumafono, A., « Reviving an old art for 35 000 $ », *Pacific Island Monthly*, janvier 1982.

Virchow, Rudolf, « Hr. Virchow stellt der Gesellschaft vor eine Anzahl von Samoanern », *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1890, p. 387-92.

Zimmerman, Andrew, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE