



**HAL**  
open science

# La vengeance légendaire de 'Apeku'a: structure et sémantique de cinq variantes de la version marquisienne de la légende d'Apakura

Aymeric Hermann

## ► To cite this version:

Aymeric Hermann. La vengeance légendaire de 'Apeku'a: structure et sémantique de cinq variantes de la version marquisienne de la légende d'Apakura. Bulletin de la société des études océaniques, 2012. hal-03021379

**HAL Id: hal-03021379**

**<https://hal.science/hal-03021379>**

Submitted on 24 Nov 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.

# **La vengeance légendaire de ‘Apeku’a**

## **Structure et sémantique de cinq variantes de la version marquisienne de la légende d’Apakura**

La légende relatant la vie de Taheta et de sa sœur Apeku’a est attestée dans plusieurs îles de l’archipel des Marquises, et notamment dans les îles de Ua Pou et d’Hiva Oa. Nous traiterons ici de l’épisode relatant la mort de Potateuatahi (nommé Potaatemau dans le groupe Sud) et la guerre de revanche organisée par sa mère (‘Apeku’a) contre son meurtrier, Hāneamotua (nommé Hateamotua dans le groupe Sud).

Les versions traitées sont celles qui ont été recueillies et transcrites dans la langue vernaculaire par Henri Lavondès (1966) et par Edward Handy (1930, qui les ont ensuite publiées avec une traduction (française pour le premier et anglaise pour le second).



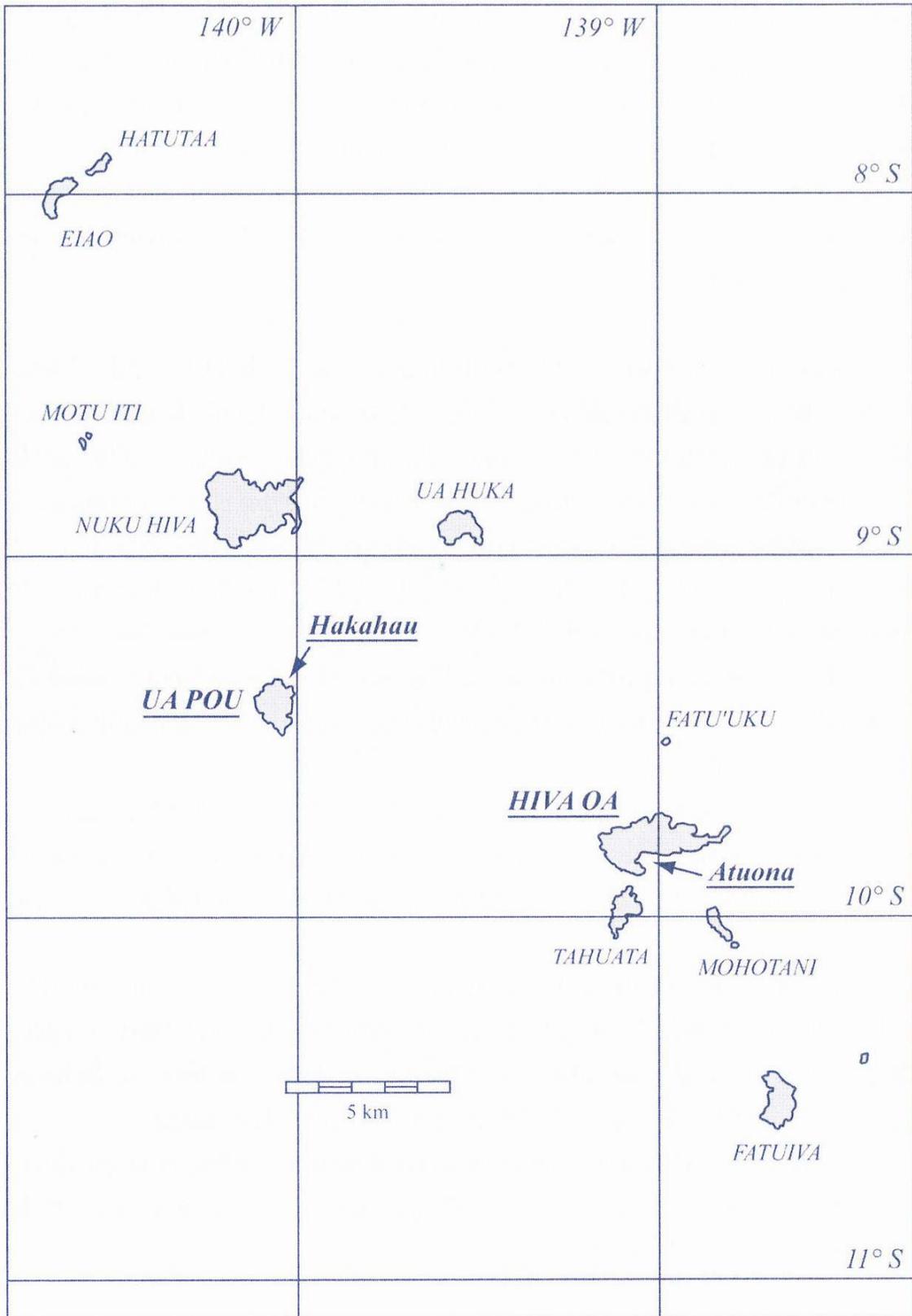
Toutes les versions mises au jour par H. Lavondès proviennent de l'île de Ua Pou (groupe nord de l'archipel). La première version présentée, « Hāneamotua » (vallée de Hakahau), est celle qui, selon ses propres termes, soutient le mieux la comparaison avec celle présentée par Handy. Concernant l'enregistrement de la deuxième version, « Potateuatahi » (vallée de Hoho'i), Lavondès décrit « un conteur doué, intelligent, qui sait mettre en lumière le sens profond [...] mais sa version est la plus pauvre en détails ». La troisième version, « Taheta » (vallée de Hakaotu), correspond, d'après Lavondès, à la version la plus fruste et la plus dépouillée. C'est par ailleurs la seule à rapporter l'épisode de la hache pour abattre *Ti'ate'ani*, épisode également présent dans la version de E. Handy, où l'arbre est nommé *Ani ani te ani*<sup>1</sup>. Concernant la quatrième version, « Tekao a'akakai no Hakatauniua » (vallée de Hikeu), Lavondès souligne que l'informateur « montre des facilités verbales mais des inventions comblent les manques de connaissances » (Lavondès, 1966).

Handy n'est pas aussi loquace sur la provenance de « sa » version, et indique seulement qu'elle a été recueillie dans la vallée d'Atuona, île d'Hiva Oa dans le groupe sud de l'archipel. Comme tous les récits transcrits par Lavondès, celui de Handy rapporte la mort de Pota-a-te-mau et la guerre de revanche organisée par sa mère, Apekua, contre son meurtrier Hatea-motua.

Cet épisode constitue une unité narrative que Lavondès nomme lui-même « la légende de 'Apeku'a » (Lavondès, 1975 : 344). Aux Marquises, il constitue un épisode central encadré par des événements postérieurs ou antérieurs. A Hiva Oa, le jeune homme victime de meurtre est présenté

---

<sup>1</sup> Un arbre remarquable à proximité du *tohua Upeke* à Taaoa (Hiva Oa) est connu pour avoir eu au moins quatre noms, dont *Ti'ati'ate'ani*. Une analyse xylogologique de la souche vestige a été effectuée par Jennifer Huebert (Université d'Auckland), et confirme qu'il s'agit bien d'un *temanu* (*callophyllum inophyllum*). Dans les traditions orales de l'île (source : Suzanne Tetuanui-Peters, SCP), les mythes d'origine de l'archipel marquisien évoque cet arbre, sur lequel étaient posés tous les oiseaux de la région, qui fut un jour coupé pour en faire une pirogue. En tombant, ses branches donnèrent un oiseau particulier à chaque île (Tamara Marić, communication personnelle). Une courte référence à cette histoire est faite dans la description de « la promenade touristique de M. Le Bronnec » (Bailleul, 1994 : 20).



Carte de l'archipel des Marquises



comme descendant du héros Kae, dont les aventures sont contées auparavant (Handy, 1930). Les variantes du même récit recueillies dans l'île de Ua Pou (Lavondès, 1966 ; Von den Steinen, 1934) présentent les événements postérieurs mettant en scène Vakauhi, fils ou neveu utérin de Taheta (frère de Apeku'a), et relatent des aventures similaires à celles de Rata, avec toutes les séquences de la construction de la pirogue et les voyages du jeune héros.

Cet épisode constitue la version marquisienne de la légende d'Apakura « attestée en Polynésie de manière discontinue depuis Rennel jusqu'à Mangareva » (Lavondès, 1975 : 343). Très tôt, Percy Smith s'est intéressé à ces occurrences et les premiers numéros du *Journal of the Polynesian Society* présentent différentes versions Maori de Nouvelle-Zélande et de Rarotonga<sup>2</sup> (Smith, 1898a et b, 1899, 1917), ainsi qu'une version Moriori de Chatham (Shand, 1895).

La version rarotongienne de la légende de Rata présente, selon H. Lavondès, un certain nombre d'éléments communs avec la légende d'Apakura (1975 : 345-353).

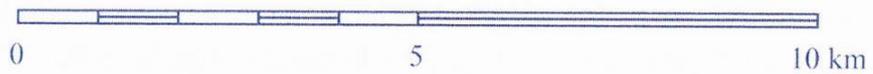
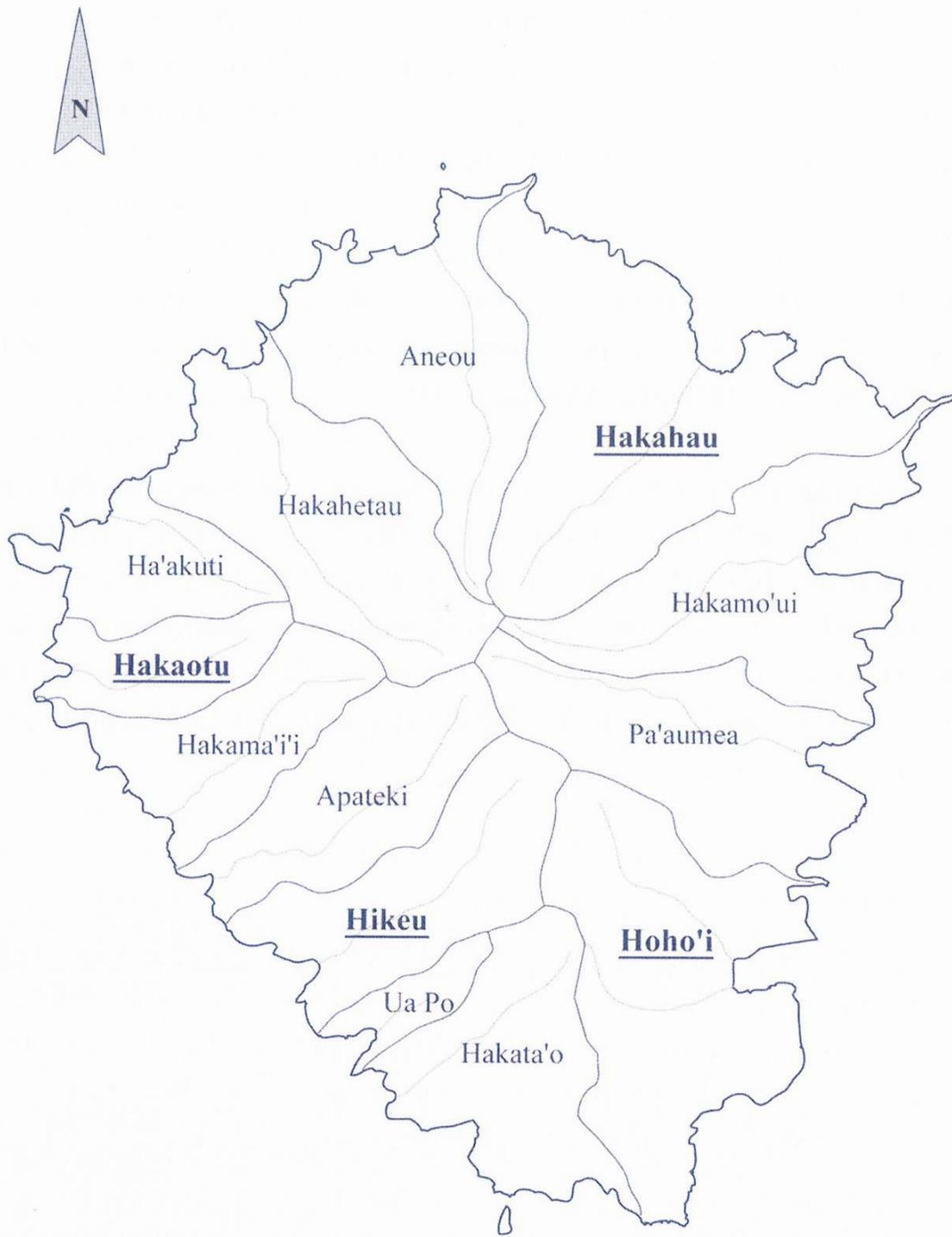
Dans la version mangaréviennne (Buck, 1938 :329), le fils d'Apakura (elle-même unique fille de Toa-apakura) se nomme Tunui-te-maku, et meurt à Tahiti en voulant échapper à la mort sur l'île de Ra'iatea (Buck, 1938 :326-329).

En Polynésie occidentale, la légende est attestée aux Samoa (Schultz, 1909) et à Tokelau (Mc Gregor, 1937 : 87-88), où l'héroïne porte respectivement le nom de Apakura et d' Apa'ula, et dans l'*outlier* de Bellona (Lavondès, 1975 : 344), où l'héroïne est nommée 'Apakunga.

Néanmoins, seules les versions marquisiennes présentent un développement important de toutes les étapes du conflit vengeur envers le meurtrier du fils d'Apakura.

---

<sup>2</sup> En se basant sur les généalogies rarotongiennes, Smith suppose que le personnage d'Apakura vécut autour de l'an 875 de notre ère (Smith, 1899 : 15).



Carte de l'archipel de Ua Pou et situation des différentes vallées où ont été recueillies les versions de Lavondès (noms soulignés)



Malgré un traitement approfondi de ce récit mythique par H. Lavondès lui-même<sup>3</sup> (Lavondès, 1975), un certain nombre d'aspects linguistiques et structurels n'ont pas été pris en compte. Par exemple, les détails relatifs aux contextes et aux termes liés à l'utilisation des outils en pierre (ici l'herminette) ont été ignorés. Or, l'archéologue intéressé par les premiers occupants de la Polynésie orientale – donc restreint à l'accoutumée aux seuls vestiges matériels – voit dans l'évocation de telles activités dans la langue vernaculaire une opportunité pour approcher des *usages* et des *intentions* autrement plus difficiles d'accès<sup>4</sup>.

Dans un premier temps, nous présenterons la structure du récit, en prenant en compte les personnages et les actions mises en œuvre. Nous verrons que l'herminette y tient un rôle central. Nous analyserons ensuite la sémantique relative à l'utilisation de l'herminette. Nous tâcherons de retrouver l'étymologie des principaux termes employés. Enfin, nous proposerons une interprétation du système de référence à l'œuvre dans ce récit mythique.

### **La structure du récit**

Les cinq versions recueillies par Lavondès et Handy proposent une progression similaire du récit, en deux temps.

L'histoire débute avec le meurtre du jeune Pota. Elle se poursuit par la mobilisation des moyens humains et matériels nécessaires à la contre-attaque. Cette première période se caractérise par une omniprésence du *discours*, essentiellement directif, et marqué par l'utilisation des modes impératif et futur (« façonnez », « demain on coupera », etc.).

---

<sup>3</sup> Lavondès s'étant principalement intéressé aux rapports de parentés, aux cycles des vengeances successives, aux comportements adoptés par les différents acteurs (opposition lâches/braves), et à l'opposition terre/mer (Lavondès, 1975 : 57-70).

<sup>4</sup> Nous sommes conscients que ces récits « expriment une pensée d'un type spécial, largement étrangère à celle de la culture où ils ont été recueillis » (Lavondès, 1968: 420) puisqu'il s'agit en l'occurrence d'une culture post-coloniale. Néanmoins, le recours à une méthode qui, « dans ses moyens sinon dans ses fins, s'écarter de celle de l'ethnographie et se rapproche de celle de l'histoire, de l'archéologie et de la philologie » (*idem*), devrait permettre l'utilisation de ce matériel. « L'attention portée au vocabulaire et plus particulièrement aux mots qui, dans une littérature orale, paraissent revêtus d'une forte charge culturelle, peut être considérée *comme* l'un des instruments d'une telle méthode » (*idem*).

Dans un deuxième temps il est question des *actions techniques* (passées) : l'arbre est abattu, la pirogue façonnée et finalement, Apeku'a venge la mort de son fils en prenant la tête de son meurtrier. Cette période est marquée par l'utilisation du passé et des verbes d'action (« on abattit », « il tomba », « on le façonna »).

Quelle que soit la version, le récit est toujours composé de ces deux temps qui se répondent dans une structure en miroir (A/B/C-C/B/A) au sein de laquelle chaque étape est marquée par une fonction particulière de l'herminette (tableau ci-dessous). De cette manière, le premier élément du premier temps du récit (le meurtre de Pota) préfigure le dernier élément du deuxième temps (la revanche sur Hāneamotua)<sup>5</sup>. Et inversement : le premier élément du deuxième temps (l'abattage de l'arbre) est annoncé par le dernier élément du premier temps (recherche du matériau pour construire la pirogue). Le tableau suivant résume cette symétrie : les flèches désignent le sens logique du récit dans les colonnes, et les lignes indiquent les étapes symboliques marquées par les différentes fonctions attribuées à l'herminette.

Fonction de l'herminette	Première période	Deuxième période
Arme (sacrificielle)	Pota est décapité par Hāneamotua ('Apeku'a demande à ses frères de venger la mort de son fils)	A l'issue du conflit armé, 'Apeku'a prend la tête d'Hāneamotua (qui orne ensuite la proue de la pirogue)
Outil de charpente	Taheta répond à l'appel de sa soeur et commande à ses artisans de construire une pirogue pour partir en guerre	La pirogue est creusée et façonnée par les artisans
Outil de bucheronnage	On désigne l'arbre qu'il faut couper pour confectionner la pirogue	L'arbre est abattu par les artisans

Structure du récit et fonctions successives de l'herminette en pierre  
(le déroulement des actions est indiqué par le sens des flèches)

<sup>5</sup> D'ailleurs, les informateurs rapportent le dialogue improbable entre le bourreau et sa victime : « – Tu pleures, *Ti'a-te-'ani* s'abattra-t-il pour toi ? – Oui, il s'abattra ». Selon les versions, *Ti'a-te-'ani* indique la pirogue ou l'arbre abattu pour la façonner.



L'élément stable et omniprésent dans tout le récit est l'herminette (*Apanui, te toki mana, te haa tutuia*), utilisée à la fois comme outil et comme arme. En effet, tous les procédés techniques mis en œuvre sont effectués à l'aide de cet instrument : choix de l'arbre, abattage de l'arbre, façonnage de l'extérieur et de l'intérieur de la pirogue, puis enfin prise de la tête d'Hāneamotua pour en orner la proue.

A noter justement, cette herminette mentionnée comme l'arme de la vengeance. En Polynésie centrale, tout comme en Nouvelle-Zélande, les armes utilisées au cours des combats rapprochés sont plutôt les lances, les couteaux, ou différents types de « casse-tête »<sup>6</sup>. Dans ce récit, le rôle d'instrument de décapitation tenu par l'herminette semble donc purement métaphorique, et participe en cela à la configuration symbolique du récit.

### Les termes du discours

Dès lors que nous comparons les termes employés pour désigner les actions techniques engagées au moyen de l'outil en pierre, au sein de chacune des versions proposées, nous constatons une variabilité de sens accordée à certains mots. Cette variabilité ne concerne pas les actes eux-mêmes, car ceux-ci procèdent toujours d'une même technique: une percussion directe-lancée. C'est précisément de ce type de geste dont il est question, sur des objets différents: l'arbre, la pirogue ou l'ennemi.

Dans les différentes versions du récit livré à Lavondès et Handy, les termes pour désigner les actions entreprises (ou à entreprendre) recouvrent des significations différentes selon les contextes :

*koti / kokoti* – protoforme \*koti.1

Employé à la fois pour désigner l'abattage de l'arbre (« cut down the tree ») et le façonnage de la pirogue (« the cutting of the canoe ») dans

---

<sup>6</sup> Plusieurs types d'armes peuvent être considérés comme fonctionnellement proches. Aux Marquises, les *u'u* en bois ont été utilisés en très grand nombre, en Nouvelle-Zélande, le *mere* et le *patu* sont façonnés d'un seul tenant, dans un os massif, ou une matière lithique : la jadéite (*pounamu*) est privilégiée pour son aspect esthétique et de rares exemplaires en basalte ont été trouvés aux îles de la Société (Lavondès, 1971). Bien plus maniable qu'une herminette, cet objet est composé d'un ou deux tranchants latéraux destinés à frapper l'adversaire sur le haut du crâne.

la version d'Atuona. Le même terme désigne l'action de « trancher le cou », « couper la pirogue » et « couper un membre humain » dans la version de Hakaotu.

Il convient néanmoins de se prémunir d'une polysémie hasardeuse. En effet, si l'on compare les différentes versions du mythe entre elles, nous observons une grande variabilité dans l'utilisation du terme *koti* (ou *kokoti*) : « couper » l'arbre, la pirogue, un membre humain, « trancher », etc. D'ailleurs la protoforme \**koti* se retrouve dans tous les archipels polynésiens, où les termes vernaculaires correspondant recouvrent des utilisations aussi très différentes.

Il est donc probable que ce terme désignait toute action de découpe, quel que soit le geste ou les matières premières mises en œuvre, à l'instar des verbes français et anglais « couper » et « cut », dont le sens est précisé *a posteriori*, par le contexte du discours ou au moyen d'un complément de manière en français: « couper d'un seul coup » ou « couper en morceaux »..., ou par le complément verbal en anglais: « cut down », « cut through », « cut out »... Néanmoins, Buck (1932) indique l'utilisation du même terme *koti* pour couper un arbre et pour décapiter un homme.

*tuaki / tua'i* – protoforme \**tulaki*

Désigne aussi bien l'action d'« abattre l'arbre », de « tailler la pirogue » et de « façonner l'arbre » dans les versions de Hakahau et Hakaotu. Il désigne également « abattre la pirogue ».

En Polynésie orientale, les termes correspondant sont employés dans le sens de « renverser » ou « mettre à terre ».

Aux Fidji, Hazlewood (1872) relève le terme *dulak/a* pour désigner l'action de « lever à une main » un *patu* pour défier un ennemi.

*ta'ai* – protoforme \**talai*

Signifie à la fois « façonner l'arbre » et « façonner la pirogue » dans la version de Hoho'i.

Dans toutes les langues polynésiennes, les dérivés de cette racine désignent toujours le travail du bois avec un outil.



*ta* – protoforme \**taa.1a*

Utilisé pour désigner l'action de « frapper à la nuque » et de « tailler la pirogue » dans la version de Hikeu.

Dans toutes les langues polynésiennes, les dérivés de cette racine désignent l'action de « frapper » ou de « battre », parfois dans un contexte guerrier, mais aussi pour la confection du *tapa*.

*hina / hika* – protoforme \**sig.a.a*, ou \**sig.a.b*,

Employé pour désigner la défaite de l'ennemi (« overcome ») et l'abattage de l'arbre (« fell the tree »).

Ce terme, présent dans tous les archipels polynésiens, désigne généralement l'action de « faire tomber » ou de « faire passer d'une position verticale à une position horizontale », s'agissant d'objets, d'individus, ou des deux.

Mais le POLLEX indique l'existence d'une deuxième racine (notée \**sig.a.b*) qui semble moins répandue. Dans les archipels orientaux, le même terme est utilisé dans le contexte guerrier : à Hawaï'i, *hina* désigne l'issue d'une lutte entre deux adversaires, « knock down » (Pukui et Elbert, 1986), et en Nouvelle-Zélande, *hinga* renvoie plutôt à un combat collectif (« to be defeated in battle ») et notamment à la mort des vaincus (Source : Pollex on-line).

Aux Tonga, la racine de Polynésie centrale a donné *hinga*, qui désigne à la fois « faire tomber » et « expulser » (Churchward, 1959). Nous sommes tentés d'interpréter cette évolution dans le domaine des pratiques : le conflit aboutirait soit au bannissement des vaincus<sup>7</sup>, soit à leur exécution.

---

<sup>7</sup> Les cas d'exil suite aux conflits armés sont omniprésents en Polynésie. A titre d'exemple : Vayda (1958) évoque le voyage entrepris par Taupe et son clan depuis l'atoll de Manihiki (Cook du Nord), alors qu'il s'y disputait le rang de *'ariki* avec son frère. Aux Gambier, Laval (1938) et Emory (1939) évoquent la défaite des alliés de Mataira face au chef Ma-te-toa dans l'île de Mangareva, et leur fuite vers l'atoll de Temoe.

A la période récente, les raids meurtriers successifs des guerriers *Parata* de Ana'a vers différents atolls des Tuamotu du Nord et de l'Ouest pendant toute la deuxième moitié du XVIIIe siècle ont également provoqué l'exil de la population de Rangiroa vers l'île de Tahiti au XVIIIe et au tout début du XIXe siècle (Ottino, 1965 : 26, 30 ; Torrente, 2010 : 337-343).

La forme \*siga.b semble donc constituer un développement postérieur, correspondant à un glissement sémantique depuis le terme générique jusqu'au terme spécifique. Nous remarquerons que le sens spécifique (relatif à une confrontation entre deux adversaires) n'a été répertorié que dans les archipels occupés par les sociétés polynésiennes les plus hiérarchisées, où les compétitions (et les luttes) pour le prestige étaient les plus intenses.

### **Les couples significatifs (ou unités constitutives du récit)**

La structure du récit et les termes techniques employés marquent donc des interrelations entre les différents objets de l'action technique : l'arbre et la pirogue sont désignés dans une relation métonymique, l'ennemi est mis à terre *comme* on abat l'arbre, et il est tué *comme* on façonne la pirogue.

Nous interprétons ces couples comme des « unités constitutives » du récit mythique, telles que les décrit Lévi-Strauss: « les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais les *paquets de relations*, et [...] c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante » (1958: 233-234).

A l'instar des « paquets de relations » dont parle Lévi-Strauss, il nous semble que les couples dont il est question développent un « système de référence »<sup>8</sup> (*idem*), au sein duquel l'activité guerrière se mêle à l'activité artisanale.

---

<sup>8</sup> « Un système de référence [...] à deux dimensions: à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la 'langue' et celles de la 'parole'. » (Levi-Strauss, 1958: 234)



Trois couples résultant des trois combinaisons possibles entre arbre, pirogue et ennemi semblent se cristalliser au sein de deux ensembles signifiants.

Le premier ensemble concerne la relation arbre/pirogue et permet d'avancer l'idée que « la pirogue est dans l'arbre », ou même que « l'arbre *est déjà* la pirogue ». Ce type de conception n'est d'ailleurs pas étrangère à la réalisation technique en général, lorsque celle-ci se fonde sur des schèmes conceptuels préétablis, comme par exemple dans la taille des matières lithiques préhistorique de type Levallois ou laminaire. En cela, le façonnage des haches en pierre *Wano* d'Irian Jaya est tout à fait explicite: « Les lames de hache, on le sait et on le dit chez les *Wano*, sont préexistantes dans le bloc-carrière ; le rôle de l'exploitant et du tailleur est de dégager le rocher sain de sa gangue amorphe. » (Pétrequin et Pétrequin, 1993 : 117).

Le deuxième ensemble concerne la relation du végétal (qu'il soit naturel ou transformé) à l'homme: l'ennemi doit être « abattu » comme l'on abat l'arbre et « coupé » comme on coupe le bois ou comme on façonne la pirogue, et notamment sa proue. D'ailleurs, deux informateurs indiquent que la tête de l'ennemi est destinée à orner la proue du navire.

La dernière étape de la construction de la pirogue de guerre n'est donc menée à son terme qu'*après la confrontation avec l'ennemi*. De toute évidence, elle ne constitue pas simplement un moyen de transport privilégié ou prestigieux : sa construction elle-même encadre et institue le conflit, elle constitue également un symbole qui le préfigure et qui le conclut.

### **Synthèse interprétative**

Que ce soit dans la progression narrative ou dans l'utilisation des termes techniques, les cinq variantes de ce récit mythique offrent donc à voir les dualités suivantes: abattage de l'arbre/abattage de la pirogue, abattage de l'arbre/victoire sur l'ennemi, façonnage de la pirogue/découpe des membres de l'ennemi.

Ces combinaisons semblent se rapporter à la fois à des valeurs symboliques mais aussi à une conception technique, puisque l'abattage de l'arbre, la confection de la pirogue et le meurtre de l'ennemi se rapportent à un même moyen d'action sur la matière: la percussion directe-lancée.

Le système de référence dont il est question intègre une dimension didactique, puisqu'aux différentes actions entreprises correspond un geste particulier. Ce geste renvoie également à l'omniprésence de l'herminette dans le récit. En effet, si les utilisateurs et les destinataires changent, *te toki* constitue toujours le principal vecteur de l'action. A la fois outil de bûcheronnage et de charpente (utilisation réelle) et instrument de la vengeance d'Apeku'a (utilisation symbolique), l'herminette tient un rôle primordial dans la ritualisation de la pratique guerrière.

Par ailleurs, l'issue positive ou négative des événements en cours dépend, pour les acteurs du récit mythique, de l'efficacité technique (et symbolique) de l'action entreprise: en l'occurrence, il faut *la bonne bache* ('*Apanui* ou *te toki mana*) pour abattre *le bon arbre* (*le temanu*) et façonner *la pirogue nécessaire* aux chefs (*Ti'ate'ani*, ou *Ani ani te ani*).

De fait, les procédures matérielles qui se succèdent dans la production de cette pirogue de guerre participent d'une ritualisation des actes techniques (Lemonnier, 2005*a* et *b*). Et, comme le rappelle souvent l'ethnologue P. Lemonnier, la technologie culturelle doit non seulement permettre de comprendre, à travers la reconnaissance des chaînes opératoires, « la manière dont divers éléments (énergies, outils, gestes, connaissances, acteurs, matériaux) sont mis en relation au cours de processus qui modifient un système matériel [...] mais aussi la manière dont les acteurs 'pensent' de tels systèmes » (Lemonnier, 2005*a* : 25). Et pour cause, il nous semble justement qu'ici, la totalité du récit de revanche contre Hāneamotua prescrit *une manière de faire* la guerre.

En dernier point, le chevauchement entre les activités artisanales et des pratiques guerrières ritualisées nous amène à nous interroger sur le statut des *tubuka* dans la société marquisienne pré-européenne : est-il



possible que ces techniciens formés depuis l'enfance pour assurer la réalisation de travaux techniques se soient situés, dans certains cas au moins, à la confluence de ces deux sphères de la réalité sociale ? Quoi qu'il en soit, en tant que dépositaires des savoir-faire ancestraux, les artisans dont il est question ici semblent avoir été *efficaces*<sup>9</sup>, tant dans le domaine technique que dans celui du symbolique.

Aymeric Hermann

#### Remerciements

Je remercie vivement Bruno Saura, Guillaume Molle, Pierre et Marie-Noëlle Ottino-Garanger ainsi que Tamara Maric pour leurs commentaires et leurs corrections successives qui m'ont permis de clarifier mon propos, de l'enrichir, et d'éviter quelques écueils.

---

<sup>9</sup> Selon les termes de Marcel Mauss: « J'appelle technique un acte *traditionnel efficace* (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit *traditionnel et efficace*. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux: par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale. » (Mauss, 2006 : 371).

- BAILLEUL M.**, 1994, Hiva Oa en 1922. Promenade touristique avec Monsieur Le Bronnec, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques*, 163-164 : 19-23.
- BUCK P.H.**, 1932, *Ethnology of Manihiki and Rakahanga*, Bishop Museum Press.
- CHURCHWARD C.M.**, 1959, *Tongan dictionary*, Oxford University Press, Londres.
- DORDILLON R.I.**, 1931, *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, Institut d'Ethnologie de Paris, 446 p.
- HANDY C.E.S.**, 1930, *Marquesan Legends*, Bernice Puahi Bishop Museum Bulletin, 69, 138 p.
- HAZLEWOOD D.**, 1872, *A Fijian and an English and Fijian dictionary*, Sampson Low, Londres.
- LAVONDES A.**, 1971, Un patu aux îles de la Société, *Journal de la Société des Océanistes*, t. XVII : 55-58.
- LAVONDES H.**, 1966, *Récits Marquisiens (2e partie)*, ORSTOM, 266 p.
- LAVONDES H.**, 1968, Le vocabulaire des valeurs culturelles dans la littérature orale des îles Marquises, in: *Congress of anthropological and ethnological sciences*, 8: 420-421.
- LAVONDES H.**, 1975, *Terre et Mer, Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*, Thèse de doctorat, Université Paris V - René Descartes, volume I, 480 p., vol.2, 290p.
- LEMONNIER P.**, 2005a, Mythiques chaînes opératoires, *Techniques et culture*, 43-44: 25-43.
- LEMONNIER P.**, 2005b, L'objet du rituel. Rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée, *Hermès*, 43: 121-130.
- LEVI-STRAUSS C.**, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, 454 p.
- MAUSS M.**, 2006 (1e éd 1950), *Sociologie et anthropologie*, PUF, 482 p.
- MAC GREGOR G.**, 1937, *Ethnology of Tokelau*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 146, 183p.
- OTTINO P.**, 1965, *Ethno-histoire de Rangiroa (archipel des Tuamotu)*, ORSTOM, Papeete.
- PETREQUIN P.** et **PETREQUIN A.-M.**, 1993, *Écologie d'un outil: la hache de pierre en Irian Jaya (Indonésie)*, Monographies du CRA, 12, Paris, CNRS.
- PUKUI M.K.** et **ELBERT S.H.**, 1986, *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press.
- SCHULTZ E.**, 1909, The Samoan version of the story of Apakura, *Journal of Polynesian Society*, 18(3): 139-142.
- SHAND A.**, 1895, The Moriori people of the Chatham Islands: their traditions and history, *Journal of Polynesian Society*, 4 (3): 161-176.
- SHARP A.** 1956, *Ancient voyagers in the Pacific*, Polynesian Society Memoir, 32, Wellington.
- SMITH P.**, 1898a, Hawaiki, the whence of the Maori, being an introduction to Rarotonga history, part I, *Journal of Polynesian Society*, 7(3): 137-177.
- SMITH P.**, 1898b, Hawaiki, the whence of the Maori, being an introduction to Rarotonga history, Part II, *Journal of Polynesian Society*, 7(4): 185-223.
- SMITH P.**, 1899, Hawaiki, the hence of the Maori, being an introduction to Rarotonga history, Part III, *Journal of Polynesian Society*, 8(1): 1-48.
- SMITH P.**, 1917, Notes on the Ngati-Kuia tribe of the South Island, New Zealand, *Journal of Polynesian Society*, 26(3): 116-124.
- STEINEN, K.** (von den), 1933-1935, *Marquesanische Mythen*, Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1933-1934, n°65, p.1-44, 326-373 ; 1934-1935, n°66, p. 191-240 ; version française, vol. I : 1997, vol. II : 1998, vol. III : 1999 : *Mythes marquisiens : Te hakatu tumu o te ati 'enana*, éditions Haere po no Tahiti, Papeete.
- TORRENTE F.**, 2010, *Ethnohistoire de Ana'a, un atoll des Tuamotu*, Thèse de doctorat, Université de la Polynésie française, 368 p.
- VAYDA A.P.**, 1958, A voyage by Polynesian exiles, *Journal of the Polynesian Society*, 67 (4): 324-329.
- POLLEX on-line** ([pollex.org.nz](http://pollex.org.nz)) consulté en septembre 2011.